The University of Chicago
Libraries



ÉTUDES BIBLIQUES

ÉVANGILE

SELON

SAINT LUC

PAR

LE P. M.-J. LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1921

ÉVANGILE

SELON

SAINT LUC

CUM PERMISSU SUPERIORUM

IMPRIMATUR

Parisiis, die 29a junii 1921

E. ADAM

v. g.

ÉTUDES BIBLIQUES

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARIES

ÉVANGILE

SELON

SAINT LUC

PAR

LE P. M.-J. LAGRANGE

DES FRÈRES PRÊCHEURS

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1921

THE UNIVERSITY OF CHICAGO LIBRARIES

BS 3596 .L2

AVANT-PROPOS

Ce commentaire du troisième évangile se lie étroitement au Commentaire de saint Marc déjà publié dans cette collection d'*Études bibliques* (1).

Je me suis cru autorisé à renvoyer une fois pour toutes à cet ouvrage pour l'explication des passages qui sont parallèles. Mais ce renvoi n'a trait qu'au fond des choses et ne pouvait me dispenser d'étudier de près la pensée propre et les expressions de Luc.

L'économie de papier n'en est pas moins considérable, puisqu'on a calculé que les trois quarts de l'évangile de Marc sont représentés dans Luc.

Quelle est la base de cette étroite ressemblance? C'est une question agitée encore, surtout parmi nous catholiques, et très librement, comme l'a affirmé la Commission biblique (2). J'ai cru devoir la trancher dans le sens de la dépendance de Luc, dépendance qui ne gênait nullement sa liberté. Peut-être l'intérêt principal de ce commentaire sera-t-il de mettre en lumière l'accord de ces deux points. Cependant, même si l'on refusait d'expliquer la ressemblance autrement que par l'ascendant de la catéchèse orale, la comparaison garde tout son intérêt, car on ne peut mieux apprécier les nuances du style de Luc qu'en le comparant avec celui de Marc.

Or le troisième évangile a aussi un contact très étroit avec certains endroits du premier, dont il diffère tellement sous d'autres rapports. Aussi le problème est-il beaucoup plus ardu, des causes de cette ressemblance.

La critique moderne, constatant qu'elle se trouve surtout dans les discours de Jésus, et c'est un fait indéniable, a essayé de l'expliquer par l'hypothèse dite des deux sources. Luc et Matthieu auraient été composés d'après Marc et d'après un recueil de discours.

(1) Paris, Gabalda, 1911; 2e édition, 1920.

(2) Décision du 26 juin 1912. L'exposé de ces points appartient à l'*Introduction*.

La Commission biblique dont nous respectons les décrets comme *supremam studiorum normam et regulam* (1) a rejeté cette hypothèse en tant qu'elle porte atteinte à l'authenticité du premier évangile ; cet évangile est l'œuvre de saint Matthieu qui l'a écrit en araméen, et la traduction grecque qui est notre premier évangile canonique nous a conservé en substance l'œuvre de l'apôtre.

Mais elle n'empêche nullement d'admettre, ou que Luc se soit inspiré de saint Matthieu, ou qu'il en ait connu seulement des extraits dans un recueil composé surtout de discours. Ce sont ces deux hypothèses seulement que nous avons envisagées, et c'est tout ce que permettait l'étude de Luc. Il est réservé à un commentaire du premier évangile d'aborder les problèmes les plus délicats de tous ceux que soulèvent les synoptiques, ceux des rapports entre Marc et Matthieu, entre le Matthieu araméen et le Matthieu grec.

Sous cette réserve expresse, nous avons reconnu la dépendance de Luc par rapport aux discours du premier évangile, soit qu'il les ait lus dans l'évangile grec complet, soit qu'il n'ait connu qu'un extrait grec comprenant les discours.

Nous avons, hélas ! conscience d'offrir au lecteur un commentaire beaucoup plus littéraire que théologique. Sans oublier jamais le caractère sacré d'un livre dont Dieu est l'auteur, nous avons poursuivi, aussi avant que nous avons pu, l'étude du style, et l'humble sens grammatical des phrases et même des mots, essayant de comprendre tout le travail humain auquel saint Luc s'est livré. Rien ne nous serait plus flatteur et plus agréable que de voir un théologien accorder quelque crédit à cette étude, et s'en servir pour pénétrer plus avant dans l'intelligence de la Parole de Dieu. *Non omnia possumus omnes.*

En attendant je prie très humblement, mais avec confiance Notre-Seigneur Jésus-Christ de suppléer à toutes les insuffisances et à toutes les lacunes, et de se faire lui-même notre Maître ès Écritures en touchant notre cœur : *Nonne cor nostrum ardens erat in nobis dum loqueretur in via, et aperiret nobis Scripturas* (XXIV, 32).

Jérusalem,
7 décembre 1919, en la Vigile de l'Immaculée-Conception.

(1) Constitution *Vineae electae*, 7 mai 1909.

BIBLIOGRAPHIE

Pour les textes, voir Commentaire de saint Marc, p. VI ss. Ajouter : Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte, von Hermann Freiherr von Soden, II Teil : Text mit Apparat, nebst Ergänzungen zu Teil I, Göttingen, 1913.

Griechische Synopse der vier neutestamentlichen Evangelien nach literarhistorischen Gesichtspunkten und mit textkritischem Apparat, von Prof. Dr. Wilhelm Larfeld, Tübingen, 1911.

The Coptic version of the New Testament in the northern dialect otherwise called Memphitic and Bohairic, with introduction, critical apparatus, and literal English translation, vol. II, The gospels of S. Luke and S. John, Oxford, 1898 (*Horner*).

The coptic version of the New Testament in the southern dialect otherwise called Sahidic and Thebaic, with critical apparatus, literal english translation, register of fragments and estimate of the version, Vol. II, The Gospel of S. Luke, Oxford, 1911 (*Horner*).

COMMENTAIRES SUR SAINT LUC. — *Catholiques Anciens.*

ORIGÈNE, *Homiliae in Lucam,* Migne, *P. G.* XIII, 1801-1902, seulement dans la traduction latine de saint Jérôme. De ces trente-neuf homélies, très courtes, trente-deux ne dépassent pas le ch. IV. Quelques fragments en grec dans la *Philocalie.* Migne a placé à la suite (1903-1910) des allusions à Origène tirées de Macarios Chrysocephalos. Des scholies conservées en grec se trouvent dans Migne, XVII, 312-369.

EUSÈBE de Césarée, Εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον, Fragments dans Migne, *P. G.* XXIV, 529-605.

S. CYRILLE d'Alexandrie, Ἐξήγησις εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον, Migne, *P. G.* LXXII, 475. — Le texte presque entier d'après

une version syriaque, publié par Payne Smith : S. Cyrilli Alexandriae Archiepiscopi Commentarii in Lucae evangelium quae supersunt syriace..... Oxonii MDCCCLVIII. Traduction anglaise par le même, Oxford I et II, 1859.

Théophylacte, *P. G.* CXXIII, 682 ss.

Euthymius Zigabenus, *P. G.* CXXIX, 853-1101.

Catenae *in evangelia S. Lucae et S. Joannis*... ed. J. A. Cramer, Oxford, 1841.

S. Ambroise, *Expositio evangelii secundum Lucam,* en dix livres, Migne, *P. L.* XV, 1527-1850.

S. Bède, le Vénérable, *In Lucae evang. expositio,* en six livres, *P. L.* XCII, 307-634.

Cajetan, *In quatuor evangelia,* Lyon, 1556; Luc de 199-320.

Maldonat, *Commentariorum in quatuor evangelistas Tomus II,* Mayence, 1622; Luc de 5 à 188.

Catholiques modernes :

Schanz, Commentar über das Evangelium des heiligen Lucas, Tübingen, 1883.

Knabenbauer, S. I. *Evangelium secundum Lucam,* Paris, 1896.

Fillion, *La Sainte Bible,* Tome VII, Paris, 1901.

Non catholiques :

Godet (F.), *Commentaire sur l'évangile de saint Luc,* I et II, 3e éd., Paris, 1888.

Hahn (G. L.), *Das Evangelium des Lucas,* I et II, Breslau, 1894.

Holtzmann (H. J.), *Die Synoptiker,* 3e éd., Tübingen, 1901.

Loisy (Alfred), *Les évangiles synoptiques* I et II, Ceffonds, 1907-1908.

Plummer (Alfred), *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke,* 4e éd. 1901, tirage de 1910.

Weiss (Bernard), *Die Evangelien des Markus und Lukas,* la 9e édition du *Kritisch-exegetischer Kommentar* de Meyer, Göttingen, 1901.

Weiss (*Johannes*), la 8e édition du même commentaire, révision de Bernard Weiss par son fils, Göttingen, 1892.

WEISS (*Johannes*), *Das Lukas-Evangelium,* dans *Die Schriften des Neuen Testaments,* Göttingen, 1907.

WELLHAUSEN, *Das Evangelium Lucae,* übersetzt und erklärt, Berlin, 1904.

ZAHN, *Lukas,* 1re et 2e éd., Leipzig, 1913. Les circonstances ne m'ont pas permis de m'en servir avant la correction des épreuves.

KLOSTERMANN (*Erich*), *Lukas,* Tübingen, 1919, n'a pu être utilisé que pour la révision.

Je suis surtout redevable à Plummer, Schanz et Holtzmann.

En dehors des commentaires, parmi les ouvrages qui m'ont été le plus utiles, je tiens surtout à citer :

FIELD, *Notes on the translation of the New Testament,* réimprimé à Cambridge en 1899.

JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu,* 2e éd., Tübingen, 1910.

Spécialement pour l'Introduction :

HAWKINS, *Horae synopticae,* 2e éd., Oxford, 1909.

HARNACK, *Lukas der Arzt,* 1906; *Sprüche und Reden Jesu,* 1907; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte,* 1911.

Spécialement pour la langue :

BLASS' (Friedrich), *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch,* vierte, völlig neugearbeitete Auflage, besorgt von Albert Debrunner, Göttingen, 1913. Cité *Blass-Deb.,* ou *Deb.* L'ancienne édition est aussi citée : *Blass.*

CADBURY, *The Style and literary Method of Luke,* I The diction of Luke and Acts, Cambridge, 1919.

DALMAN, *Die Worte Jesu,* I, Leipzig, 1898.

— *Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch,* 2e éd., Leipzig, 1905.

DEISSMANN, *Bibelstudien,* Marburg, 1895.

— *Neue Bibelstudien,* Marburg, 1897.

— *Hellenistisches Griechisch,* dans la Realencyklopädie de Hauck, Leipzig, 1899.

— *Licht vom Osten,* Tübingen, 1908.

EBELING, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente,* Hannover et Leipzig, 1913.

HATCH, *Essays in Biblical Greek,* Oxford, 1889.

HOBART, *The medical language of St. Luke,* Dublin, 1882.

KÜHNER-GERTH (K.-G.), *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache,* von Dr Raphael Kühner. Zweiter Teil : Satzlehre. Dritte Auflage in zwei Bänden, in neuer Bearbeitung besorgt von Dr Bernhard Gerth, I et II, Leipzig, 1904.

MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri* aus der Ptolemäerzeit... Laut- und Wortlehre, Leipzig, 1906.

MOULTON et GEDEN, *A concordance to the greek Testament,* 2e éd., Edinburgh, 1899.

MOULTON (James Hope), *A grammar of new Testament Greek,* I, Prolegomena, Edinburgh, 1906.

MOULTON et MILLIGAN (cité MM.) *The vocabulary of the greek Testament,* illustrated from the Papyri and other non-Literary Sources, I et II, Londres, 1914 et 1915.

Les mêmes : Notes sur le lexique des papyrus, dans l'*Expositor,* depuis février 1908.

NORDEN, *Die Antike Kunstprosa,* I et II, Leipzig et Berlin, 1909.

PREUSCHEN, *Vollständiges Griechisch-Deutsches Handwörterbuch* zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen altchristlichen Literatur, Giessen, 1910.

PHRYNICHUS : *The new Phrynichus* being a revised text of the ecloga of the grammarian Phrynichus, with Introductions and Commentary by W. Gunion Rutherford, Londres, 1881.

RADERMACHER, *Neutestamentliche Grammatik,* das Griechisch des neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache, Tübingen, 1911.

SCHMID, *Der Atticismus* in seinen Hauptvertretern von Dionysius von Halikarnass bis auf den zweiten Philostratus, IV vol. et I vol. de tables, Stuttgart, 1887.

THUMB, *Die griechische Sprache* im Zeitalter des Hellenismus, Strasbourg, 1901.

VITEAU, *Étude sur le grec du Nouveau Testament,* I et II, Paris, 1893, 1897.

Winer-Schmiedel, *G. B. Winer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms*, 8e Aufgabe, neu bearbeitèt von D. P. W. Schmiedel. Inachevé, Göttingen, 1897.

On voudra bien voir les sigles et abréviations dans le Commentaire de saint Marc.

MM. Moulton et Milligan; *RB.* = Revue biblique; *ZnTW* = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft; (H) ou (W H) = The new Testament in the original Greek, de Westcott et Hort; WW. la Vulgate de Wordsworth-White; *Sylloge* ou *Syll.* = la 2e éd. de *Sylloge inscriptionum graecarum* de Dittenberger, etc.

Je dis le plus souvent Lc. pour désigner l'évangile, et Luc pour désigner l'auteur de l'évangile et des Actes. Cependant Luc signifie quelquefois l'évangile, surtout au début des phrases pour éviter toute équivoque sur le rôle du point.

L'abréviation *Regn.* s'emploie exclusivement pour le texte des Septante. L'hébreu des Rois est cité I et II Sam; I et II Reg.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

L'AUTEUR DU TROISIÈME ÉVANGILE. DATE DE LA COMPOSITION.

Des quatre évangiles canoniques, le troisième est attribué à Luc, κατὰ Λουκᾶν. Et sous le nom de Luc cet évangile occupe le troisième rang, même lorsque celui de Jean passe au second, comme dans les manuscrits Bezae et Freer, car alors Marc passe au quatrième.

Il n'y a aucun doute sur son identité; il appartient éminemment au canon, comme l'une des quatre formes de l'évangile, il est donc inspiré. Saint Jérôme, dans son commentaire de saint Matthieu, a tracé brièvement l'opinion ecclésiastique de son temps sur l'auteur : *Tertius Lucas medicus, natione Syrus Antiochensis, cuius laus in evangelio, qui et ipse discipulus apostoli Pauli, in Achaiae Boeotiaeque partibus volumen condidit, quaedam altius repetens et, ut ipse in prohemio confitetur, audita magis quam visa describens* (1).

On pourrait tout d'abord rechercher dans la tradition ancienne les éléments de cette opinion; mais les doutes soulevés par quelques critiques modernes, qu'il y a quelquefois avantage à suivre sur leur terrain, nous obligent à reprendre la question de l'auteur, comme si elle n'était pas résolue par la tradition.

§ 1er. — *L'auteur de l'évangile et des Actes est un compagnon de saint Paul.*

Les évangiles selon Matthieu et selon Marc ne contiennent rien qui se rapporte directement à leurs auteurs. Le troisième, selon Luc, débute par un prologue dédié à Théophile qui ne porte pas de nom d'auteur, mais qui ne laisse pas de renseigner quelque peu le lecteur sur sa personne : il ne parle pas en témoin oculaire, mais après s'être informé avec soin. De plus, un second prologue, placé en tête du livre des Actes pour le dédier à la même personne, nous donne à entendre clairement

(1) Texte d'après WW, I, 1, p. 12.

que les deux ouvrages sont du même auteur, le second étant même comme la suite du premier, sinon la seconde partie d'un même ouvrage.

Nous avons donc sur l'auteur deux sources d'information, tirées de son œuvre. Quoique les Actes ne le nomment pas non plus, ils sont plus clairs en ceci que l'auteur y prend la parole en disant « nous », à partir du moment où l'histoire nous montre Paul en Troade (xvi, 10) (1).

On a prétendu il est vrai que la relation de voyage où l'auteur dit nous (*Wirstücke* des Allemands) était une source distincte, insérée par l'auteur des Actes, qui lui, aurait écrit longtemps après. Cette position a été parfaitement réfutée par M. Harnack, dans ses études décisives, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte,* en 1906; *Die Apostelgeschichte,* en 1908; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien* en 1911. Les conclusions, de mieux en mieux motivées et de plus en plus fermes, sont que l'écrivain témoin oculaire des derniers faits des Actes est aussi l'auteur de tout l'ouvrage. Si l'auteur d'un ouvrage relativement récent avait utilisé une ancienne source, on devrait constater quelque différence de style. Sans doute cet auteur aurait pu retoucher le témoin oculaire, mais alors c'est dans les autres parties que sa personnalité apparaîtrait le plus. Or c'est précisément le contraire que Harnack a bien montré. Les passages les plus caractéristiques, ceux qui permettent le mieux de constater un style, sont les morceaux « Nous ». L'auteur y était à l'aise, rien ne l'empêchait de suivre son génie. Ailleurs on retrouve les mêmes tournures, mais moins nettement grecques parce que l'auteur était influencé par des sources ou adoptait — dans l'Évangile surtout — une manière sémitique d'écrire l'histoire. Dans les « Nous » on reconnaît sa nature propre, et si elle se retrouve ailleurs, ce n'est pas sans une certaine atténuation. Si donc un compagnon de Paul a écrit les morceaux « Nous », comme on le reconnaît volontiers, il a écrit tout l'ouvrage. A cette démonstration, on n'a rien opposé de direct, mais uniquement des difficultés sur la croyance de l'auteur aux miracles et sur les divergences de sa doctrine avec celle de saint Paul. C'était ne rien dire, et Harnack avait beau jeu pour répondre qu'on peut être crédule et voir des miracles dans des événements très récents, qu'on peut s'associer à l'œuvre d'un grand homme sans partager toutes ses idées. Naturellement nous ne donnons ces réponses que comme des ripostes, et péremptoires, aux arguties de la critique. Il résulte bien de

(1) D'après le ms. D et deux mss. de l'ancienne latine (*p m*), on trouve un « nous », dès xi, 28, ce qui est tenu pour authentique par quelques critiques, mais nous ne saurions nous appuyer sur cette leçon.

cette discussion que rien n'a ébranlé la donnée traditionnelle, à savoir que le troisième évangile est l'œuvre d'un compagnon de saint Paul.

Ce point est d'une importance capitale pour la crédibilité de l'évangile, quel que soit le nom de l'auteur. Nous savons donc déjà qu'il jouissait de la confiance de saint Paul, puisqu'il l'a emmené avec lui dans ce dernier voyage à Jérusalem qui lui inspirait tant d'appréhensions, et dans le voyage à Rome où il était conduit par la force armée et ne pouvait avoir qu'un ou deux fidèles compagnons. A Jérusalem, l'auteur a pu s'informer aisément des faits évangéliques, à supposer qu'il ne les ait pas connus auparavant, et de même pendant les deux ans de la captivité de Paul à Césarée, qui l'obligea de séjourner en Palestine; à Rome il trouvait Marc et Pierre lui-même.

§ 2. — *L'évangéliste Luc.*

Le troisième évangile étant, comme les Actes, l'œuvre d'un compagnon de Paul, il serait étonnant que l'auteur, sinon l'ouvrage, ne fût pas nommé dans les épîtres de l'Apôtre. Ce n'est pas à un évangile écrit que fait allusion Paul écrivant aux Corinthiens : οὗ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν (II Cor. VIII, 18), mais il est possible en somme que ce personnage soit Luc, comme l'a pensé saint Jérôme.

En tout cas la tradition est très ferme sur le nom de Luc (1), et ce que Paul dit de Luc coïncide parfaitement avec les caractères de l'évangile et des Actes. Ce Luc était compagnon de Paul à Rome durant sa première captivité : ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητὸς καὶ Δημᾶς (Col. IV, 14). Paul le nomme donc « le cher médecin », ce que Harnack traduit « mon médecin », et il est bien probable en effet que Luc a pris soin de la santé si éprouvée de l'Apôtre, et qui sait s'il n'a pas recherché sa compagnie pour lui rendre ce bon office? Dans la même lettre, Paul nomme Aristarque, Marc et Jésus dit le Juste, comme les seuls coopérateurs qui l'aidassent parmi les chrétiens venus de la circoncision. Luc et Démas (nommés après Épaphras) étaient donc venus de la gentilité. Le titre formel de coopérateurs leur est donné dans Philém. 24, toujours en compagnie de Marc, d'Aristarque et d'Épaphras : Δημᾶς, Λουκᾶς, οἱ συνεργοί μου. Mais tandis que Démas abandonna Paul (II Tim, IV, 10) durant sa seconde captivité à Rome, Luc était encore auprès de lui, et seul : Λουκᾶς ἐστιν μόνος μετ' ἐμοῦ.

Un gentil, collaborateur de Paul et un médecin, c'est précisément ce que suggèrent les Actes et l'évangile, comme nous le verrons plus loin.

Et cependant, si plusieurs modernes ont acquis, par des recherches

(1) Λουκᾶς passe pour une forme grecque écourtée du latin *Lucanus*. Quelques mss. de l'ancienne latine ont *secundum Lucanum;* voir le Commentaire.

érudites, la conviction que l'auteur possédait à tout le moins une connaissance remarquable des écrivains médecins, ce trait n'est point tellement apparent dans l'œuvre pour qu'il ait pu servir à guider la tradition. Si le nom de l'auteur était demeuré ignoré, les anciens n'auraient même pas flairé cette coïncidence, et, parmi les collaborateurs de Paul, plus d'un aurait attiré davantage leur l'attention. Il y aurait eu flottement, comme lorsqu'on se demandait qui avait écrit ou rédigé l'épître aux Hébreux. Rien de semblable pour l'auteur de l'évangile et des Actes. Les deux ouvrages ayant été dédiés à une personne d'un rang distingué, ne se présentaient pas complètement comme anonymes, puisque quelqu'un les avait présentés. Le nom de Luc, connu à tout le moins du cercle des amis de Théophile, se répandit partout.

Nous croyons inutile de rappeler toutes les attestations anciennes des deux ouvrages (1); ils sont, par eux-mêmes, nous l'avons dit, les premiers témoins de leur antiquité.

Saint Irénée est le premier qui prononce le nom de Luc, dont il connaît très bien l'évangile, ayant même pris soin de noter les traits qui lui sont particuliers (III, XIV, 3). Dans ce passage il rattache Luc à Paul, et même il semble avoir pensé que Paul avait chargé Luc de faire connaître tout ce qu'il savait de l'évangile (2). Néanmoins il fait aussi de Luc un disciple des Apôtres (3).

Il ne dit rien de sa personne que ce qu'il a très ingénieusement déduit du Prologue et de II Tim. IV, 9.10.11 et Col. IV, 14, qu'il cite expressément (4).

La position de Tertullien est tout à fait la même. Il semble cependant que de son texte on puisse déduire quelque chose de plus. Il s'est aperçu que l'évangile de Marcion ressemblait surtout à celui de Luc. Mais l'évangile de Marcion est anonyme : *Contra Marcion Evangelio, scilicet suo, nullum adscribit auctorem, quasi non licuerit illi titulum quoque adfingere, cui nefas non fuit ipsum corpus evertere. Et possem hic iam gradum figere, non agnoscendum contendens opus, quod non erigat frontem, etc.* (*adv. Marc.* IV. 2). Cet argument serait trop aisément retourné si,

(1) Justin connaissait le troisième évangile comme l'œuvre d'un disciple. En effet, parlant de la sueur de sang (Lc. seul XXII, 44) dans *Dial.* (III, 8), il se réfère aux mémoires composés par les Apôtres ou ceux qui les ont suivis : Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, γέγραπται ὅτι ἱδρώς κ. τ. λ. tandis que dans deux autres cas il ne fait pas la même distinction (I *Apol.* 33; *Dial.* LXXXVIII).

(2) III, XIV, 1 *et creditus est referre nobis evangelium.*

(3) III, X, 1 : *Lucas autem sectator et discipulus apostolorum*... III, XIV, 1 : *Sicut igitur et Lucas nemini invidens, ea quae ab eis didicerat, tradidit nobis*... (*ab eis, sc. apostolis*).

(4) III, XIV, 1 : *Quoniam non solum prosecutor, sed et cooperarius fuerit* (ou *fuit*) *apostolorum, maxime autem Pauli, ut ipse Paulus manifestavit in epistolis*...

dès cette époque, les évangiles — celui de Luc en particulier, — ne portaient pas le titre « selon Luc » etc. (1). Tertullien, comme Irénée, tient beaucoup à assurer aux évangiles des disciples, Marc et Luc, une autorité apostolique. C'eût été bien facile, si Pierre et Paul avaient donné à ces évangiles une approbation au moins tacite. Mais pour cela il fallait supposer qu'ils avaient survécu. Tertullien dit simplement : *licet et Marcus quod edidit, Petri adfirmetur, cuius interpres Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit autem magistrorum videri, quae discipuli promulgarint* (*adv. Marc.* IV, 5).

Le Canon de Muratori, peu avant ou peu après le grand ouvrage d'Irénée, n'est pas plus soucieux de fournir des renseignements sur la vie de Luc; mais il regarde du moins l'ouvrage comme publié sous son nom : Tertio evangelii librum secundo Lucan | Lucas iste medicus post ascensum χρῖ | cum eo Paulus quasi ut iuris studiosum | secundum adsumsisset numeni suo | ex opinione concripset dnm tamen nec ipse | vidit in carne et idê prout asequi potuit | ita et ad nativitate Iohannis incipet dicere. On a changé *iuris studiosum* en *itineris studiosum* (*Bunsen*, *Zahn*), ce qui donne à Luc une note assez frivole de tourisme; en *litteris studiosum* (*Buecheler* et *Lietzmann*), ce qui est normalement un solécisme, car le datif avec *studiosus* est vraiment très rare; en *itineris sui socium* (*Hort*) qui est bien éloigné du texte. Harnack a montré qu'il n'y avait rien à changer (2) (*Berl. Sitzungsber.* 1903, 213). Le *iuris studiosus* était l'*assessor* du juge : *omne officium adsessoris, quo iuris studiosi partibus suis funguntur*... (*Dig.* I, XXII, 1). Or l'*assessor* traduisait quelquefois le grec παράπομπος, terme que Grabe avait supposé pour l'original de *prosecutor* dans Irénée (III, XIV, 1). Le Canon de Muratori aurait donc simplement donné au terme παράπομπος un sens trop spécial, à moins qu'il n'ait voulu représenter Luc comme un conseiller juridique utile à Paul pour le défendre, et qu'il avait amené à Rome dans ce dessein. Nestle (ZnTW, 1909, p. 177) regarde *iuris studiosum* comme une épithète analogue à *iuris consulti Pauli* dans Venance Fortunat *Vitae prophetarum*, ed. Teubner 1907, p. 215. — *Ex opinione*, changé par Zahn en *ex ordine*, ce qui est arbitraire, pourrait être ἐξ ἀκοῆς (*Lietzmann*), ou plutôt δι' ἀκοῆς (Eus. H. E. III, IV, 6), dans le sens d'opinion publique, Mt. IV, 24; XXIV, 6; Mc. XIII, 7, ou comme dit Jérôme dans sa notice, *audita magis quam visa;* mais c'est ce que le Canon dira plus loin, avec un *tamen,* et il n'a pas dû se repéter en si peu de lignes. *Ex opinione* est donc plutôt une

(1) Ces formules κατα Μαθθαιον, κατα Λουκαν qui se trouvent dans ℵB, en sous-entendant un seul évangile, ne peuvent être qu'extrêmement anciennes (Westcott et Hort, *Introduction,* p. 321).

(2) Je ne connais cette opinion que par un renvoi de Lietzmann dans *Das muratorische Fragment.*

allusion au prologue ἔδοξε κἀμοι (Lc. I, 3), « à sa manière », rendant un grec ἐξ ἑαυτοῦ δόξης. Il n'est même pas nécessaire de changer *secundum* en *secum*. On aurait donc : *Tertium evangelii librum secundum Lucam. Lucas iste medicus, post ascensum Christi cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum secundum adsumpsisset, nomine suo ex opinione conscripsit; dominum tamen nec ipse vidit in carne, et ideo prout assequi potuit, ita et a nativitate Iohannis incepit dicere.*

Parmi les écrivains connus, il faut arriver à Eusèbe, pour apprendre que Luc était d'Antioche : Λουκᾶς δὲ τὸ μὲν γένος ὢν τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας (*H. E.* III, IV, 6), ce qui ne dit pas expressément qu'il y fût né, mais du moins qu'il y avait les droits et les devoirs résultant de l'origine. Cette indication est peut-être venue à Eusèbe de Jules Africain mais on n'en a aucun indice sérieux (1).

Il ne semble pas qu'elle ait été simplement déduite du récit des Actes. Luc y est très informé de ce qui s'est passé à Antioche, mais ce n'était pas une raison suffisante pour affirmer qu'il en fût originaire (2).

La tradition des Pères étant suffisamment connue, il nous paraît plus utile d'insister ici sur les prologues anonymes, dont l'histoire et la nature semblent se débrouiller peu à peu à la suite de récentes découvertes.

Le premier type parlait en même temps des quatre évangiles, à la façon du canon de Muratori. Il est seulement difficile d'expliquer pourquoi Luc était nommé le premier, et pourquoi on lui faisait la part si belle.

Ce premier type, très succinct, nous paraît le mieux conservé dans l'inscription copte d'une chapelle de la montagne d'Assiout (3). M. Lefevre le traduit ainsi littéralement : *Pour ce qui est de Luc, le médecin, il fut disciple des apôtres. Puis il suivit Paul. Il vécut quatre-vingt-quatre ans. Il écrivit cet Évangile se trouvant en Achaïe : 28* (4). *Ensuite il écrivit les Actes : 24. L'Évangile selon Matthieu : 27. C'est le premier des évangiles. Il fut écrit en Judée. Quant à Marc* (*son Évangile*) *fut écrit en Italie* [: 18]. L'inscription serait du VIe ou du VIIe siècle, mais elle représente un texte beaucoup plus ancien.

(1) Mai (*Nova Patr. bibl.* IV, 1) a publié un supplément de la lettre à Aristide de Jules Africain et des extraits des questions d'Eusèbe *ad Stephanum*. Ce n'est pas dans la lettre à Aristide sur la divergence dans les généalogies, mais dans un morceau sur la place des généalogies, très sûrement d'Eusèbe, que se trouve le texte : Ὁ δὲ Λουκᾶς τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῆς βοωμένης Ἀντιοχείας ἦν, ἐν ᾗ δὴ οἱ πάντες λογώτατοι τοὺς Ἴωνας προγόνους αὐχοῦσιν· οὐ μὴν ἀλλὰ πρὸς τῷ κατὰ φύσιν Ἑλληνικῷ τῶν ἀνδρῶν, ἐπήγετό τι πλέον ὁ Λουκᾶς ἐν λόγοις, ἅτε ἰατρικῆς ἔμπειρος ὢν ἐπιστήμης (*P. G.* XXII, 961).

(2) Pas même la glose de D συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν (Act. XI, 28) qui serait seulement un premier indice de la présence de l'auteur par l'emploi de « nous ».

(3) *Égypte chrétienne* par M. Gust. LEFEBVRE, dans *Annales du service des Antiquités*, X, 1, 1909. Ce travail a échappé à la vigilance de Zahn.

(4) Les chiffres ne correspondent pas au nombre des *capitula* coptes connus.

Un type beaucoup plus développé est celui que contiennent certains mss. d'ancienne latine. Wordsworth et White l'ont édité d'après le codex *Cavensis*, avec les leçons du *Toletanus* en note (p. 271). M. Buchanan a édité le texte du *Corbeiensis* (ff²) dans son édition de ce ms. (1).

Or von Soden a publié un texte grec du même prologue (I, 327), d'après un ms. d'Athènes, présenté comme la copie d'un ms. écrit par le patriarche Méthode. M. Turner a découvert à Oxford une partie du même texte (le début) avec quelques variantes.

M. Buchanan avait conjecturé (2) que l'original était grec. Zahn est convaincu que nous possédons cet original dans le texte de von Soden, et on ne peut que lui donner raison. Cependant la traduction latine peut avoir mieux conservé le texte original. Nous donnons ici le grec d'après Zahn, en notant les changements qui paraissent nécessaires :

1. Ἔστιν ὁ ἅγιος Λουκᾶς Ἀντιοχεὺς Σύρος τῷ γένει (3), ἰατρὸς τὴν τέχνην, μαθητὴς ἀποστόλων γενόμενος καὶ ὕστερον Παύλῳ παρακολουθήσας μέχρις τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ 2. Δουλεύσας τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως, ἀγύναιος, ἄτεκνος, ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων ἐκοιμήθη ἐν Θήβαις, τῇ μητροπόλει τῆς Βοιωτίας, πλήρης πνεύματος ἁγίου. 3 Οὗτος προυπαρχόντων ἤδη εὐαγγελίων, τοῦ μὲν κατὰ Ματθαῖον ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀναγραφέντος, τοῦ δὲ κατὰ Μᾶρκον ἐν τῇ Ἰταλίᾳ, οὗτος προτραπεὶς ὑπὸ πνεύματος ἁγίου ἐν τοῖς περὶ τὴν Ἀχαΐαν τὸ πᾶν τοῦτο συνεγράψατο εὐαγγέλιον, δηλῶν διὰ τοῦ προοιμίου τοῦτο αὐτό, ὅτι πρὸ αὐτοῦ ἄλλα ἐστὶ γεγραμμένα καὶ ὅτι ἀναγκαῖον ἦν τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστοῖς τὴν ἀκριβῆ τῆς οἰκονομίας ἐκθέσθαι διήγησιν, τοῦ μὴ ταῖς ἰουδαϊκαῖς μυθολογίαις περισπᾶσθαι αὐτούς, μήτε ταῖς αἱρετικαῖς καὶ κεναῖς φαντασίαις ἀπατωμένους ἀστοχῆσαι τῆς ἀληθείας. Ὡς ἀναγκαιοτάτην οὖν οὖσαν εὐθὺς ἐν ἀρχῇ παρειλήφαμεν τὴν τοῦ Ἰωάννου γέννησιν, ὅς ἐστιν « ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου », πρόδρομος τοῦ κυρίου γενόμενος καὶ κοινωνὸς ἔν τε τῷ καταρτισμῷ τοῦ εὐαγγελίου (4) καὶ τῇ τοῦ βαπτίσματος διαγωγῇ καὶ τῇ τοῦ πνεύματος (5) κοινωνίᾳ. Ταύτης τῆς οἰκονομίας μέμνηται προφήτης (6) ἐν τοῖς δώδεκα. 5. Καὶ δὴ μετέπειτα ἔγραψεν ὁ αὐτὸς Λουκᾶς « Πράξεις τῶν ἀποστόλων ». 6. Ὕστερον δὲ Ἰωάννης ὁ ἀπόστολος ἐκ τῶν δώδεκα ἔγραψεν τὴν ἀποκάλυψιν ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ καὶ μετὰ ταῦτα τὸ εὐαγγέλιον.

On pourrait préférer l'ordre du ms. *Corbeiensis* qui intervertit l'ordre des § 5 et 6. Il fallait dire d'abord ce qui regarde les quatre évangiles, puis on pouvait revenir à Luc par un *item*. Dans le texte grec (aussi *Tolet. Cav.*), on suit à la fin l'ordre chronologique.

(1) *Old-Latin biblical texts*, n° V.
(2) *The Journ. of theol. Stud.*, 1906, p. 105.
(3) Ou plutôt avec le ms. d'Oxford omettre αγιος, τω γενει et transposer Συρος Αντιοχευς.
(4) Lire του λαου d'après le latin (*Zahn*).
(5) Παθους, d'après le latin (*Zahn*).
(6) Ajouter Μαλαχιας d'après le latin.

Zahn a fait remarquer le caractère original des termes ἀπερισπάστως (I Cor. vii, 35), ἀγύναιος, ἄτεκνος. Ce qui me paraît encore plus décisif, c'est que le § 3 fait évidemment allusion à I Tim. i, 4-6, par l'association des mythes et du mot rare ἀστοχῆσαι τῆς ἀληθείας, qui rappelle ἀστοχήσαντες de Paul. Il est vrai que l'ancienne version latine a *excidentes* (Vg. *aberrantes*), et qu'un Latin a donc pu écrire *exciderent*. Mais l'ancienne latine comme la Vg. lisaient *aedificationem* οἰκοδομίαν et non οἰκονομίαν, c'est donc directement du grec qu'est venu le récit τῆς οἰκονομίας de notre prologue, dont le latin a été embarrassé : *omnem dispositionem narratione sua exponere*. Notez aussi que παρειλήφαμεν qui met subitement en scène les lecteurs s'explique comme un emprunt à Irénée : *plurima enim et magis necessaria evangelii per hunc cognovimus, sicut Ioannis generationem*... (III, xiv, 3; *Zahn*). Le latin a arrangé les choses : *sumpsit exordium*. Zahn a corrigé le latin pour lui donner un sens : *necessariam... nativitatem*. Mais les trois témoins latins ont conservé le féminin *necessariam* sans savoir qu'en faire, puisque ensuite ils ont : *a nativitate*. Un seul mot αρχη dans deux sens un peu différents est une élégance que le latin a rendue par *principium et initium*. Enfin *ne iudaicis fabulis desiderio tenerentur* est peu exact pour des convertis de la gentilité. Les mythologies juives — quel que soit le sens de ce mot — auraient été plutôt une fâcheuse diversion, περισπᾶσθαι (Lc. x, 40). Mais au § 4 καταρτισμός doit s'entendre plutôt des personnes (Eph. iv, 12) que d'une chose; c'est donc le latin qui a conservé la bonne leçon, l'idée étant tirée de Lc. i, 17. On eût pu dire que Jean communiquait au même esprit que le Christ, mais à la fin de la phrase πάθους est plus vraisemblable que πνεύματος (*Zahn*).

Plutôt que de traduire le prologue en français, on donne ici un texte éclectique d'après les trois mss., sans s'astreindre à leur orthographe, en prenant pour base le *Corbeiensis*, comme Zahn;

1. *Est quidem Lucas Antiochensis Syrus, arte medicus, discipulus apostolorum. Postea vero Paulum secutus est usque ad confessionem eius.* 2. *Serviens Domino sine crimine, uxorem nunquam habuit, filios nunquam procreavit. Octoginta quattuor annorum obiit in Boeotia* (1) *plenus sancto Spiritu.* 3. *Igitur cum iam descripta essent evangelia per Mattheum quidem in Iudea per Marcum in Italia, sancto instigatus Spiritu in Achaiae partibus* [*hoc descripsit evangelium*] (2), *significans per principium, ante suum* (3) *alia esse descripta, sed et sibi maximam necessitatem incumbere Graecis fidelibus cum summa diligentia omnem dispositio-*

(1) C et T Bithynia.

(2) D'après C et T Corb. *hoc est descripsit eum evangelium*, peut-être : *hoc ipsum descripsit eum* (ou *totum*) *ev.*

(3) Ou plutôt avec C *per principium suum antea alia*...

nem (1) *narratione sua exponere, propterea ne iudaicis fabulis desiderio tenerentur, neve haereticis fabulis et stultis sollicitationibus seducti exciderent a veritate.* 4. *Itaque perquam necessariam statim in principio sumpsit* (*ab*) *Iohannis nativitate*[*m*], *qui* (2) *est initium evangelii, praemissus Domini nostri Jesu Christi et fuit socius ad perfectionem populi, item inductionis baptismi atque passionis socius. Cuius* (3) *profecto dispositionis exemplum meminit Malachiel propheta, unus de duodecim.* 5. *Deinde ipse* (4) *Lucas scripsit Actus apostolorum.* 6. *Postmodum* (5) *Iohannes apostolus scripsit Apocalypsim in insula Patmo deinde evangelium in Asia* (6).

Si l'on admet que ce morceau a été écrit en grec, quoique le texte latin ait chance de rendre mieux le texte primitif que le texte grec nouvellement découvert, on ne peut même pas se poser la question de savoir si ce prologue n'aurait pas été expurgé d'après celui dont nous allons parler. C'est plutôt le prologue le plus développé qui sera le plus récent.

C'est ce dernier prologue latin, que M. Corssen (7) a déclaré monarchien, c'est-à-dire insistant sur l'unité divine jusqu'à compromettre la distinction du Fils (8). Voici le début de ce prologue d'après Wordsworth et

(1) Ce mot a gêné les latins, tandis que οἰκονομία était familier aux Grecs dans le sens du plan divin de l'Incarnation. Aussi C a complété *Christi in carne venturi*, et T a interprété : *dispositionemque suae narrationis*.

(2) Les trois ont *quae*.

(3) Corb. om.

(4) Corb. *item*, l. *deinde ipse*.

(5) C. *post hunc*, qui paraît bien meilleur, évitant que ὕστερον soit suivi de μετὰ ταῦτα.

(6) *In Asia*, omis par le grec est tout à fait dans l'esprit du morceau.

(7) *Monarchianische Prologe...* (*Texte u. Unters.* xv, 1).

(8) Corssen a fortement exagéré le caractère monarchien de ce prologue, d'après le passage suivant immédiatement celui que nous citons dans le texte : *Cui ideo, post baptismum filii Dei, a perfectione generationis in Christo impletae, et repetendae a principio nativitatis humanae potestas permissa est, ut requirentibus demonstraret in quo adprehenderat* (Cors. : *adprehendens erat*), *per Nathan filium introitu recurrentis in deum generationis admisso, indispartibilis Dei* (*deus ut*) *praedicans in hominibus Christum suum perfecti opus hominis, redire in se per filium faceret* (*Cors.* conjecture *facere*) *qui per David patrem venientibus iter praebebat in Christo.* Ce texte est fort obscur. Trois mss. lisent *Deus* au lieu de *Dei*; deux y ajoutent *ut*, ce que nous lisons, car *indispartibilis Dei* ne peut être le génitif de *generationis*, déjà déterminé par *recurrentis in Deum* (contre Corssen) et ne peut s'entendre de ce qui suit. Dans ces conditions et en mettant la virgule après *suum* et non après *hominis*, nous essayons de traduire : « Et c'est pourquoi, après le baptême du fils de Dieu (en partant) de la perfection de la génération réalisée enfin dans le Christ, il lui fut donné aussi de la ramener au début des origines humaines, afin de montrer à ceux qui voudraient s'en enquérir, ce qu'il savait si bien, en se servant de Nathan fils (de David) comme d'une porte pour faire remonter à Dieu la génération, que le Dieu indi-

White : *Lucas Syrus natione Antiochensis arte medicus discipulus apostolorum postea Paulum secutus usque ad confessionem eius serviens domino sine crimine. Nam neque uxorem unquam habens neque filios septuaginta et quattuor annorum obiit in Bithynia plenus spiritu sancto. Qui cum iam descripta essent evangelia per Mattheum quidem in Iudaea per Marcum autem in Italia sancto instigante spiritu in Achaiae partibus hoc scripsit evangelium significans etiam ipse in principio ante alia esse descripta : Cui extra ea quae ordo evangelicae dispositionis exposcit ea maxime necessitas fuit laboris ut primum graecis fidelibus, omni perfectione venturi in carnem dei manifestata, ne iudaicis fabulis intenti in solo legis desiderio tenerentur neve hereticis fabulis et stultis sollicitationibus seducti excederent a veritate elaboraret, dehinc ut in principio evangelii, Iohannis nativitate praesumta, cui evangelium scriberet et in quo electus scriberet indicaret contestans in se completa esse quae essent ab aliis inchoata.*

Don Chapman a eu le mérite de démontrer l'étroite affinité de ces textes avec les écrits attribués par Schepps à Priscillien (1), argumentation qui a reçu le suffrage de tous les spécialistes. Seulement dom Morin semble bien avoir prouvé que les écrits attribués à Priscillien par Schepps et après lui par tout le monde savant, étaient plutôt l'œuvre d'un priscillianite, l'évêque Instantius, qui présenta la défense du parti au concile de Bordeaux en l'an 384/385 (2).

Il en résulte que le prologue grec, traduit en latin, enrichi d'additions par Instance, doit être fort ancien. Zahn suppose la dépendance de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe, mais lui-même a relevé l'indépendance du prologue. Eusèbe s'est fait l'écho de l'interprétation d'Origène, défavorable à ceux qui ont écrit avant Luc. Au contraire le prologue prend les πολλοι de Lc. (I, 1) pour Marc et Matthieu. Si l'on date le canon de Muratori de la fin du IIe siècle, pourquoi notre prologue ne serait-il pas au moins aussi ancien? Le texte latin ne renferme pas la mention de Thèbes (en Béotie) qui a pu être ajoutée dans le grec lorsque Constance II fit transporter les ossements de Luc de Thèbes à Constantinople.

visible, prêchant parmi les hommes son Christ, ferait revenir à lui par (son) fils l'ouvrage de l'homme parfait, (lui) qui fournissait un chemin par David (son) père à ceux qui venaient vers le Christ ». Corssen comprend que Nathan a permis au Christ de paraître, que tout cela se rapporte à la génération du Dieu invisible qui a paru en le Christ. L'auteur ne voyait pas si loin. Déjà Irénée (III, XXII, 4) se demande pourquoi Luc remonte au lieu de descendre : *Propter hoc et Lucas initium generationis a Domino inchoans, in Adam retulit significans, quoniam non illi hunc, sed hic illos in evangelium vitae regeneravit.* C'est à peu près la même pensée, et le *Deus indispartibilis* est peut-être dirigé contre Marcion qui distinguait le Christ du Créateur (cf. Eus. *P. G.* XXII, 960).

(1) *Notes on the early history of the Vulgate Gospels* (Oxford, 1908), p. 217-288.

(2) *Revue bénédictine*, XXXe année, 1913 p. 153-173.

Il faut noter que l'indication sur le lieu où reposa Luc est indépendante de la notice sur le lieu où il a composé son évangile. L'intention du prologue n'est pas de dire que Luc a écrit au lieu où il s'était retiré et où il est mort. Quoique la Béotie ait fait partie de la province romaine d'Achaïe, puisque l'auteur nommait les deux pays, il entendait les distinguer. Au sens propre l'Achaïe est la partie septentrionale du Péloponnèse, et comprend Corinthe.

Le texte copte, on l'a vu, ne parlait que de l'Achaïe. C'est seulement dans saint Jérôme que la confusion se fait et que l'œuvre littéraire de Luc est placée en Béotie (1).

Il y a donc une tradition relativement ancienne, et répandue, que Luc a écrit son évangile en Grèce (2). C'est là surtout qu'il a prêché, dit encore saint Grégoire de Nazianze (3).

Il n'y rien à objecter à cette tradition. Nous verrons que le troisième évangile a été pensé et écrit pour des Grecs. Pourquoi n'aurait-il pas été d'abord raconté à Corinthe? Mais nous ne saurions admettre qu'il a été publié avant que Luc ait eu connaissance de celui de Marc.

Saint Luc est le patron de la peinture chrétienne. Et certes elle lui doit plus qu'à personne. C'est dans son évangile que les peintres du moyen âge et de la renaissance ont pris leurs thèmes favoris, l'Annonciation, la Visitation, l'adoration des bergers, la présentation au Temple, l'enfant Jésus parmi les docteurs, la pécheresse, les disciples d'Emmaüs, et tant d'autres. Lui-même aurait été peintre, en même temps que médecin.

Cette tradition vient de l'Église de Jérusalem. Nicéphore Calliste, du XIVe siècle, la récite d'après Théodore le Lecteur (4). L'impératrice Eudocie, fondatrice de l'Église de la lapidation de saint Étienne, aurait envoyé à Pulchérie une icone de la mère de Dieu peinte par saint Luc. Si ce Théodore anagnostès est de 530 environ, comme le dit Krumbacher (5), il aurait été postérieur de moins d'un siècle à Eudocie. Et si l'on possédait alors à Jérusalem une très antique image de la Vierge, pourquoi l'attribuer à un médecin si la tradition n'en faisait pas un peintre? Ce peut être toutefois l'expression d'une autre tradition que suggère le texte lui-même, sur le soin que prit l'évangéliste de s'informer auprès

(1) Texte cité plus haut, p. VIII (*P. L.* XXVI, 18).

(2) Les mss. de la Peschitta ont souvent la souscription : *Perfectum est evangelium sanctum, Praedicatio Lucae quod locutus est graece in Alexandria magna;* on disait la Palestine pour Matthieu, Rome pour Marc, Éphèse pour Jean; Alexandrie la grande réclamait Luc.

(3) *Or.* XXXIII, 11; *P. G.* XXXVI, 228.

(4) Il disait dans son livre : καὶ ὅτι ἡ Εὐδοκία τῇ Πουλχερίᾳ τὴν εἰκόνα τῆς θεομήτορος ἣν ὁ ἀπόστολος Λουκᾶς καθιστόρησεν, ἐξ Ἱεροσολύμων ἀπέστειλεν (*P. G.* LXXXVI, 165).

(5) *Byzant. Litteraturgesch*, p. 291.

de la mère de Jésus. D'ailleurs saint Augustin ne savait rien de semblable lorsqu'il écrivait : *neque novimus faciem virginis Mariae* (*de Trin.* VIII, 5, 7), et l'on sait ses relations avec la Palestine.

Quant à la tradition qui fait de Luc un des soixante-douze disciples, elle n'est guère conciliable avec les termes de son Prologue, encore moins avec sa qualité de gentil. Épiphane ne semble pas y attacher beaucoup de prix, puisque Luc, dispersé avec les autres disciples, aurait été en quelque sorte ramené par saint Paul (1). C'est probablement une association d'idées dans l'esprit d'Épiphane, parce que Luc a seul mentionné les soixante-douze disciples (2). Pour les mêmes raisons, Luc n'était pas le compagnon de Cléophas à Emmaüs, comme on l'avait conjecturé dès le temps de saint Grégoire le Grand (3), parce que le récit a tout l'air d'émaner d'un témoin oculaire.

Saint Grégoire de Nazianze a rangé Luc parmi les confesseurs les plus illustres. Peut-être cependant n'entendait-il pas qu'il ait scellé son témoignage par la mort du martyre, puisque saint Jean figure en tête de sa liste, et Thècle à la fin, qui avait survécu à son martyre (4).

Gaudentius (5), vers 420, le dit positivement : *Andreas et Lucas apud Patras Achaiae civitatem consummati referuntur,* mais seulement d'après un bruit. L'Achaïe a dû rapprocher Luc d'André.

Le corps de Luc, mis au tombeau à Thèbes en Béotie, fut transporté par les ordres de Constance II dans l'église des saints Apôtres à Constantinople. C'est du moins ce que nous apprend la Passion de saint Artémius, par un certain Jean de Rhodes, M. Bidez a montré que cet auteur citait et employait l'histoire de Philostorgius, vers 425. Le passage en question lui a paru être dans ce cas. On y voit que Constance rencontra à Patras l'évêque d'Achaïe (?) qui lui apprit que le corps de saint André se trouvait à Patras et celui de Luc à Thèbes. L'empereur chargea Artémius de les faire transporter à Constantinople. Constance : ἐπύθετο πρός τινος τῶν ἐπισκόπων ὡς τὰ σώματα τῶν τοῦ χριστοῦ ἀποστόλων Ἀνδρέου καὶ Λουκᾶ ἐν

(1) *Haer.* II, 51, 11 ; *P. G.* XLI, 908. Au cinquième siècle on se préoccupa de dresser des listes des apôtres et des disciples. La liste attribuée à Dorothée de Tyr (mort au début du IVe s.) met Luc parmi les soixante-dix disciples, mais ce sont des disciples envoyés pour prêcher après la mort du Sauveur (*P. G.* XCII, 1060 ss.). On ne croyait donc pas alors que Luc ait été l'un des 72 (ou 70) choisis par Jésus et envoyés par lui ; cf. Lipsius, *Die apocryphen Apostolgeschichten*... I, p. 195 ss.

(2) On regrette de ne pouvoir attacher plus de poids à ce que dit Épiphane au même endroit que Luc a prêché surtout en Gaule.

(3) *In Job, P. L.* LXXV, 517 : *quem profecto alium, dum tam studiose tacuit, ut quidam dicunt, seipsum fuisse monstravit.*

(4) *Or. contra Jul.* I, 69, *P. G.* XXXV, 589; ce sont Jean, Pierre, Paul, Jacques Étienne, Luc, André, Thècle.

(5) *P. L.* XX, 963.

Ἀχαΐᾳ τεθαμμένα τυγχάνουσιν, Ἀνδρέου μὲν ἐν Πάτραις, Λουκᾶ δὲ ἐν Θήβαις τῆς Βοιωτίας (1).

Dans le symbolisme des quatre évangiles, Luc est représenté par le veau. Irénée (2) en voyait la raison dans le caractère sacerdotal du début, sans omettre le veau de l'enfant prodigue.

§ 3. — *La date de la composition.*

La date de la composition du troisième évangile est toujours très controversée. Elle est connexe à celle du temps où ont été composés les Actes. Personne, semble-t-il, ne nie sérieusement que les deux ouvrages n'aient le même auteur et que l'évangile ne soit le premier. Et même c'est surtout sur les Actes qu'on s'appuie pour fournir une date. Nous sommes donc contraints d'empiéter un peu sur un autre domaine, et nous voudrions le faire le moins possible, ce qui nous servira d'excuse si nous ne traitons pas la question dans toute son ampleur.

Le nom de l'auteur qui nous est connu, et sa qualité de compagnon de saint Paul, à tout le moins la déclaration du prologue de l'évangile nous imposent des bornes. Il faut insister tout d'abord sur ce point qui est essentiel.

Dans le camp dit critique on a plus d'une fois rajeuni les écrits du N. T. pour mettre en doute leur autorité. Dans certaines proportions l'effet se produirait assurément. Mais nous tenons à dire que nous ne regardons pas un certain recul comme inconciliable avec la plus exacte reproduction des faits. Combien de fois pendant la guerre n'avons-nous pas entendu dire : On saura ce qu'il en est dans vingt ou trente ans. Le temps permet d'éliminer les nouvelles fausses qui sévissent surtout parmi les contemporains, de contrôler les témoignages, d'obtenir des révélations qui paraissaient d'abord inopportunes. Il nous serait donc indifférent, par rapport à la crédibilité, que Luc ait écrit vers l'an 80, pourvu cependant qu'il ait fait son enquête auparavant, car c'est cette enquête qui importe le plus.

Or il semble que quarante ans après l'événement on ne puisse plus guère s'informer auprès de témoins qui auraient été en même temps des acteurs. Sans doute on trouverait quelques vieillards dont la mémoire serait fidèle. Mais combien seraient-ils? Les Apôtres paraissent avoir été des hommes jeunes, mais non des adolescents. C'est eux ou d'autres disciples que l'auteur du prologue dit avoir consultés. N'omettons pas de constater ce point, quelle que soit la date de la publication.

L'école de Baur, imaginant que le troisième évangile et les Actes

(1) *Die griechishen christlichen Schriftsteller : Philostorgius Kirchengeschichte,* p. 156. Leipzig, 1913.

(2) III, 11, 8.

étaient des ouvrages de conciliation entre les tendances de Pierre et celles de Paul, leur assignait une date quelconque après l'an 100. Cette opinion paraît être complètement abandonnée.

Une opinion très répandue aujourd'hui parmi les critiques indépendants, c'est que Luc a écrit vers l'an 80. Chose étrange, et qui n'est pas à l'honneur de la critique, cette date est une simple moyenne, une opinion de critiques qui ne veulent être ni trop radicaux, ni trop conservateurs; elle ne peut s'appuyer sur aucun argument; c'est dans toute la force du terme, une cote mal taillée.

Les critiques, très nombreux, qui placent la composition de Luc de 95 à 100 allèguent une raison, c'est que l'auteur des Actes a connu les *Antiquités juives* de Josèphe, composées vers l'an 94. Nous verrons que cet argument est parfaitement caduc. Pour rencontrer une autre raison, il faut descendre jusqu'au siège de Jérusalem. D'après les termes qu'il emploie, Luc aurait écrit peu avant ou peu après. C'est l'opinion de Schanz, et c'est celle qui longtemps m'a paru la plus probable. Nous y reviendrons aussi. Donc à tout le moins, si l'on admet que l'auteur est Luc, le compagnon de Paul, si l'auteur du prologue ne nous a pas trompés, il n'y a aucune raison pour descendre plus bas que les environs de l'an 70. On nous demande le temps nécessaire pour qu'on ait écrit beaucoup sur le Christ. Pour cela une trentaine d'années suffisent. Luc a fait son enquête vers ce temps au plus tard, comme nous venons de le dire. On ne voit pas pourquoi il aurait tenu son ouvrage en portefeuille.

D'ailleurs il y a des raisons positives en faveur d'une date plus haute.

Les catholiques admettent généralement que l'évangile et les Actes étaient terminés vers l'an 64, et c'est l'opinion qui nous paraît aujourd'hui la plus probable, d'une très solide probabilité.

Il faut encore reconnaître à M. Harnack le mérite d'avoir réagi, d'abord avec hésitation, puis très nettement, contre les opinions régnantes dans son milieu, si bien qu'en 1911 il avait le courage — il en fallait — de placer les deux ouvrages de Luc avant l'issue du premier procès de Paul à Rome.

La principale raison qu'il donne, c'est que l'auteur, bon écrivain et qui sait composer, n'aurait pas terminé son livre en laissant le lecteur en suspens sur la destinée de Paul, après l'avoir si vivement intéressé à des péripéties beaucoup moins graves. Tout paraissait converger vers ce point. Si l'auteur n'a pas donné satisfaction, ne fût-ce que par quelques lignes, à une curiosité bien légitime, c'est qu'il ne savait pas encore ce qui allait advenir. Il a écrit à un moment où l'apôtre avait quitté son domicile surveillé en attendant le jugement; peut-être était-il déjà dans le prétoire (1).

(1) *Neue Untersuchungen*... p. 66. C'est précisément ce que proposait au même temps M. H. Koch : *Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes*, Leipzig, 1911, p. 28.

Entendu de cette manière, l'argument pourrait facilement être retourné. Conçoit-on que Luc, si vraiment il avait conscience d'avoir provoqué l'intérêt de ses lecteurs à la cause de Paul, eût livré son livre au public précisément avant de pouvoir le satisfaire? Il serait moins étrange qu'écrivant quelques dix ans après il n'ait rien dit de l'issue d'un procès que tout le monde connaissait.

Il nous semble que Luc a dit le nécessaire en employant l'aoriste ἐνέμεινεν. Harnack y voit avec raison un changement de situation. Mais changer de prison n'était point un moment qui terminât une période, surtout à la veille d'un événement décisif comme l'acquittement ou la condamnation. Luc a discrètement indiqué l'acquittement ou plutôt une sorte de non-lieu sans les formalités d'une comparution devant un tribunal. En réalité nous n'avons jamais été bien inquiets sur l'issue du procès. Les Romains qui l'ont examiné en première instance, Félix (XXIII, 24 ss.) et Festus (XXVI, 30) non plus qu'Agrippa n'ont pas jugé le cas bien grave. Paul arrive à Rome, on le consigne chez lui, où on le laisse libre de recevoir qui il veut. Quand Luc nous dit que cela dura deux ans, il insinue qu'après cela l'Apôtre reprit sa pleine liberté. Pourquoi ne l'a-t-il pas dit? Parce que d'ordinaire (XI, 26; XVIII, 11; XIX, 8. 10; XXIV, 27) ces indications du temps de séjour précédaient d'autres histoires, et que Luc a résolu de s'en tenir là.

Peut-être ne voulait-il pas attirer l'attention sur les nouvelles manifestations de l'ardente activité de Paul. On ne l'avait sans doute élargi qu'en lui enjoignant de se tenir tranquille désormais.

Si nous ne nous trompons, cette manière de comprendre la fin des Actes donne toute sa valeur à l'argument qu'on en tire pour leur date. On ne comprendrait vraiment pas, si Luc avait écrit après le martyre de Paul, qu'il eût terminé son livre de cette façon. L'autorité romaine y paraît vraiment bénigne; elle ne fait obstacle qu'indirectement à la prédication du règne de Dieu. Le dernier mot de Luc est même ἀκωλύτως, sans empêchement. Après la persécution de Néron, pouvait-on s'exprimer de la sorte?

Il faudrait supposer que Luc préparait un second livre pour décrire ce contraste. Mais de quoi eût été fait ce livre? Les Actes avaient pour objet de porter l'évangile jusque dans la capitale des gentils; cet objet était atteint. Ni la destinée de Pierre, ni celle de Paul n'étaient le thème central. La suite de l'apostolat de Paul fut sans doute d'un intérêt passionnant. Mais les épisodes n'étaient-ils pas dans le même cadre? L'essentiel eût été de parler du martyre des deux apôtres. On ne saurait prétendre que cette mort était un échec pour le christianisme dans la pensée de Luc, qui a écrit avec tant d'enthousiasme le martyre de saint Étienne, dont il a fait le point de départ de la prédication (Act. VIII, 4). Écrivant après le martyre de Pierre et de Paul, Luc n'eût

pu, répétons-le, se dispenser de mettre ce sceau à son livre. Mais cela ne pouvait être le sujet d'un livre entier.

Au surplus si Luc avait écrit ce livre, il nous aurait été conservé. Et qu'il ait eu l'intention de l'écrire, sans pouvoir la réaliser, c'est une pure hypothèse qui ne détruit nullement la solide probabilité que nous tirons d'un fait, la manière dont se termine le livre que nous possédons.

Cette probabilité est confirmée par d'autres indices. Nous n'avons pas à discuter ici ceux dont Harnack fait état, marquant une modalité primitive de la foi chrétienne et des expressions qui la rendaient. Mais une simple lecture des Actes nous transporte dans une atmosphère sympathique à l'autorité romaine. Elle n'a pas rompu avec les chrétiens, qu'elle ignore, les confondant avec les Juifs; elle n'a pas rompu non plus avec les Juifs qu'elle ménage, et de leur côté les Juifs s'appuient sur elle pour satisfaire leur animosité contre la doctrine dont eux ne méconnaissent pas le développement. Tout le monde constate ces faits. Quelques-uns prétendent que Luc a gardé cette attitude des premiers jours par politique. Était-ce à propos, était-ce possible, lorsque la persécution et, semble-t-il, une loi formelle de Néron (1), avait mis hors la loi le christianisme? Eût-il pu, même avec un parti pris arrêté de ne pas dépasser dans le récit et les discours l'horizon du temps où il plaçait son histoire, résister au désir bien légitime de souligner par quelque réflexion l'aveuglement des Juifs, dont la perte eût été consommée?

Tout se passe dans les Actes, et ils sont terminés, comme si Luc avait écrit à la fin de la captivité de Paul, vers l'an 63 ou 64.

Il faut reconnaître néanmoins que ces arguments appartiennent à la critique interne; ils n'ont point une valeur démonstrative; les commentateurs catholiques se contentent de parler de vraisemblance, plus ou moins décisive, et c'est bien semble-t-il la pensée de la Commission biblique, d'autant qu'elle a indiqué elle-même la raison de critique interne sur laquelle elle s'appuya (2) : *Utrum, ex eo quod liber ipse, vix mentione facta biennii primae romanae Pauli captivitatis, abrupte clauditur, inferri liceat auctorem volumen alterum deperditum conscripsisse, aut conscribere intendisse, ac proinde tempus compositionis libri Actuum longe possit post eamdem captivitatem differri; vel potius iure et merito retinendum sit Lucam sub finem primae captivitatis romanae apostoli Pauli librum absolvisse? — Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.*

Deux objections ont été présentées. La première prétend que l'on voit, par l'évangile lui-même, qu'il a été écrit après la prise de Jérusalem. En effet, dit-on, l'auteur a écrit en clair ce que Marc et Matthieu disaient

(1) BATIFFOL, *L'Église naissante*, p. 31 ss.
(2) Décision du 12 juin 1913.

de la prise de Jérusalem sous des images énigmatiques; ce sont donc les événements qui l'ont éclairé. On voudra bien se reporter à l'exégèse de Lc. xxi, 20-24. On ne trouvera rien dans le texte qu'un esprit réfléchi, se fondant sur la prophétie de Jésus sur la ruine du Temple et de la ville, n'ait pu déduire de l'histoire du passé et des conjonctures du présent, plusieurs années avant la ruine. Il faut dire bien plutôt qu'écrivant après la ruine de Jérusalem, l'auteur des Actes se serait difficilement abstenu de faire parler ce grand fait, qui répandait un éclat si décisif sur la controverse de saint Paul avec les Juifs. Pourquoi n'aurait-il pas noté la réalisation de la prophétie de Jésus, comme il a fait pour celle d'Agabus (Act. xi, 28)? Loin que les deux ouvrages trahissent une date plus récente, ils ne s'expliquent bien, au contraire, que comme antérieurs au grand événement.

La critique objecte en second lieu que l'auteur a connu et utilisé l'évangile selon saint Marc, qui, d'après saint Irénée, a été écrit après la mort des saints Pierre et Paul.

Nous devons d'autant plus tenir compte de cet argument que nous avons admis dans le Commentaire de Marc ces deux prémisses, l'une de la critique, que l'auteur du troisième évangile suit Marc, l'autre d'Irénée, que Marc a été publié après la mort des Apôtres. Et nous ne pouvons toujours pas, comme l'a fait M. Harnack (1), admettre l'exégèse d'Irénée proposée par dom Chapman (2). Irénée (III, i, 1 ; en grec dans Eusèbe *H. E.* V, viii, 2) a écrit : Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν· μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν· καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο· ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. Nous traduisons, avec les gloses de dom Chapman, le lecteur n'aura qu'à en faire abstraction pour avoir une traduction excellente : « Matthieu, parmi les Hébreux, a publié aussi une écriture de l'évangile dans leur propre langue (en outre de sa prédication), Pierre et Paul prêchant l'évangile (non pas aux Juifs, mais) à Rome (sans le mettre par écrit) et fondant l'Église (dont je donnerai bientôt le témoignage, sc. iii, 3). Mais (quoiqu'ils soient morts sans avoir écrit un évangile), après leur mort (leur prédication n'a pas été perdue pour nous, car) Marc, le disciple et l'interprète de Pierre, nous a transmis lui aussi par écrit (comme Matthieu) ce qui avait été prêché par Pierre, et Luc en outre, le compagnon de (l'autre) Paul a déposé dans un livre l'évangile prêché

(1) *Neue Unters.* p. 90 ss.
(2) *Journ. of. theol. Stud.* 1905, p. 563 ss.

par cet Apôtre. Enfin Jean, le disciple du Seigneur, [qui même reposa sur sa poitrine] (1), a publié lui aussi un évangile, se trouvant en Éphèse d'Asie. » Dom Chapman veut qu'Irénée n'en sache pas plus que Papias. Mais sait-il donc si exactement ce que savait Papias? Il a certes parfaitement raison de dire que le but d'Irénée est de montrer que les évangiles, même ceux qui ont été écrits par les disciples, ont en quelque manière l'autorité des apôtres. Mais ce n'est point là une découverte. Et il est toujours permis, comme on dit vulgairement, de faire d'une pierre deux coups. A son intention principale, Irénée a joint celle de marquer l'ordre chronologique des évangiles. Cela résulte évidemment de ἔπειτα dont Chapman avoue le sens chronologique, mais non moins clairement de la place de δέ après μετά. Si l'opposition était seulement au début entre l'évangile écrit de Matthieu et l'évangile oral de Pierre et de Paul, il était inutile de nous dire que Pierre et Paul fondaient l'Église. Le génitif absolu ne doit donc pas se traduire : Matthieu a écrit, tandis que (pour : au lieu que) Pierre et Paul ont prêché, mais il indique bien une simultanéité. Qu'il ait été informé seulement par Papias ou autrement, Irénée a profité de l'occasion d'un argument dialectique pour dire ce qu'il savait de l'ordre des évangiles et des circonstances de leur composition, et c'est pour cela aussi qu'il parle d'Éphèse, point géographique parfaitement étranger à l'argument. Et quand il aurait donné ces renseignements sans le vouloir, ils découlent de son texte. S'il n'a rien dit du temps où Luc a écrit, c'est sans doute qu'il savait seulement, ne fût-ce que par l'ordre du troisième évangile, qu'il avait été écrit après celui de Marc.

Je ne puis donc regarder la tentative de dom Chapman que comme une nouvelle tentative de se débarrasser du texte d'Irénée. De ces nombreuses tentatives (2) on trouvera l'exposé dans Schanz (Comm. de Lc. et de Mt.). Celle de dom Chapman est d'ailleurs moins violente que celle du P. Cornely (3), qui accusait deux fois le traducteur latin d'Irénée de n'avoir pas compris, qui traduisait τὴν τούτων ἔξοδον par « le départ de tous les Apôtres de Palestine », et ἐξήνεγκεν par « emporter »; Matthieu, qui avait déjà composé son évangile, l'apporte avec lui! Le P. Knabenbauer avait approuvé cette exégèse (4), ajoutant seulement que le respect d'Irénée pour le martyre ne lui eût pas permis de qualifier celui des Apôtres de ἔξοδος, — alors que Pierre a donné ce nom à sa mort (II Pet. I, 15) et que Luc lui-même s'est servi de ce terme à propos de Jésus (Lc. IX, 31)!

(1) Omis par dom Chapman.

(2) Elles débutent par l'audacieuse correction de Christophorson : μετὰ τὴν τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου ἔκδοσιν Μάρκος κτλ.

(3) *Introd. spec.* III, p. 76 ss.

(4) Luc, p. 9, n. 1.

Nous avons le droit d'espérer que la tentative de dom Chapman qui du moins respecte le texte, le contexte et le sens des mots, sera la dernière et qu'on cessera de solliciter une autorité qu'il faut prendre ou rejeter telle qu'elle est.

MM. Belser et Fillion n'ont pas hésité à sacrifier Irénée, c'est une solution franche.

Ce n'est pas tout à fait, comme on pourrait le croire, le triomphe de la critique interne sur la tradition, car la tradition n'était pas unanime. Nous avons rappelé dans le Commentaire de Marc la tradition des anciens rapportée par Clément d'Alexandrie (1). Marc aurait écrit son évangile du vivant de Pierre. Il est vrai que cette même tradition mettait avant les autres les deux évangiles qui avaient des généalogies, en quoi il est difficile de la suivre. Mais les deux points pourraient être distingués.

Saint Jérôme admettait aussi que les Actes avaient été terminés vers la fin de la captivité de Paul : *Cuius historia usque ad biennium Romae commorantis Pauli pervenit, id est, usque ad quartum Neronis annum. Ex quo intelligimus, in eadem urbe librum esse compositum.* Schanz objecte que Jérôme ne parle que du lieu, non de la date (2). — Jérôme est seulement trop concis; de la date il conclut au lieu. Comment pouvait-il le faire s'il eût pu supposer que le livre avait été écrit longtemps après?

Je suis donc disposé aujourd'hui, traitant la question non plus seulement d'après ce qu'exige l'évangile de Marc, mais encore d'après ce que suggère le double ouvrage de Luc, de ne pas attacher une importance décisive à l'autorité d'Irénée. Précisément à cause de sa théorie sur le lien étroit qui unit les deux évangélistes disciples aux deux apôtres, il a peut-être jugé que les disciples n'avaient pas à écrire l'évangile pendant que les Apôtres le prêchaient. Il ne serait donc pas ici l'écho d'une tradition authentique, mais l'auteur d'une conjecture.

On pourrait concevoir ainsi l'ordre des faits, en s'éloignant le moins possible de ce grave auteur.

Incontestablement Irénée parle de la mort des deux Apôtres Pierre et Paul. Mais ce qui importait le plus pour Marc, c'était la mort de Pierre. Or on sait que d'après plusieurs savants (*Zahn*, *Harnack*, *Duchesne*), saint Pierre subit le martyre en l'an 64, lors de la persécution de Néron, tandis que saint Paul ne fut martyr qu'en 67 ou en 68. A supposer que Marc ait attendu la mort de Pierre pour donner son évangile au public, il avait sûrement pris des notes au cours de ses catéchèses, il l'avait écrit, d'après les anciens de Clément d'Alexandrie. Luc qui a sûrement

(1) Eus. H. E. VI, xiv, 5-7.
(2) De même Pirot, *Les Actes des Apôtres et la Commission biblique*, p. 103.

retrouvé Marc à Rome a pu avoir connaissance de son évangile, s'en servir pour écrire le sien, et le terminer, ainsi que les Actes, avant la persécution de Néron qui suivit l'incendie de Rome (19-28 juillet 64). Nous avons aujourd'hui le droit de dater du printemps de l'an 63 la fin de la captivité de Paul (1); nous avons donc la marge nécessaire pour cette combinaison.

On voudra bien corriger dans ce sens l'adhésion trop ferme que nous avions donnée dans le Commentaire de Marc à l'autorité de saint Irénée.

(1) BRASSAC, *Une inscription de Delphes et la chronologie de saint Paul* (*RB*, 1913. 36-53; 207-217).

CHAPITRE II

LE PLAN ET L'ESPRIT DU TROISIÈME ÉVANGILE.

Nous mettons en tête la liste des petites sections ou péricopes que nous avons séparées. Elle pourra être utile soit pour établir le plan, soit dans la question des sources.

§ 1er. — *Les péricopes.*

1 I, 1-4 Le prologue.
2 — 5-25 Annonce de la naissance du précurseur. Sa conception.
3 — 26-38 L'Annonciation.
4 — 39-56 La Visitation.
5 — 57-80 Naissance de Jean-Baptiste. Sa circoncision. Le cantique de Zacharie.
6 II, 1-20 La Nativité de Jésus.
7 — 21 La Circoncision et le nom de Jésus.
8 — 22-39 Jésus est présenté au Temple et reconnu comme le Messie.
9 — 40-52 Le recouvrement au Temple.
10 III, 1-20 Prédication de Jean-Baptiste (Mt. III, 1-12; Mc. I, 2-8). (1-6 Entrée en scène de Jean. 7-9 Prédication du Baptiste; 10-14 Avis particuliers; 15-18 Annonce du Messie; 19-20 Jean en prison).
11 — 21-22 Jésus proclamé Fils de Dieu lors de son baptême (Mc. I, 9-11; Mt. III, 13-17).
12 — 23-38 La généalogie humaine de Jésus (cf. Mt. I, 1-27).
13 IV, 1-13 La tentation (Mt. IV, 1-11; Mc. I, 12-13).
14 — 14-15 Jésus revient en Galilée (cf. Mc. I, 14a; Mt. IV, 12; Jo. IV, 1-3).
15 — 16-30 Jésus prêche à Nazareth; il est rejeté (cf. Mc. VI, 1-6; Mt. IV, 12-16; XIII, 53-58).
16 — 31-32 Prédication dans la synagogue de Capharnaüm (Mc. I, 21-22; cf. Mt. VII, 28-29).
17 — 33-37 Expulsion d'un démon (Mc. I, 23-28).
18 — 38-39 Guérison de la belle-mère de Simon (Mc. I, 29-31; Mt. VIII, 14-15).
19 — 40-41 Guérisons et exorcismes (Mc. I, 32-34; Mt. VIII, 16-17).
20 — 42-43 Attachement des foules (Mc. I, 35-38).

21 IV, 44 Prédication dans les synagogues de Galilée (cf. Mc. I, 39; Mt. IV, 23).

22 V, 1-11 Prédication, pêche miraculeuse, vocation de Simon, et avec lui de Jacques et de Jean (cf. Mc. I, 16-20; Mt. IV, 18-22).

23 — 12-16 Guérison d'un lépreux (Mc. I, 40-45; Mt. VIII, 1-4).

24 — 17-26 Pardon et guérison d'un paralytique (Mc. II, 1-12; Mt. IX, 1-8).

25 — 27-32 Vocation de Lévi. Appel des pécheurs (Mc. II, 13-17; Mt. IX, 9-13).

26 — 33-39 Question sur le jeûne. Esprit ancien et esprit nouveau (Mc. II, 18-22; Mt. IX, 14-17).

27 VI, 1-5 Première question relative au sabbat, les épis (Mc. II, 23-28; Mt. XII, 1-8).

28 — 6-11 Deuxième question sur le sabbat, la main desséchée (Mc. III, 1-6; Mt. XII, 9-14).

29 — 12-16 La vocation des douze Apôtres (Mc. III, 13-19; cf. Mt. X, 1-4).

30 — 17-19 Grand concours de peuple (Mc. III, 7-12; Mt. XII, 15; cf. Mt. IV, 24 s.).

31 — 20-26 Les béatitudes et les imprécations (cf. Mt. V, 3. 4. 6. 11. 12).

32 — 27-38 La charité de miséricorde même envers les ennemis (Mt. V, 44. 36. 40. 42; VII, 12; VII, 12; V, 46. 47. 45. 48; VII, 1. 2).

33 — 39-46 Dispositions nécessaires à l'exercice de la charité de zèle (Mt. XV, 14; X, 24. 25; VII, 3-5; XII, 32-35; VII, 16-18; VII, 21).

34 — 47-49 Conclusion pratique (Mt. VII, 24-27).

35 VII, 1-10 Le centurion de Capharnaüm (Mt. VIII, 5-13).

36 — 11-17 Après la résurrection du fils de la veuve de Naïn on acclame Jésus comme un grand prophète.

37 — 18-23 Le message du Baptiste (Mt. XI, 2-6).

38 — 24-28 Témoignage rendu par Jésus au Baptiste (Mt. XI, 7-15).

39 — 29-35 Le message de Dieu comment reçu par les Pharisiens et par les pécheurs (Mt. XI, 16-19).

40 — 36-50 La pécheresse repentante et le Pharisien.

41 VIII, 1-3 Les saintes femmes attentives à la parole de Dieu et secondant le ministère de Jésus.

42 — 4-8 La parabole du semeur (Mc. IV, 1-9; Mt. XIII, 1-9).

43 — 9-10 Le but des paraboles (Mc. IV, 10-12; Mt. XIII, 10-15).

44 — 11-15 Explication de la parabole (Mc. IV, 13-20; Mt. XIII, 18-23).

45 — 16-18 Le mystère doit être connu; se montrer digne de le bien entendre (Mc. IV, 21-25).

46 — 19-21 Les vrais parents de Jésus attentifs à la parole de Dieu (Mc. III, 31-35; Mt. XII, 46-50).

47 — 22-25 La tempête apaisée (Mc. IV, 35-41; Mt. VIII, 23-27).

48 VIII, 26-39 Le démoniaque du pays des Géraséniens (Mc. V, 1-20; Mt. VIII, 28-34).
49 — 40-56 La fille de Jaïre et l'hémorroïsse (Mc. V, 21-43; Mt. IX, 18-26).
50 IX, 1-6 Mission des Apôtres (Mc. VI, 7-13; Mt. IX, 35; X, 5-14).
51 — 7-9 Opinion d'Hérode sur Jésus (Mc. VI, 14-16; Mt. XIV, 1-2).
52 — 10-17 Retour des Apôtres et multiplication des pains (Mc. VI, 30-44; Mt. XIV, 13-21; Jo. VI, 1-13).
53 — 18-22 Confession de Pierre. Première annonce de la Passion (Mc. VIII, 27-33; Mt. XVI, 13-23).
54 — 23-27 Pour être sauvé il faut suivre Jésus (Mc. VIII, 34-38; IX, 1; Mt. XVI, 24-28; cf. Mt. X, 38.39; Lc. XIV, 27; XVII, 33; Jo. XII, 25).
55 — 28-36 La Transfiguration (Mc. IX, 2-8; Mt. XVII, 1-8).
56 — 37-43[a] Le démoniaque épileptique (Mc. IX, 14-29; Mt. XVII, 14-20).
57 — 43[b]-45 Deuxième prophétie relative à la Passion (Mc. IX, 30-32; Mt. XVII, 22. 23).
58 — 46-48 La préséance (Mc. IX, 33-37; Mt. XVIII, 1-5).
59 — 49-50 L'usage du nom de Jésus (Mc. IX, 38-41).
60 — 51-56 Mauvais accueil des Samaritains. Jésus réprouve le zèle trop ardent de Jacques et de Jean.
61 — 57-62 Vocations diverses (Mt. VIII, 19-12).
62 X, 1-20 Mission des soixante-douze disciples.
63 — 21-22 La révélation du Père et du Fils (Mt. XI, 25-27).
64 — 23-24 La révélation attendue est accordée aux disciples (cf. Mt. XIII, 16-17).
65 — 25-29 Question d'un docteur de la Loi (cf. Mc. XII, 28-34; Mt. XXII, 34-40).
66 — 30-37 La parabole du bon Samaritain.
67 — 38-42 Marthe et Marie.
68 XI, 1-4 L'oraison dominicale (cf. Mt. VI, 9-15).
69 — 5-8 L'ami importun ou la prière exaucée.
70 — 9-13 Nécessité et efficacité de la prière (Mt. VII, 7-17).
71 — 14-16 Expulsion d'un démon; impressions diverses (cf. Mt. IX, 32-34; XII, 22-24; Mc. VIII, 11; Mt. XVI, 1).
72 — 17-26 Béelzéboul vaincu (cf. Mt. XII, 25-30; Mc. III, 24-27).
73 — 27-28 Heureuse la mère de Jésus!
74 — 29-32 Pas d'autre signe que Jésus (Mt. XII, 39-42; (cf. Mt. XVI, 4; Mc. VIII, 12).
75 — 33-36 La lumière du Christ et la lumière de l'âme (cf. Mt. V, 15, VI, 22. 23; Lc. VIII, 16; Mc. IV, 21).
76 — 37-54 Jésus dénonce les Pharisiens et les docteurs de la Loi (cf. Mt. XXIII, 1-36).

77 XII, 1 Le levain des Pharisiens (Mt. XVI, 11; Mc. VIII, 15).
78 — 2-12 Instruction aux disciples en vue d'un avenir menaçant (Mt. X, 26-33; 19. 20; XII, 32; Mc. XIII, 11).
79 — 13-21 A tous : Les biens de la terre et la vie de l'âme.
80 — 22-31 Aux disciples : L'abandon au Père pour les nécessités de la vie (Mt. VI, 25-33).
81 — 32-34 La vraie richesse est dans le ciel (cf. Mt. VI, 19-21).
82 — 35-40 Veillez car l'heure est incertaine (cf. Mt. XXV, 1-13; XXIV, 43-44; Mc. XIII, 33. 35).
83 — 41-48 Surtout ceux qui ont la confiance du maître doivent veiller (cf. Mc. XIII, 33-37; Mt. XXIV, 45-51).
84 — 49-53 Pour ou contre Jésus (cf. Mt. X, 34-36).
85 — 54-59 Le temps invite à la réconciliation.
86 XIII, 1-5 Leçon à tirer des malheurs publics.
87 — 6-9 Le figuier stérile.
88 — 10-17 Guérison, un jour de sabbat, d'une femme voûtée.
89 — 18-19 Le grain de sénevé (Mt. XIII, 31-32; Mc. IV, 30-32).
90 — 20-21 Le levain (Mt. XIII, 33).
91 — 22-30 Juifs réprouvés, gentils sauvés.
92 — 31-33 Les ruses du renard Hérode et le dessein de Dieu.
93 — 34-35 Apostrophe à Jérusalem (Mt. XXIII, 37-39).
94 XIV, 1-6 Guérison d'un hydropique un jour de sabbat.
95 — 7-11 Le choix des places pour un festin.
96 — 12-14 Le choix des invités.
97 — 15-24 Parabole des invités discourtois.
98 — 25-27 Se détacher de tout et prendre la croix (cf. Mt. X, 37. 38).
99 — 28-33 Bien peser l'effort à faire. Paraboles de la construction et de la guerre.
100 — 34-35 Le sel (Mt. V, 13-16; cf. Mc. IX, 50).
101 XV, 1-2 Introduction au thème du pardon divin.
102 — 3-7 La brebis retrouvée (cf. Mt. XVIII, 12-14).
103 — 8-10 La drachme retrouvée.
104 — 11-32 La parabole de l'enfant prodigue.
105 XVI, 1-9 L'économe infidèle.
106 — 10-13 Instruction sur les richesses.
107 — 14-18 Les Pharisiens et le vrai sens de la Loi (cf. Mt. XI, 12; V, 18. 32; XIX, 9).
108 — 19-31 Le riche et le pauvre Lazare.
109 XVII, 1-2 Le scandale (cf. Mt. XVIII, 6. 7; Mc. IX, 42).
110 — 3-4 Le pardon des offenses (cf. Mt. XVIII, 15. 21. 22).
111 — 5-6 La foi (cf. Mt. XVII, 20; XXI, 21; Mc. XI, 22. 23).
112 — 7-10 Les serviteurs inutiles.
113 — 11-19 Les dix lépreux ou le Samaritain reconnaissant.

114 xvii, 20-21 La venue du règne de Dieu.
115 — 22-37 La révélation du Fils de l'homme et le jugement.
116 xviii, 1-8 Le juge et la veuve.
117 — 9-14 Le Pharisien et le publicain.
118 — 15-17 Jésus accueille des enfants (Mc. x, 13-16; cf. Mt. xix 13-15).
119 — 18-27 Danger des richesses (Mc. x, 17-27; Mt. xix, 16-26).
120 — 28-31[a] La récompense accordée à ceux qui quittent tout pour le Christ (Mc. x, 28-39; Mt. xix, 27-29).
121 — 31[b]-34 Jésus prend les douze pour les mener à Jérusalem où il doit mourir et ressusciter (Mc. x, 32-34; Mt. xx, 17-19).
122 — 35-43 Guérison d'un aveugle à Jéricho (Mc. x, 46-52; cf. Mt. xx, 29-34).
123 xix, 1-10 Zachée.
124 — 11-27 La parabole des mines (cf. Mt. xxv, 14-30).
125 — 28-40 Cortège triomphal au mont des Oliviers (Mc. xi, 1-10; Mt. xxi, 1-9).
126 — 41-44 Lamentation sur Jérusalem.
127 — 45-46 Jésus chasse les vendeurs du Temple (Mc. xi, 15-17; Mt. xxi, 12-13; cf. Jo. ii, 14-16).
128 — 47-48 Enseignement dans le Temple; les chefs et le peuple (cf. Mc. xi, 18).
129 xx, 1-8 La question des sanhédrites sur la mission de Jésus (Mc. xi, 27-33; Mt. xxi, 23-27).
130 — 9-19 Parabole allégorique des mauvais vignerons (Mc. xii, 1-12; Mt. xxi, 33-46).
131 — 20-26 Ce qui est dû à César et à Dieu (Mc. xii, 13-17; Mt. xxii, 15-22).
132 — 27-40 Question des Sadducéens sur la résurrection (Mc. xii, 18-27; Mt. xxii, 23-33).
133 — 41-44 L'origine du Messie (cf. Mc. xii, 35-37[a]; Mt. xxii, 41-46).
134 — 45-47 Agissements des scribes (Mc. xii, 37[b]-40; cf. Mt. xxiii, 1-36).
135 xxi, 1-4 L'obole de la veuve (Mc. xii, 41-44).
136 — 5-7 Prophétie sur la destruction du Temple (Mc. xiii, 1-4; Mt. xxiv, 1-2).
137 — 8-11 Temps de détresse (Mc. xiii, 5-8; Mt. xxiv, 4-8).
138 — 12-19 Persécutions contre les disciples (Mc. xiii, 9-13; cf. Mt. xxiv, 9-14; x, 17-22. 30; Lc. xii, 11-12).
139 — 20-24 La ruine de Jérusalem (Mc. xiii, 14-23; Mt. xxiv, 15-25).
140 — 25-27 L'avènement du Fils de l'homme (Mc. xiii, 24-27; Mt. xxiv, 29-30).

141 XXI, 28-33 Signes de la proximité du règne de Dieu (Mc. XIII, 28-31; Mt. XXIV, 32-35).
142 — 34-36 Avis en vue du dernier jour (cf. Mc. XIII, 33-37; Mt. XXIV, 42; Lc. XII, 41-48).
143 — 37-38 Les derniers jours de Jésus (cf. Jo. VIII, 1-2).
144 XXII, 1-2 Le complot (Mc. XIV, 1. 2; Mt. XXVI, 1-5).
145 — 3-6 La trahison de Judas (Mc. XIV, 10. 11; Mt. XXVI, 14-16).
146 — 7-14 Préparatifs pour la dernière Cène (Mc. XIV, 12-17[a]; Mt. XXVI, 17. 20).
147 — 15-18 Dernière Pâque juive (cf M. XIV, 25; Mt. XXVI, 19).
148 — 19-20 Institution de l'Eucharistie (Mc. XIV, 22-24; Mt. XXVI, 25-28; I Cor. XI, 23-25).
149 — 21-23 Annonce de la trahison (Mc. XIV, 18-21; Mt. XXVI, 21-25; Jo. XIII, 21-30).
150 — 24-27 L'autorité chrétienne est un service (cf. Mc. X, 41-45; Mt. XX, 24-28).
151 — 28-30 Récompense promise aux Apôtres (cf. Mt. XIX, 28).
152 — 31-32 Promesse faite à Simon Pierre.
153 — 33-34 Annonce du reniement de Pierre (Mc. XIV, 29-30; Mt. XXVI, 33-34; Jo. XIII, 37-38).
154 — 35-38 Les temps heureux et la grande épreuve.
155 — 39-46 L'agonie et la prière au mont des Oliviers (Mc. XIV, 26. 32-42; Mt. XXVI, 30. 36-46).
156 — 47-53 Arrestation de Jésus (Mc. XIV, 43-52; Mt. XXVI, 47-56; Jo. XVIII, 2-11).
157 — 54-62 Le triple reniement de Pierre (Mc. XIV, 66-72; Mt. XXVI, 69-75; Jo. XVIII, 16. 17. 25-27).
158 — 63-65 Scène d'outrages (Mc. XIV, 65; Mt. XXVI, 67. 68).
159 — 66-71 Jésus devant le Sanhédrin (cf. Mc. XIV, 55-64; XV, 1; Mt. XXVI, 59-66; XXVII, 1).
160 XXIII, 1-5 Première comparution devant Pilate (Mc. XV, 1-5; Mt. XXVII, 2. 11-14; Jo. XVIII, 28-38).
161 — 6-16 De Pilate à Hérode; d'Hérode à Pilate.
162 — 17-25 Barabbas plutôt que Jésus (Mc. XV, 6-15; Mt. XXVII, 15-23. 26).
163 — 26 Simon le Cyrénéen (Mc. XV, 20[b]-21; Mt. XXVII, 31[b]. 32).
164 — 27-31 Les filles de Jérusalem.
165 — 32 Les deux malfaiteurs ou larrons.
166 — 33-38 Le crucifiement (Mc. XV, 22-27; Mt. XXVII, 33-38; Jo. XIX, 17[b]-27).
167 — 39-43 Le mauvais et le bon larron (cf. Mc. XV, 32[b]; Mt. XXVII, 44).
168 — 44-46 La mort de Jésus (Mc. XV, 33-38; Mt. XXVII, 45-51).

169 XXIII, 47-49 Le centurion et les saintes femmes (Mc. XV, 39-41; Mt. XXVII, 54-56).
170 — 50-54 La sépulture (Mc. XV, 42-46; Mt. XXVII, 57-60; Jo. XIX, 38-42).
171 — 55-56 Attitude des saintes femmes (Mc. XV, 47; Mt. XXVII, 61).
172 XXIV, 1-11 Le tombeau vide. Les deux anges (cf. Mc. XVI, 1-8; Mt. XVIII, 1-10; Jo. XX, 1-18).
173 — 12 Pierre au tombeau (cf. Jo. XX, 3-10).
174 — 13-32 Jésus et les disciples d'Emmaüs.
175 — 33-35 Le retour d'Emmaüs. L'apparition à Simon.
176 — 36-43 Apparition de Jésus aux Apôtres et aux disciples (cf. Jo. XX, 19-23).
177 — 44-49 Jésus leur révèle le plan divin.
178 — 50-53 Ascension. Attitude expectante des Apôtres.

§ 2. — *Le plan.*

Le troisième évangile est, dans toute la force du terme, un évangile, c'est-à-dire l'annonce d'une bonne nouvelle (1). Cette bonne nouvelle est celle de la venue du Messie dont l'œuvre est le salut offert aux hommes. Dans les Actes, partie de Jérusalem, elle arrive après diverses péripéties jusqu'à Rome; dans l'évangile, elle descend du ciel à Jérusalem, à Nazareth, puis à Bethléem. La parole se répand ensuite dans tout le pays d'Israël, et parvient à Jérusalem, où l'œuvre du salut est consommée.

Cette marche de la parole dans les Actes a quelque chose d'irrésistible (2). Cependant Luc n'omet pas de mentionner les résistances qu'elle rencontre, en même temps que l'accueil favorable qu'on lui fait; c'est assurément un de ses traits caractéristiques, et ce qui donne à son ouvrage un intérêt psychologique si profond et si varié. Le même souci de la parole l'a amené dans l'évangile à multiplier les discours, allocutions et paraboles, en groupant les faits et les avis dans des ensembles disposés avec art.

L'évangile peut se diviser en plusieurs parties suffisamment distinctes.

PREMIÈRE PARTIE : Les récits de l'enfance, ou l'aurore du salut (1, 5-II).

DEUXIÈME PARTIE : L'investiture de Jésus (III, 1-IV, 13).

TROISIÈME PARTIE : La manifestation du Sauveur en Galilée (IV, 14-IX, 50).

QUATRIÈME PARTIE : La prédication instante du salut (IX, 51-XVIII, 30).

(1) Le mot d'εὐαγγέλιον ne se trouve pas dans Lc., mais bien εὐαγγελίζομαι.

(2) Mais non pas de triomphal; Harnack exagère en citant : *Vexilla regis prodeunt* (*Lukas...* p. 116, note 1).

CINQUIÈME PARTIE : Jésus arrive à Jérusalem et y meurt (XVIII, 31-XXIII).

SIXIÈME PARTIE : Résurrection et Ascension (XXIV).

Nous revenons sur chacune de ces parties.

I. L'AURORE DU SALUT, I-II.

Le plan suit simplement le cours des faits et les lieux principaux sont indiqués : Jérusalem, Nazareth, Bethléem; le site de la Visitation est du moins indiqué en Judée. La chronologie est fixée par les jours d'Hérode et le recensement sous Auguste. Les impressions des acteurs commencent par le doute de Zacharie, qui n'aboutit qu'à mieux manifester le dessein de Dieu, et auquel s'opposent la sympathie charitable d'Élisabeth, le tressaillement de Jean, l'empressement des bergers, la docilité à l'Esprit-Saint de Siméon et d'Anne, mais surtout et toujours la foi de Marie qui conserve tous ces souvenirs dans son cœur comme une parole à laquelle elle était attentive. Les docteurs du Temple sont dans un étonnement qui touche à l'admiration.

II. L'INVESTITURE DE JÉSUS PAR JEAN-BAPTISTE ET PAR SON PÈRE, III, 1-IV, 13.

Au moment où va commencer le grand drame, le point de départ historique est fixé solennellement, ainsi que le lieu de la première scène. Mais elle comporte des agents d'ordinaire invisibles, le Père, avec l'Esprit-Saint, qui du ciel reconnaît Jésus pour son Fils, le démon qui le tente. Le baptême et la tentation étaient le début traditionnel de l'évangile; le trait de génie de Luc fut de regarder la tentation comme une première passe d'armes (IV, 13), et surtout d'avoir placé la généalogie de Jésus, Fils de Dieu, au baptême, en la faisant remonter à Adam et par Adam à Dieu. C'était montrer en Jésus le représentant de l'humanité, dont les destinées allaient entrer dans une phase nouvelle. Luc est aussi le seul à mentionner dès ce moment (III, 19) la captivité de Jean, comme pour laisser toute la place à l'action de Jésus.

III. LA MANIFESTATION DU SAUVEUR EN GALILÉE, IV, 14-IX, 50.

Les lieux étaient indiqués par la tradition. Luc a plutôt estompé le croquis du paysage de Marc, comme nous le verrons en les comparant sur ce point. Mais il semble avoir eu une intention chronologique très marquée, non point par des indications précises de temps, mais en signalant un développement qui lui a sans doute paru plus vraisemblable. C'est ainsi qu'il distingue plusieurs périodes : Jésus seul; Jésus appelle des disciples; Choix des apôtres; Mission des apôtres.

On conviendra que c'est là une histoire parfaitement ordonnée. Mais la réalité ne suit pas toujours l'ordre logique. Qu'en est-il? Il ne peut y avoir de doute que sur le moment de la vocation des premiers disciples, que Marc et Matthieu placent tout au début.

Luc a pour lui la vraisemblance; avant qu'un docteur ait des disciples, il faut qu'il ait commencé à faire connaître sa doctrine. Mais Jésus était

au-dessus de cette loi. Et le témoignage de Jean confirme en quelque manière celui de Marc et de Matthieu. Voyons cependant ces moments l'un après l'autre.

1) *Jésus prêche seul*, IV, 14-44.

Dans ce petit ensemble, Luc se préoccupe encore du développement, et, comme pour le cas de Zacharie, la parole de Jésus est d'abord mal reçue. Il était d'ailleurs assez indiqué que Jésus prêchât d'abord dans sa patrie. Mais que l'ordre de Luc soit plutôt un ordre rationnel qu'un ordre réel, c'est ce que son texte lui-même suggère (IV, 23), puisque Jésus avait déjà attiré l'attention à Capharnaüm. L'ordre de Marc et de Matthieu est très probablement l'ordre réel.

Ce qui suit ce début est dans l'ordre de Mc. La doctrine de Jésus, l'expulsion d'un démon, la guérison de la belle-mère de Simon, plusieurs guérisons et exorcismes provoquent l'attachement des foules à ses pas.

2) *Disciples et adversaires*, V, 1-VI, 11.

La vocation de Simon-Pierre et de Jacques et Jean, puis celle de Lévi donnent à Jésus des adhérents fidèles, mais en même temps elle attire l'attention des Scribes et des Pharisiens. Cette belle opposition littéraire résulte du renvoi à ce moment des premières vocations. C'est à l'occasion des disciples que naissent les controverses sur l'accueil fait aux pécheurs, le jeûne et le sabbat. Après quoi les adversaires se demandent ce qu'ils feront du maître. Fidèle à son thème de développement psychologique, Luc ne les montre pas comme Mc. déjà décidés à s'en défaire. La guérison d'un lépreux et celle d'un paralytique ont été placées dans l'ordre de Mc. avant la vocation de Lévi.

3) *Constitution de la hiérarchie et Loi nouvelle*, VI, 12-49.

Le choix des douze apôtres et le discours qui suit forment une merveilleuse opposition : Jésus prie et choisit ses apôtres sur la montagne; il vient instruire la foule dans la plaine. Le concours de peuple devait être indiqué dans l'intervalle. Le choix des apôtres est placé au même endroit que dans Mc., qui n'a pas le discours. Il précède logiquement la promulgation d'un principe, qui sera celui d'une nouvelle société. Le discours lui-même est réduit à une introduction qui marque en traits accentués le renversement des valeurs selon les idées vulgaires et selon le nouvel idéal, puis recommande la charité de miséricorde et de zèle. C'est moins la promulgation d'une loi qui doit remplacer la loi de Moïse, que l'esquisse de la perfection nouvelle vers laquelle les hommes doivent s'élever, au-dessus de leurs préjugés égoïstes.

4) *Comment est reçue la parole de Dieu*, VII, 1-VIII, 21.

Grave question qui devait préoccuper celui qui a écrit : « Crurent tous ceux qui étaient ordonnés vers la vie éternelle » (Act. XIII, 48). Cette pensée domine toute cette section, avec des épisodes qui s'y ramènent

aisément. Le centurion est plus prompt à la foi qu'Israël, le Baptiste envoie demander ce qu'il faut penser, et Jésus dit assez clairement qu'on doit le reconnaître pour celui qu'on attendait. Sur quoi il expose les mauvaises dispositions de cette génération envers le double message, celui de Jean et le sien. La pécheresse repentante chez le Pharisien Simon justifie la sagesse de Dieu (VII, 35) et aussi les saintes femmes, auxiliatrices de la parole. Enfin la parabole du Semeur, classant les auditeurs par rapport à la parole, est l'occasion d'une vue sur les desseins de Dieu, d'une indication sur l'économie historique du mystère, et tout se termine par cette déclaration de Jésus que ses vrais parents sont ceux qui écoutent la parole et la mettent en pratique. L'épisode de la pécheresse est si fortement rattaché par les idées à ce qui précède qu'on peut douter qu'il soit à sa place chronologique. Le message du Baptiste en prison ne pouvait être renvoyé trop loin. La résurrection du fils de la veuve de Naïm ne se rattache au thème général que par l'acclamation du peuple qui salue Jésus comme un grand prophète. Il est à supposer que la tradition recueillie par Luc mettait cet épisode au même temps que celui du centurion ou du message du Baptiste.

Il est très remarquable qu'avec son souci du développement psychologique historique, Luc n'a pas fait la moindre allusion à deux époques distinctes d'enseignement : l'enseignement en paraboles succédant à un enseignement populaire en clair. C'est dès le début que les auditeurs se divisent en dociles et en indociles, et les indociles sont dès le début les chefs du peuple, tandis que le peuple se pressera toujours pour entendre celui qui lui adresse ses appels à la perfection la plus haute. Il nous avait paru, même à propos de Mc., que la période d'enthousiasme populaire, suivie d'une période de désaffection était moins fortement marquée dans les évangiles que dans les commentaires (1) : Marc indique seulement qu'à partir d'un certain moment (Mc. VI, 7), Jésus s'est consacré plus spécialement à la formation de ses disciples, et nous retrouverons cette période dans Lc.

5) *Épisodes,* VIII, 22-56. Trois épisodes : la tempête apaisée, le démoniaque du pays des Géraséniens, la résurrection de la fille de Jaïre avec la guérison de l'hémorroïsse en chemin (à la place et dans l'ordre de Mc.), forment un groupe qui met dans un haut relief la puissance de Jésus, et montrent la parole pénétrant à l'est du lac.

6) *Formation des Apôtres,* IX, 1-50.

C'est manifestement la note dominante de cette section, probablement parce qu'elle est dans l'ordre et dans la manière de Mc. Elle débute par la mission des Apôtres, et l'opinion d'Hérode sur Jésus figure ensuite pour préparer par contraste la confession de Pierre. Dans l'épisode de la

(1) *Comm. de Mc.* p. 103.

multiplication des pains, les disciples lui servent de ministres; c'est à eux que s'adressent les deux prophéties relatives à la Passion, après la Confession de Pierre. La Transfiguration est réservée à trois d'entre eux; la guérison du possédé épileptique fait constater leur échec. La dispute sur la préséance, la question sur l'emploi du nom de Jésus, sont relatives à l'action de la nouvelle hiérarchie. Il est vrai que l'allocution (IX, 23-27) sur le salut est destinée à tous, mais les apôtres devaient être les premiers à la mettre en pratique.

IV. LA PRÉDICATION INSTANTE DU SALUT, IX, 51-XVIII, 20.

On intitule souvent cette section : voyage en Pérée, ou voyage à Jérusalem. Et en effet il a plu à Luc de montrer à l'horizon Jérusalem et la Passion (IX, 51); mais deux fois encore il indique la direction de Jérusalem (XIII, 22; XVII, 11), en attendant une quatrième fois (XVIII, 31), qui sera la bonne, puisqu'on y arrivait. Avait-il donc en vue deux ou trois voyages? Et en effet, à un certain moment nous sommes en Samarie, puis dans les terres d'Hérode (XIII, 31), puis nous allons à Jérusalem par la Samarie, comme au début, et même le long de la Galilée (XVII, 11)! D'autre part on peut objecter au multiple voyage une raison très grave, c'est que l'itinéraire dès le début est en vue de la Passion. Pourtant Luc a dû se rendre compte de ce qu'il faisait. Il faut donc qu'il ait été amené par les circonstances traditionnelles à distinguer des voyages, sans vouloir les préciser, soit à défaut de renseignements exacts, soit parce que, comme historien, il entendait mettre toute cette section sous le signe de Jérusalem et de la Passion. Après avoir confié aux Apôtres la vraie notion du devoir qu'il avait à remplir, Jésus marchait vers son but.

Mais si cette orientation du ministère de Jésus n'est pas sans émouvoir, si elle donne à tout l'enseignement quelque chose de plus pathétique et de plus pressant, il faut avouer qu'elle offre un médiocre appui pour fixer l'enchaînement des faits ou leurs modalités historiques.

En vain cherche-t-on, dans ces pages, à savoir où on est; on sait seulement qu'on est toujours dans le pays d'Israël, puisque rien n'indique qu'on en soit sorti. Aucune indication de lieu, hors celles que nous avons dites. La scène est toujours simplement quelque part.

La physionomie des acteurs n'est pas moins différente dans cette section. C'est au début, comme pour la géographie, que nous trouvons un trait précis. Jacques et Jean sont nommés et parlent (IX, 51-56). Pierre ne le sera qu'une fois pour une question (XII, 41), sauf à revenir sur la fin dans le contexte de Mc. (Lc. XVIII, 28). Les apôtres sont nommés une fois (XVII, 5), mais le pire, c'est qu'ils ne font plus rien. En Galilée on était en plaine ou en montagne, sur la terre ou sur l'eau, et les disciples familiers allaient à la pêche, se disputaient, mangeaient, ne comprenaient pas, questionnaient, même dans Luc, quoique moins que

dans Marc. Simon, surtout, intervenait volontiers, sous le nom de Pierre (v, 6; vi, 14; viii, 45.51; ix, 20.28.32), ou sous celui de Simon (v, 3.4. 5.8.10; vi, 14). Ils ne seront pas moins vivants dans la partie qui suivra celle-ci. Ici, ils ne sont guère que des figurants muets (notez cependant xi, 1; xviii, 5). La foule elle-même est inerte, sauf la brave femme qui glorifie la Mère de Jésus (xi, 28 s.).

Ce n'est pas que cette section ne contienne des beautés splendides, les chefs-d'œuvre de Luc, presque toutes ses paraboles et les plus belles de toutes. C'est donc que l'enseignement a pris la meilleure part. Jésus est suffisamment manifesté au monde par ses miracles (1), il reste à entendre ses paroles les plus utiles au salut. Il est vraisemblable que Luc a eu cette pensée. Mais s'étant montré aussi indifférent à ce qui est caractéristique de l'action et de la vie, nous a-t-il disposés à croire qu'il a rangé ces précieuses paroles dans l'ordre chronologique? Peut-être a-t-il pensé que toutes se rapportaient à une seconde phase du ministère, mais sont-elles entre elles dans un ordre chronologique rigoureux? Il semble bien que non.

Il est facile, en effet, de constater que plusieurs paroles et même plusieurs faits sont rangés par groupes. Or s'il est assez vraisemblable que Jésus ait donné plusieurs enseignements sur le même sujet par exemple sur la prière, et au moyen de paraboles allant deux par deux, il est peu vraisemblable que les trois seules vocations se soient présentées à la suite (ix, 57-62). Il est possible cependant que des sujets un peu différents aient été réellement rapprochés par la circonstance fortuite d'un banquet (xiv, 1-24), et que certains épisodes, sans lien logique avec le contexte, aient apparu dans la réalité au même moment que dans le récit.

C'est avec ces réserves qu'on peut distinguer les groupes de cette partie, sans essayer de les ranger sous des rubriques plus générales, et sans affirmer que ces groupes représentent un ordre chronologique.

1) *Le règne de Dieu promulgué,* ix, 51-x, 24.

Luc débute cette fois encore par l'opposition que font les hommes. Ici c'est le mauvais accueil d'un village samaritain. Jésus ne veut pas punir ce refus par un prodige. Il n'en organisera pas moins la promulgation décisive du règne. Les vocations sont assez logiquement placées dans ce contexte, mais la situation les requérait aussi. La mission des soixante-douze est suivie, comme celle des Apôtres, d'une révélation importante sur la défaite de Satan et sur le Fils.

2) *Épisodes :* x, 25-42. Question d'un scribe et réponse sur la loi de charité, parabole du bon Samaritain, Marthe et Marie. Deux scènes pro-

(1) Cette section en contient encore quatre : xi, 14; xiii, 10 ss.; xiv, 4; xviii, 11 ss., mais Lc. ne mentionne plus ces nombreux miracles qui attiraient les foules.

bablement groupées par la proximité des lieux et la suite chronologique.

3) *La prière de la nouvelle communauté et l'efficacité de la prière,* XI, 1-13.

L'unité de thème est visible. En plaçant à une date relativement tardive l'oraison dominicale, qui était la prière liturgique de la communauté, Luc a sûrement pour lui la vraisemblance.

4) *Il y a des signes suffisants pour les âmes droites,* XI, 14-36, *quoiqu'ils soient rejetés par les autres,* XI, 37-54. Tout se réfère ici à l'acceptation ou plutôt au refus de l'appel de Dieu. Au début, quelques-uns soupçonnent l'action de Béelzéboul; à la fin, c'est la menace aux descendants de ceux qui ont tué les prophètes qui donne sa portée à la dénonciation des Pharisiens et des Scribes. C'est donc un rapprochement d'idées qui a mis en contact deux épisodes si éloignés l'un de l'autre dans Mt. (XII, 22-37, XXIII, 1-36). Très logiquement, Luc, n'ayant pas fixé la scène à Jérusalem, s'abstient cette fois de faire interpeller la ville par Jésus. Mais tout s'explique mieux en présence de la ville, et peut-être en était-on tout près. C'est ce que suggèrent les épisodes précédents : La parabole du bon Samaritain, l'épisode de Marthe et Marie, même le *Pater* qu'une tradition fort ancienne place au mont des Oliviers.

La louange de la mère de Jésus (XI, 27 s.) pourrait être un épisode appelé par le lieu et le temps; mais il marque bien aussi le plus haut point de fidélité à recevoir la parole. A la fin (XI, 33 s.) Luc note un progrès dans la haine des Scribes et des Pharisiens.

5) *Sermon sur le salut,* XII, 1-59.

Ce sermon n'est pas moins important que le premier. Tout roule sur le salut, auquel il faut tout sacrifier, sur le détachement des biens de la terre, le prix unique de l'âme, la nécessité de veiller, avec une conclusion véhémente sur l'option qui va être imposée à tous. Cependant Luc a presque alterné entre les disciples et la foule comme auditoire, et noté un épisode (32-34) qui forme une transition.

6) *Destinées historiques du règne de Dieu, réprobation d'Israël,* XIII, 1-35.

Le sermon sur le salut s'adressait à chaque âme. Vers la fin cependant, il faisait une place aux circonstances pour inviter plus instamment à la pénitence. C'est le sujet de tout ce groupe. Israël est invité à se convertir, mais il refuse, et tout se termine par l'imprécation à Jérusalem. L'épisode de la femme voûtée fait ressortir la mauvaise foi des chefs d'Israël. Les deux paraboles du grain de senevé et du levain montrent que le règne de Dieu se développera malgré l'opposition. L'imprécation à Jérusalem est très naturelle dans ce thème, mais plus naturelle encore en face de la ville (Mt.). Or cette fois on est dans le pays soumis à Hérode. Il semble donc que Luc n'a fait qu'une soudure littéraire sur le nom de Jérusalem (XIII, 33 et 34), sans situer cette parole selon le lieu et le

temps, d'autant qu'il se réservait de donner une lamentation sur Jérusalem (XIX, 41).

7) *Épisode du festin,* XIV, 1-24. L'ordre des faits est arrangé avec une parfaite vraisemblance; l'hydropique ayant été guéri dans un festin, cette circonstance a pu amener la leçon sur le choix des places et des invités, ainsi que la parabole des invités discourtois. Mais l'arrangement pourrait aussi bien être ordonné par l'affinité des matières.

8) *Qualités requises des disciples : résolution, prudence surnaturelle, persévérance,* XIV, 25-35.

9) *Bonté de Dieu pour les pécheurs,* XV, 1-32.

10) *Usage des richesses,* XVI, 1-31.

11) *Avis divers : le scandale, le pardon des offenses, la foi, l'humilité.* On dirait que Luc a réuni ici des paroles qui seraient rentrées malaisément dans le contexte d'un grand discours.

12) *Épisode des dix lépreux,* XVII, 11-19. Le samaritain reconnaissant est placé très naturellement sur la route de Jérusalem par la Samarie, sans rien de plus précis. Et cet arrangement est peut-être d'après un souvenir, peut-être d'après le nom de Samaritain. Les bonnes dispositions de cet étranger préludent bien à ce qui suit.

13) *Les hommes et le jugement,* XVII, 20-37. Les Pharisiens questionnent sur le règne de Dieu tel qu'ils le comprennent. Jésus répond que le règne historique est déjà commencé, puis il élève leur pensée vers le jugement de l'humanité tout entière, sans distinction de nations. Ce discours a parfaitement sa raison d'être en lui-même, comme distinct de l'admonition eschatologique aux disciples familiers (XXI, 5 ss.).

14) *Recours à Dieu et comment,* XVIII, 1-14. C'est l'idée de prière qui groupe le juge et la veuve avec le Pharisien et le publicain. Mais si l'on entend bien la parabole de la veuve, on lui trouve plus d'affinité avec la petite section précédente qu'avec le thème général de la prière (XI, 1-13).

15) *Épisodes des enfants et du riche,* XVIII, 15-30.

Tout est relatif à l'entrée dans le royaume de Dieu. D'ailleurs nous rentrons ici dans l'ordre de Marc.

V. Jésus arrive a Jérusalem et y meurt, XVIII, 31-XXIII.

Il y a quatre groupes bien distincts.

1) *L'arrivée à Jérusalem,* XVIII, 31-XIX, 44.

Le point de départ est avant Jéricho. Tout se présente dans un ordre très vraisemblable, y compris la guérison de l'aveugle à l'entrée. On peut seulement se demander si la grande parabole (XIX, 11-27) répond bien à son introduction historique. Il faudrait le nier, si cette parabole était celle des talents (Mt. XXV, 14-30), mais c'est celle des mines, qui suppose en effet un retard dans l'avènement du règne de Dieu.

2) *La lutte avec les docteurs et les chefs d'Israël,* XIX, 45-XX.

Tout est dans un ordre vraisemblable. Le zèle de Jésus commence la lutte ; il expulse les vendeurs du Temple ; désormais sa perte est décidée. Tout se suit dans l'ordre de Mc., même l'épisode du liard de la veuve, XXI, 1-4.

3) *La prophétie sur la ruine du Temple et la grande admonition aux disciples en vue de la ruine de Jérusalem et du jugement,* XXI, 5-38.

4) *La Passion,* XXII-XXIII.

Tout est bien lié et ordonné. Le complot précède la trahison ; la pâque juive précède l'institution de l'Eucharistie ; l'annonce de la trahison de Judas précède les entretiens intimes de la Cène.

La scène d'outrages après l'arrestation n'est pas moins vraisemblable, mais fut-elle la seule? On le croirait à ne lire que Luc, qui n'aime pas à répéter des faits analogues. Une seule comparution devant le Sanhédrin paraissait tout ce qu'exigeait un procès criminel. La comparution de Jésus devant Hérode avait été préparée de longue main (IX, 7-9), et de même les deux larrons sont introduits (XXIII, 32) avant de prendre part à l'action (XXIII, 39-43), les saintes femmes préparent les aromates dont elles auront à se servir (XXIII, 55 s.).

Il n'y a dans tout cela aucun indice d'invention purement littéraire. Il n'est pas interdit de bien composer une histoire vraie. Mais il y a aussi l'ordre et le contenu de Mc. et de Mt. qu'on ne peut négliger pour le tableau des faits.

VI. Résurrection et Ascension, XXIV.

C'est ici que Luc nous instruit le plus fortement de ne pas attacher trop d'importance aux apparences chronologiques de son récit. Qui ne croirait qu'il a voulu placer l'Ascension au soir de la résurrection, s'il ne s'était lui-même expliqué dans les Actes? Et si l'on traitait son cadre comme rigide, où trouverait-on à y placer les apparitions en Galilée dont parlent Matthieu et Jean?

Avant de le regarder comme un historien qui met les faits bout à bout dans l'ordre chronologique, et bien résolu à n'en omettre aucun, il faudrait avoir réussi à réduire selon ce canon toute cette analyse de son livre, en le comparant de plus aux autres évangélistes. Manifestement dans sa notion d'écrire avec ordre il inclut le développement vraisemblable des faits, tel que l'historien doit le conclure des renseignements qu'il a recueillis. Et l'historien qui compose de la sorte aboutira peut-être à un arrangement moins près de la réalité que l'humble chroniqueur qui met tout à la suite. Mais peut-être donnera-t-il une image plus exacte, comme lorsque Luc s'y prend à quatre fois pour montrer la haine des Scribes aboutissant à une condamnation à mort *in petto* (VI, 11 ; XI, 54 ; XIX, 47 ; XX, 19).

Mais il suffit ici d'avoir constaté ce que suggère le plan de Luc à qui veut se rendre compte de sa méthode d'écrire l'histoire.

§ 3. — *L'esprit du troisième évangile.*

Paul annonçait aux Gentils qu'ils seraient sauvés en croyant en Jésus-Christ, Fils de Dieu, mort pour eux, comme pour tous les hommes, quoiqu'il fût l'héritier des promesses faites aux ancêtres des Juifs. Qui était ce Jésus, qu'on nommait aussi le Christ? Où était-il né, quelle fut sa vie, sa doctrine, sa mort; est-on sûr de ne pas se tromper en le nommant Sauveur et Seigneur?

Ce sont des questions que Luc entendit souvent poser au cours des missions de l'Apôtre, et il y a répondu par l'évangile adressé à Théophile. Les Écritures juives sont connues, on peut les lire en grec. Mais, quand on ne les connaîtrait pas, on peut reconnaître par les faits celui qu'elles avaient annoncé. C'est toujours la Parole de Dieu qui retentit parmi les hommes, avec des titres assez assurés pour qu'on ne se trompe pas en y ajoutant foi.

Cette parole, par le ministère de l'ange Gabriel, a d'abord été entendue dans le Temple, pour assurer la continuité de l'œuvre de Dieu, puis à Nazareth, en Galilée, parce que désormais elle inaugurait une phase nouvelle. Elle est autorisée par l'origine surnaturelle de Jésus, pour ceux qui savent ce secret, pour tous par ses miracles, par l'effet qu'ont produit sa personne et sa doctrine sur Lévi, sur la pécheresse, sur Zachée, sur ses Apôtres et ses disciples, par le succès de la prédication du règne de Dieu, qui signifiait la fin du règne de Satan. Si l'œuvre du Maître a paru échouer, et sur la croix, ce fut par l'opposition des chefs du judaïsme, mais ils ont en somme servi les desseins de Dieu, car il fallait que le Christ mourût avant d'entrer dans sa gloire. Pourquoi? Tous les disciples de Paul le savaient.

Le Fils de Dieu était venu pour sauver les hommes du péché, il les avait aimés et s'était livré pour eux (Gal. II, 20).

Le troisième évangile pourrait aussi bien se résumer dans ce mot : Jésus-Christ est le Sauveur des hommes.

Cette idée d'un homme Sauveur était alors très répandue. Ce n'est que depuis vingt ans à peine que nous pouvons comprendre comment le début de l'évangile de Luc est une réponse aux préoccupations officielles des hommes, comme la naissance du Sauveur fut une réponse divine à leurs aspirations plus intimes vers le salut.

En l'an 9 avant J.-C., le proconsul Paulus Fabius Maximus proposait aux Grecs d'Asie de commencer l'année le jour de la naissance d'Auguste (1) :

(1) Traduction de M. J. Rouffiac, dans *Recherches sur les caractères du grec dans le Nouveau Testament d'après les inscriptions de Priène*, p. 69-73. L'inscription publiée pour la première fois en 1899 est dans Dittenberger, *Or.* n° 458.

« (L'anniversaire d'Auguste) a donné un autre aspect au monde entier, dont la ruine eût été proche, si ce bonheur commun de tous les hommes, César, n'était pas né. Aussi chacun peut-il considérer avec raison cet événement comme l'origine de sa vie et de son existence (1), comme le temps à partir duquel on ne doit plus regretter d'être né. Aucun autre jour n'eut une plus heureuse occasion de bien pour la société et pour l'individu que celui-ci, heureux entre tous... »

Et les Grecs de répondre :

« La Providence qui règle le cours de notre vie a fait preuve d'attentions et de bonté et a pourvu au bien le plus parfait pour la vie en produisant l'empereur, qu'elle a rempli de vertu, pour en faire un bienfaiteur de l'humanité... Non seulement (César) a dépassé les précédents bienfaiteurs de l'humanité, mais encore il ne laisse à ceux de l'avenir aucun espoir de l'emporter sur lui. Le jour naissance du dieu a été pour le monde le commencement des bonnes nouvelles qu'il apportait. »

Ni Luc ni Théophile n'ont dû ignorer ce décret, publié dans les principales villes d'Asie Mineure. Avec quelle tranquille assurance de foi Luc oppose son évangile à celui de l'Empire, et la joie des bergers à l'enthousiasme officiel des maîtres du monde ! Ce n'est pas non plus sans dessein qu'il a mis le grand nom d'Auguste à la première ligne du récit de la Nativité. Aucune ironie. Mais l'expression très calme et presque indifférente d'une foi qui met chaque chose à sa place, et réduit les desseins de César à coopérer à ceux de Dieu.

Et si les Grecs, selon les tendances généreuses de leur philosophie, associaient tous les hommes au bienfait de la naissance d'Auguste, on savait bien que les barbares qui habitaient au delà du Rhin, du Danube, de l'Euphrate, ne gardaient la paix qu'en frémissant, étant assez avertis que César ne serait jamais pour eux qu'un ennemi impitoyable. Luc annonce la paix à tous les hommes, et fait remonter les origines humaines de Jésus au premier homme, comme pour dire que tous ont droit au salut qu'il est venu apporter, pourvu qu'ils veuillent l'accueillir.

C'est ce qu'on nomme l'universalisme de l'évangile de Luc. S'il y avait un privilège, il semble d'abord qu'il sera au profit des pécheurs, tant est pénétrant l'appel de la miséricorde. C'est dans cet évangile que l'on trouve, comme dans Marc et dans Matthieu, la vocation de Lévi, la bonté de Jésus pour les publicains et les pécheurs, mais il contient encore le pardon accordé à la pécheresse, la parabole de la drachme perdue et de l'enfant prodigue, la conversion de Zachée et du bon larron, et, ce qui est plus touchant encore que les larmes du repentir, la joie profonde et exu-

(1) ἀρχῆν τοῦ βίου καὶ τῆς ζωῆς γεγονέναι. βίος est l'existence matérielle, ζωή la plénitude de vie qui rend l'existence digne d'être vécue.

bérante de celui qui pardonne, le mouvement des entrailles paternelles, étonnante révélation du cœur de Dieu, qui a ramené tant d'âmes.

Là-dessus Renan a une parole méchante : « L'offre d'un pardon facile a toujours été le principal moyen de succès des religions. » Et pour les badauds : « L'homme même le plus coupable, dit Bhagevat, s'il vient à m'adorer et à tourner vers moi tout son culte, doit être cru bon (1). » Aujourd'hui on ne va pas jusque dans les Indes, on dit que la religion de Jésus a réussi parce qu'elle a été présentée par Paul comme une religion de salut, à la façon des mystères. Mais qu'y a-t-il de mystérieux dans l'appel de Dieu, dans le cri de détresse du prodigue, dans l'amour repentant de la pécheresse? Et il se trouve que cet évangile de pardon est aussi le plus exigeant, on dirait presque le plus dur, et il faut le dire, le plus dur à l'égoïsme des jouisseurs. Comme Paul, Luc connaissait l'entraînement sensuel qui entraînait le monde antique à méconnaître en l'homme l'image de Dieu. Il suffirait d'une conversion sincère pour restaurer cette image, de la force d'en haut pour fortifier des êtres de faiblesse, qui peut-être ne demandaient qu'un objet divin à leur amour car ils aimaient à aimer, comme Augustin, comme la pécheresse.

Mais le monde antique avait une autre tare, l'avarice qui endurcit le cœur. Aucun évangile n'a inculqué plus nettement, plus fortement, aux riches leur devoir envers les pauvres. Et cependant il n'appelle pas les misérables à la révolte. C'est un moyen de succès dont ne se prive pas la religion nouvelle qu'on prêche de nos jours. Aucun signe d'impatience chez les disciples, aucune tentative de renverser les situations. Elles seront changées, il est vrai, mais seulement dans le règne de Dieu. En attendant, avis aux riches de se faire des amis parmi ces préférés de Dieu! Qu'on relise les textes! La possession des biens de la terre n'est pas condamnée, mais, comme tout ce qui est de l'homme, elle n'a de raison d'être définitive qu'en vue de la vie éternelle. C'en est assez pour guérir les maux dont souffrait la société païenne, pour prévenir cette destruction du monde que craignait le Proconsul d'Asie, non sans raison, s'il est vrai que la société ne peut avoir la paix dans le déchaînement des convoitises.

L'évangile du renoncement est aussi celui de la prière, car la vie nouvelle est la vie dans l'Esprit de Dieu, qu'on ne peut obtenir que par la prière.

Jésus a donné l'exemple. Ce trait essentiel ne pouvait être omis par Marc ni par Matthieu. Dans les trois synoptiques, Jésus a prié à Gethsémani; dans Mc. (VI, 46) et dans Mt., (XIV, 23) il a prié après la première multiplication des pains; dans Mc. (I, 35) seul, à Capharnaüm après avoir guéri les foules. Mais Luc parle seul de la prière du Christ dans huit cir-

(1) *Les évangiles,* 2e éd., p. 268.

constances. Il prie au Baptême (III, 21); après le premier enthousiasme, il se retire dans le désert pour prier (V, 16); il prie avant de choisir ses apôtres, longue nuit de prière (VI, 12); avant la confession de Pierre (IX, 18) pour lequel il a prié spécialement (XXII, 32); il priait lorsque eut lieu la Transfiguration (IX, 29); c'est sa prière qui a inspiré aux disciples le désir d'avoir une prière enseignée par lui (XI, 1); il a prié pour ses bourreaux sur la Croix, et c'était une prière que de remettre son esprit entre les mains de son Père (XXIII, 34, 46).

Aussi Jésus a-t-il recommandé très souvent la prière à ses disciples, une prière instante comme celle de l'ami importun (XI, 5-13) ou de la veuve qui lasse l'indifférence du juge (XVIII, 1-8), une prière qui a pour objet d'obtenir l'Esprit-Saint (XI, 13), une prière de tous les temps (XXI, 36), une prière qui soit une prière, et non pas une manifestation de suffisance, celle du publicain qui crie miséricorde, et non l'exposé du Pharisien, content de lui (XVIII, 11-13).

Ce n'est pas d'ailleurs que l'homme doive se tenir toujours courbé devant Dieu, ne songeant qu'à sa misère, et, par là-même, bornant ses pensées à son intérêt. La prière qui demande est inspirée à chacun par ses besoins.

C'est surtout l'Église qui a la fonction de rendre gloire à Dieu. Le troisième évangile lui a fourni ses cantiques : le *Gloria in excelsis* à la messe, le *Magnificat* aux Vêpres, le *Nunc dimittis* aux Complies. Le *Benedictus*, aux premières lueurs de l'aurore, salue celui qui est *Oriens ex alto*. Cette apparition radieuse du Sauveur fait luire dans tous les cœurs la reconnaissance après la joie. Parmi les termes favoris de Luc nous relèverons cette sainte joie, louer Dieu, bénir Dieu, glorifier Dieu, dont le nom revient si souvent (1).

Et il se trouve encore que cet évangile si tendre aux pécheurs est aussi l'inspirateur de la pureté. L'huile embaumée de la pécheresse, si salutaire pour nos plaies, pénètre moins que le parfum virginal qui a entraîné tant d'âmes à la suite de Marie. Le Fils de Dieu est tellement nôtre, si semblable à nous, si mêlé à notre chair et à notre sang, que quelques-uns auraient jugé plus digne de son cœur compatissant qu'il fût entré dans le monde comme tous les hommes. Mais, sans parler des convenances de l'Incarnation (2), il venait pour enseigner à tout sacrifier pour le succès du règne de Dieu. Le mariage n'éloigne pas de Dieu, et des époux chrétiens savent l'aimer de toutes leurs forces, de toute leur âme, de tout leur esprit, ce qui est toute la perfection. Pourtant ne fallait-il pas donner l'estime d'une vertu triomphant d'un instinct

(1) D'après Hawkins, « Dieu » est nommé 52 fois dans Mt., 47 fois dans Mc., 122 fois dans Lc. (*Hor. Syn.*, p. 24, note 1).

(2) S. THOMAS, *Somme*, III, XXVIII, 1.

légitime, mais souvent mobile de tant de fautes et de crimes, qui s'était érigé en maître du monde, qui se dressait presque sur les autels comme le Dieu véritable de l'humanité? Ces mots ont l'air d'une phrase, mais, à tout prendre, le vague en est mieux à propos ici qu'un catalogue de vices qu'il ne serait que trop aisé de dresser. La virginité de Marie a été l'exemple qui a inspiré à tant d'âmes le propos de virginité, non pour se classer dans l'estime publique, mais pour offrir à Dieu un sacrifice qui augmentât au cœur la charité, surtout en faveur du prochain. On voit, dans le troisième évangile, cette virginité associer sa grâce à celle de la maternité, la famille sanctifiée, l'autorité des parents forte et douce; l'éducation s'achève dans une atmosphère divine.

C'est par une conséquence très naturelle que la femme chrétienne devait reprendre ou plutôt conquérir son rang, et Luc en donne le pressentiment par la part exceptionnelle qu'il fait aux femmes. C'est lui, et comme pour faire escorte à Marie, qui nous a fait connaître Élisabeth, mère de Jean-Baptiste, avec sa foi, son humilité, son accueil aimable, son esprit prophétique; Anne, consacrée à Dieu et prophétesse; la veuve de Naïm, mère désolée et consolée; la pécheresse qui a tant aimé; les femmes qui prenaient soin de Jésus et de ses Apôtres; Marthe, la bonne hôtesse, et Marie attentive à la parole de Dieu; la courageuse femme qui rend hommage à la Mère de Jésus; les filles de Jérusalem, vaillantes à témoigner leur compassion; les femmes de Galilée, déjà connues de Marc sous la Croix, mais devenues des évangélistes.

En lisant cet évangile de miséricorde, mais de pénitence, de renoncement sévère, mais en vue de la charité, ces miracles inspirés par la bonté, cette indulgence pour le péché qui n'était point complaisance, mais don divin de sanctification, en apprenant à connaître comment une vierge très pure, mère très tendre, avait enfanté le Fils de Dieu, et qu'il avait consenti à souffrir pour ramener les hommes à son Père, le noble Théophile apercevait les raisons de la transformation morale qui s'opérait sous ses yeux, qui avait sans doute commencé dans son cœur, et il dut les estimer bonnes et solides : le monde possédait un Sauveur.

CHAPITRE III

LES SOURCES DU TROISIÈME ÉVANGILE.

§ 1er. — *Saint Luc et saint Marc.*

Luc a connu l'évangile de Marc, et il l'a suivi d'assez près dans un grand nombre de pages.

Cette position ne paraît pas certaine à plusieurs personnes, même compétentes. Plummer ne se prononce pas. M. Lévesque admet que Luc a connu la catéchèse romaine de Marc, « mais que saint Luc se soit directement servi du second évangile comme source pour la composition de son œuvre, c'est plus que douteux » (1).

D'autres, à la suite de B. Weiss — et c'est l'opinion la plus commune parmi les critiques indépendants — admettent sans hésiter que Luc s'est servi d'un Marc écrit, mais qui n'est pas celui que nous possédons.

Or c'est bien de ce dernier que nous entendons parler. La connaissance par Luc de la catéchèse de Pierre telle que Marc l'a recueillie est indiscutable; c'est un minimum qu'il faudra retenir de la discussion qui va suivre. Mais nous pensons que la dépendance est littéraire et relative à notre deuxième évangile, tel qu'il est. C'est dire que nous ne regardons pas la dépendance comme une servitude, car, à se guider d'après Luc seul, on risquerait d'aboutir à un Marc très différent. Luc a connu Marc, et il l'a suivi comme un excellent guide, mais il avait son but à lui. Il ne se proposait pas de faire une mosaïque de tous les enseignements qu'il pourrait recueillir, de vive voix et par écrit. Il lui est donc arrivé, d'abord, et cela va de soi, d'ajouter beaucoup à Marc. D'autre part il n'a pas tout pris, et même il a transposé. Malgré tout, la ressemblance est assez étroite pour qu'on soit obligé de conclure qu'il a eu Marc sous les yeux et qu'il s'en est servi. Encore une fois, l'unité de Marc se prouve par elle-même; c'est par l'étude de Marc que nous avons acquis la conviction que son ouvrage est d'un seul jet, sauf la finale canonique (xvi, 9-10), dont il ne sera jamais question dans ce chapitre. Nous n'aurons pas recours, pour échapper aux objections, à l'hypothèse d'un proto-Marc. Mais aussi notre position n'aura de la sorte rien de suspect au sens catholique.

(1) *Nos quatre évangiles,* 1917, p. 50, note 3.

Aucun catholique ne refuse d'admettre que Jean a connu les synoptiques et qu'il s'est cru permis d'omettre, de transposer et d'ajouter. Pourquoi Luc n'aurait-il pas agi de la sorte par rapport à Marc? La tradition est moralement unanime à assigner le troisième rang dans l'ordre du temps à son évangile. Il a donc pu consulter celui de Marc qui est le second.

On nous permettra d'insister à cause de l'importance de la question. De toute façon, nous l'avons dit déjà, la comparaison de Lc. avec Mc. est la meilleure manière de les comprendre tous deux.

Aussi bien nous n'avons pas dit que Luc dépende absolument de Mc., même dans les passages où ils se rencontrent. Mais son indépendance dans certains cas n'est pas une raison pour nier la dépendance dans d'autres. Pour se rendre compte du double phénomène, il faut étudier séparément et d'abord les cas les plus clairs, ou ce que nous nommerons les sections marciennes.

SECTIONS MARCIENNES.

Nous argumentons de trois ordres de faits : la suite des péricopes, les ressemblances de style, les doublets.

I. *La suite des péricopes.*

Nous laissons naturellement de côté les récits de l'enfance (Lc. I-II) et les parties spéciales à Lc. (VII, 1-VIII, 3 et IX, 51-XVIII, 14). Nous reconnaissons qu'il serait difficile d'établir une dépendance pour la section de l'investiture (III-IV, 30) et pour celle de la Passion et de la Résurrection (XXII-XXIV). Nous reviendrons sur ces points, mais après avoir étudié les sections marciennes.

Première section marcienne : Lc. IV, 31-VI, 19, d'après Mc. I, 21-III, 12.

Nous avons là une série de quinze péricopes, dans lesquelles Luc suit bout à bout l'ordre de Marc, et nous devons ajouter déjà, sans omettre une seule péricope et même une seule idée de quelque signification (1). Si l'on applique ici les critères ordinaires, on peut dire que cela suffit, et que déjà la question est tranchée. On ne connaît pas de tradition orale qui ait réalisé cet accord (2). Il est vrai qu'il y a, avant cette section, une anticipation, la prédication de Jésus à Nazareth (IV, 16-30), et que la vocation des Apôtres est renvoyée à V, 1-11; les deux cas sans doute pour suivre une évolution plus normale. Si l'on veut se rendre compte de la portée de ce fait, il faut se rappeler l'ordre de Mt. : Vocation des

(1) Nous étudierons plus loin (p. LXX ss.) les cas d'accord de Lc. et de Mt. contre Mc.

(2) Qu'un professeur interroge ses élèves. Tous lui réciteront les épisodes détachés, aucun ne saura les donner dans l'ordre d'un évangéliste, à moins d'un effort très sérieux et très spécial dont la catéchèse n'avait que faire.

premiers disciples familiers, comme dans Mc., puis le grand concours de peuple, le sermon sur la montagne, un lépreux, le centurion, guérison de la belle-mère de Simon, le soir, deux vocations, la tempête apaisée (IX, 23-27); point où nous retrouverons les trois synoptiques. Je suis incapable d'établir un calcul de probabilités. Mais enfin y a-t-il une chance sérieuse que Lc. ait été *toujours* avec Mc. contre Mt., s'il n'a pas eu l'intention de suivre l'ordre du premier? Car s'il a suivi seulement un ordre transmis oralement, comment se fait-il que la transmission orale ait été tellement fixée quelque part sur l'ordre de Mc., malgré l'existence, reconnue du moins par les catholiques, de l'ordre de Mt., ou, dans l'hypothèse des critiques, alors qu'elle devait aboutir ailleurs à l'ordre de Mt.? Livrée à elle-même, la tradition orale eût dû aboutir à des combinaisons où Lc. se fût trouvé à peu près aussi éloigné de Mc. que de Mt. Luc a donc, à tout le moins, consulté la catéchèse de Marc à un moment où elle était stabilisée, ce qui normalement suppose qu'elle était écrite.

D'autant que deux des péricopes de Mc. (I, 23-28; 35-38) manquent à Mt., et qu'au contraire Lc. n'a aucun des traits de Mt. dans les morceaux communs, comme les citations (VIII, 17; IX, 12); le nom de Matthieu au lieu de Lévi (IX, 9), le renvoi à la loi et à la prophétie (XII, 5-7); l'argument tiré du soin des bêtes domestiques (XII, 11-12).

Deuxième section marcienne : Lc. VIII, 4-IX, 50 d'après Mc. IV, 1-IX, 41.

Nous avons ici dix-huit péricopes, exactement dans le même ordre, avec une seule addition qui est en réalité une transposition, les vrais parents de Jésus (VIII, 19-21), en partie d'après Mc. III, 31-35. Mais le motif de cette transposition saute aux yeux. Le passage se trouvait dans une section de Mc. omise par Lc., pour les raisons que nous dirons. Luc l'a mis ici dans un excellent contexte littéraire, où il était question de la parole de Dieu. L'ordre de Mt. est complètement différent. Il a bien la petite suite : Tempête apaisée, le possédé de Gadara (au lieu de Gérasa), la fille du prince (Jaïre) encadrant l'hémorroïsse; mais il la coupe par des insertions (le paralytique, IX, 1-8; la vocation de Matthieu, 9-13; l'esprit nouveau, 14-17), et tout ce bloc précède le choix et la mission des Apôtres, avec un discours de mission, et sans mentionner leur retour. Jamais Lc. n'est d'accord avec Mt. sur une idée ou un détail caractéristique, sauf l'interdiction du bâton, permis dans Mc. (VI, 8). Encore une fois, s'il n'y a à la base que tradition orale, elle comportait deux courants tout à fait distincts. Comment ces deux courants se sont-ils formés sans l'écriture, et pourquoi Luc suit-il toujours le même? Si Mt. est fort ancien, comme on l'admet généralement, comment Lc. a-t-il écrit, sans le vouloir, toujours dans l'ordre de Mc., toujours d'accord avec lui contre Mt. dans tout ce que ce dernier a de particulier? Comment la tradition lui a-t-elle suggéré une péricope (XI, 49-50), omise

par Mt., précisément dans l'ordre de Mc., alors surtout que dans cette section il n'a rien ajouté à Mc.?

Troisième section marcienne, XVIII, 15-XXI, 38, d'après Mc. X, 13-XIII, 37. Ce sont vingt-trois péricopes, qui suivent fidèlement la suite de Mc., sans aucune transposition de péricopes. Cependant, sans parler des omissions et des additions, Lc. s'écarte de Mc. dans sa façon de présenter l'arrivée et le séjour à Jérusalem. La dépendance est donc ici moins sensible, d'autant que Mt. a ici la même suite que Mc. Mais Mt. omet le liard de la veuve (Lc. XXI, 1-4), et il a de nombreuses insertions. Comment la tradition orale n'en a-t-elle suggéré aucune à Lc., d'ailleurs disposé à faire des additions à Mc., comme Zachée (XIX, 1-10) et la parabole des mines (XIX, 11-27), la lamentation sur Jérusalem (XIX, 41-44)? Il est vrai qu'à l'arrivée à Jérusalem, Luc raccourcit, selon sa coutume, et place l'expulsion des vendeurs le jour même, et non le lendemain. Mais ce n'est pas pour suivre Mt., et, comme toujours Lc. s'attache à Mc. pour des détails importants et caractéristiques. Un seul aveugle à Jéricho, deux dans Mt.; trois serviteurs successifs dans la parabole des vignerons, deux groupes dans Mt. Il est vrai encore que l'aveugle de Jéricho est guéri à l'entrée de la ville dans Lc., à la sortie dans Mc.; mais la divergence est vraiment de peu de poids en face de tant de points d'accord qui font défaut entre Lc. et Mt.

Que si maintenant on prend ensemble ces trois sections que nous nommons marciennes, et qu'on les oppose à la partie de Lc. qui n'a rien de commun avec Mc. que des fragments qui ne lui ressemblent guère (IX, 51-XVIII, 14), on aura l'explication de la question posée à propos du plan, sur le caractère si particulier de cette partie. Elle ne parle guère des Apôtres familiers, elle ne nous renseigne pas sur les lieux; elle est beaucoup moins vivante. C'est que, dans cette partie, Luc n'était plus sous l'influence de Mc. Et puisque telle est sa manière quand nous ne lui connaissons pas de source narrative, on n'aura aucune difficulté à reconnaître ailleurs l'influence de Mc. sur son style, dégagé seulement de certaines caractéristiques.

L'existence de ces sections rédigées selon l'ordre de Mc., avec un cachet si distinct de celui de la partie spéciale, prouve que Lc. y a suivi la catéchèse de Pierre, telle qu'elle avait été arrêtée par Mc., et l'existence d'un ordre différent dans Mt., auquel Lc. ne donne jamais la préférence, prouve que cette adhésion de Lc. à Mc. est un acte volontaire, non le résultat d'une catéchèse homogène.

II. *Le style des sections marciennes*.

A ce premier argument il faut joindre la confirmation donnée par le style. Non que Lc. se soit comporté comme un copiste. Et si l'on prenait seulement au hasard quelques morceaux, on pourrait recourir à la fidélité de la mémoire des premiers catéchistes. Même s'il ne s'agissait que

des paroles du Sauveur, on pourrait soutenir que partout la tradition les conservait à peu près telles quelles. Les variations pourraient s'expliquer par le dessein de l'auteur comme dans l'hypothèse d'une source écrite. Enfin, si Lc. a d'ordinaire les mêmes expressions que Mc., dans les cas où Mt. est divergent, il est des cas où Lc. s'accorde avec Mt. contre Mc. C'est le principal argument des tenants de la catéchèse purement orale pour jeter quelque doute dans les esprits. Aussi pensons-nous qu'il ne faut pas tant s'attacher aux expressions qu'aux idées.

La ligne de démarcation n'est pas aisée à tracer; on s'y reconnaît cependant. Traiter ici la question en détail serait refaire le commentaire, dans lequel nous avons toujours envisagé ce point.

On s'apercevra aisément que Lc. ne retranche rien de Mc. qui touche aux idées, qui ait trait à la physionomie religieuse du fait, à sa portée sur des esprits sincères. Volontiers, au contraire, il émonde les détails. Ce ne sont pas des esquisses, mais plutôt des reproductions qui retiennent l'essentiel en quelques traits. La tradition n'a pu réaliser cet accord, et la preuve, c'est que celle de Mt. est parfois divergente de celle de Mc. Or, dans ces cas, Lc. va toujours avec Mt. Si l'on attribue un pareil fait au hasard, il faut renoncer à toute démonstration par les causes finales.

Nous avons déjà indiqué, à propos des péricopes, les plus saillants de ces traits; on les retrouvera dans la discussion des objections.

III. *Les doublets.* Notre Sauveur a dû être amené par les circonstances à dire plusieurs fois la même chose. On peut donner à ces répétitions le nom de doublets. Il y en a au moins un dans Mc. (IX, 35 et X, 43.44), qui ne doit pas avoir d'autre origine que la tradition orale, gardant le souvenir du même enseignement donné dans deux circonstances différentes. Il pourrait en être de même de Lc., et nous ne prétendons pas ici que ses doublets représentent une même parole, prononcée une seule fois, et reproduite deux fois parce que Lc., la lisant dans des sources différentes, a cru comprendre qu'elle avait été prononcée deux fois. Nous disons simplement que si Lc. reproduit deux fois une même sentence — lui qui évitait assez soigneusement les répétitions, — c'est qu'il l'a trouvée dans deux sources, orales ou écrites. Mais de plus, si l'un de ces doublets, reproduit dans le contexte de Mc., est beaucoup plus semblable que l'autre à Mc. par le style, ce sera un indice très sérieux que Lc. avait Mc. sous les yeux en l'écrivant, ou du moins qu'il l'avait lu.

Mc. avait écrit (IV, 21) : μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην; οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ; on pouvait s'attendre d'après la manière de Luc sur laquelle nous reviendrons plus loin, qu'il supprimerait les deux interrogations, remplacerait le boisseau par un terme plus vague, changerait cette lampe qui vient, et compléterait la pensée. Il a

donc écrit (VIII, 16) : οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας καλύπτει αὐτὸν σκεύει ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθησιν, ἀλλ' ἐπὶ λυχνίας τίθησιν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ φῶς. Mais ailleurs il écrit (XI, 33) : οὐδεὶς λύχνον ἅψας εἰς κρυπτὴν τίθησιν οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φέγγος βλέπωσιν. Il est resté fidèle à son rythme, surtout au commencement et à la fin, mais il n'énumère plus deux objets, en quoi il se rencontre avec Mt. (V. 15) : οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.

D'ailleurs ce que cet exemple a de plus frappant, c'est qu'il en précède un autre. Aussitôt après, Mc. avait écrit (IV, 22) : οὐ γάρ ἐστίν τι κρυπτόν, ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ· οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν. Ce que Luc a exprimé dans la même suite (VIII, 17) : οὐ γάρ ἐστιν κρυπτὸν ὃ οὐ φανερὸν γενήται, οὐδὲ ἀπόκρυφον ὃ οὐ μὴ γνωσθῇ καὶ εἰς φανερόν ἔλθῃ. Cette fois la ressemblance est très exacte, sauf le changement de la tournure finale en futur. Plus loin, Lc. écrit (XII, 2) : οὐδὲν δὲ συγκεκαλυμμένον ἐστὶν ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται, en quoi il se rencontre avec Mt. (X, 26) : οὐδὲν γάρ ἐστιν κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται (1).

Troisième cas. Lc. avait écrit dans sa partie spéciale (XI, 43) : οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς. Dans Mt. XXIII, 6, il s'agit aussi d'une invective contre les Pharisiens, mais adressée aux disciples : φιλοῦσιν δὲ τὴν πρωτοκλισίαν ἐν τοῖς δείπνοις καὶ τὰς πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββεί. Donc dans Mt., quatre éléments et non trois : places dans les dîners, dans les synagogues, saluts, titres d'honneur. Dans Mc. XII, 38 s., Jésus met les foules en garde contre les *Scribes* : βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελόντων ἐν στολαῖς περιπατεῖν καὶ ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ πρωτοκλισίας ἐν τοῖς δείπνοις. Dans Lc. Jésus dit à ses disciples exactement la même chose, qu'il est donc inutile de reproduire, avec προσέχετε au lieu de βλέπετε et avec l'addition de φιλούντων avant ἀσπασμούς, qui coupe agréablement la phrase (XX, 46), et cela exactement aussi dans le contexte de Mc., qui continue par une phrase (v. 40), copiée par Lc. (v. 47), sauf le changement des participes en présents. Dira-t-on que la catéchèse orale avait conservé deux formules reproduites toutes deux par Luc? Mais Mt. nous en a offert une troisième. Si Lc. est revenu sur ce sujet, c'est que les circonstances n'étaient pas les mêmes, soit; mais comment se fait-il que son texte ressemble à une copie de Mc., précisément lorsqu'il retrouve son contexte? Et ce contexte s'imposait si peu dans la tradition que le discours, très long dans Mt., et qui se termine par une apostrophe, a été comme coupé dans Lc. Il a placé dans sa par-

(1) Voir aussi la ressemblance de la suite.

tie spéciale les apostrophes; puis quand il rencontre la monition de Mc. il la reproduit telle quelle.

On pourra raisonner de la même façon pour les autres doublets que nous nous contentons d'indiquer.

Lc. VIII, 19, dans le même contexte que Mc. IV, 25, d'une part, et Lc. XIX, 26 avec Mt. XXV, 29, d'autre part.

Lc. IX, 5 et Mc. V, 11, avec le mot caractéristique εἰς μαρτύριον, pour la vocation des Apôtres, et Lc. X, 10 s., pour la vocation des disciples. Comment se fait-il que ce εἰς μαρτύριον qui manque à Mt. ait été placé par Lc. à la même place que dans Mc., et non pas à propos des disciples?

Lc. IX, 23 aurait pu être écrit d'après la tradition orale, d'autant que le même texte se retrouve dans Mc. VIII, 34 et dans Mt. XVI, 24. Mais Lc. revient sur cette pensée ailleurs (XIV, 27) et c'est dans des termes différents.

Même cas pour Lc. IX, 24, moins semblable à Mt. XVI, 25 qu'à Mc. VIII, 35, sauf une omission, d'une part, et Lc. XVII, 33 (1).

En résumé, tout cela s'explique le mieux du monde, si Luc a suivi Mc. Est-ce donc une hypothèse tellement étrange, alors qu'il a écrit après lui, et qu'il a connu des écrits sur le même sujet?

Apparemment si l'on hésite à conclure, c'est à cause des objections.

A) Voici celle de M. Lévesque : « Dans les récits ou cycles de récits parallèles, saint Luc présente fréquemment des expressions plus araméennes que saint Marc... On ne conçoit guère un écrivain, aussi grec que saint Luc, saupoudrant d'expressions araméennes le récit de son devancier, qui lui servirait de source (2). » Un seul exemple est cité, le καὶ ἐγένετο, qui est, comme le sait M. Lévesque, la traduction d'un *hébraïsme*. Or cet hébraïsme, comme les autres, n'est qu'une manière de style biblique, que Luc s'est fait d'après les Septante, comme nous le dirons plus loin.

B) On ne peut regarder comme une difficulté les additions, puisqu'on convient que Luc a eu l'intention d'être plus complet que ses prédécesseurs. La façon dont Lc. les a pratiquées est d'ailleurs un indice de son respect pour l'ordre et l'arrangement de Mc. Il s'est gardé le plus possible de mêler ses additions par petits morceaux au récit de Mc., il les a au contraire condensées dans sa partie spéciale, cadre plutôt littéraire que géographique, qui pouvait être annexé à la période galiléenne de Mc. avant l'arrivée à Jérusalem, et c'est très probablement à ce fait que

(1) On peut voir encore dans les *Horae synopticae* de sir John Hawkins, 2e éd. p. 80 ss. d'autres cas qui nous paraissent moins clairs, Lc. IX, 26 et XII, 9 avec Mc. VIII, 38 et Mt. X, 33; Lc. IX, 46 et XXII, 24 avec Mc. IX, 14 et Mt. XVIII, 1; Lc. XII, 11. 12 et XXI, 14.15 avec Mc. XIII, 11 et Mt. X, 19.20.

(2) *Nos quatre évangiles*, p. 51, note.

cette section spéciale si importante doit son aspect de voyage à Jérusalem; il y a un parallélisme entre Mc. x, 1, et Lc. ix, 51.

Mais Lc. ne pouvait transporter en dehors de la période galiléenne ni trop tard le sermon inaugural et le message du Baptiste. Aussi a-t-il mis assez tôt une autre section (vi, 20-viii, 3), qui comprend en outre le centurion de Capharnaüm, la résurrection de Naïm, la pécheresse, et la notice sur les Galiléennes.

Au contraire les dernières additions avaient leur place nécessaire à proximité de Jérusalem, Zachée, les Mines, la Lamentation sur la Cité, les derniers avis (xxi, 34-36), le résumé de xxi, 37-38.

A en juger par Mt., les additions auraient amené un autre bouleversement, si la seule tradition avait été écoutée. Luc a ménagé l'ordre de Mc. L'objection se change en preuve.

C) Les omissions de Lc. ont conduit à l'hypothèse d'un Proto-Marc. Comment un évangéliste, qui prétendait naturellement être plus complet que ses devanciers, eût-il omis des passages entiers de celui qu'il aurait pris pour son guide principal? Telle est la réelle difficulté.

Nous n'avons à nous occuper en ce moment que du cadre des sections marciennes, sans tenir compte non plus de ce qui n'est que transposé, comme Mc. iv, 30-32 (le senevé) et vi, 1-6[a] (Jésus à Nazareth).

Voici la liste des omissions comprenant au moins un verset de Mc. :

(1) Mc. iv, 2-29 La semence qui croît toute seule.
(2) — 33-34 Systématisation sur les paraboles.
(3) vi, 17-29 La mort du Baptiste.
(4) — 45-52 Jésus marche sur les eaux.
(5) — 53-56 Retour à Génésareth, miracles.
(6) vii, 1-23 Questions de pureté légale.
(7) — 24-30 La femme syrophénicienne.
(8) — 31-37 Retour dans la Décapole. Guérison d'un sourd bègue.
(9) viii, 1-10 Seconde multiplication des pains.
(10) — 11-13 Refus d'un signe.
(11) — 14-21 Se garder du levain des Pharisiens et d'Hérode.
(12) — 22-26 Guérison d'un aveugle à Bethsaïda.
(13) — 32-33 Reproches à Pierre.
(14) ix, 10-13 Qu'est-ce que la résurrection. Venue d'Élie.
(15) — 28-29 Impuissance des disciples. Remède.
(16) — 41 Le verre d'eau et sa récompense.
(17) — 43-48 Le sacrifice des membres pour entrer dans le royaume de Dieu.
(18) x, 2-12 Question de la répudiation.
(19) — 35-45 La demande des fils de Zébédée et l'irritation des dix.
(20) xi, 12-14; 19-25 Le figuier desséché. Puissance de la foi.
(21) xii, 28-33 Question sur le premier commandement.

(22) XIII, 21-23 Prodiges des faux messies.

(23) — 32. Le jour et l'heure du jugement.

Certains passages qu'on pourrait croire omis, comme XIII, 18-20; 33-37 ont d'une certaine manière leur équivalent dans Lc. XXI, 23b-24; 34-36; XII, 41-44. Et d'autre part, il semble que Lc. ait extrait des parties omises certaines idées, ayant utilisé quelque chose de Mc. VIII, 11-13 dans XI, 29; de VIII, 15 dans XII, 1; de X, 2-12 dans XVI, 18; de XI, 19-25 dans XVII, 5-6. Mais dans tous ces cas le texte de Lc., ordinairement très réduit, ne ressemble pas à celui de Mc. Ces pensées auraient pu demeurer dans sa mémoire après avoir lu Mc., mais elles ont pu lui venir d'ailleurs. Quoi qu'il en soit de ces cas, c'est surtout des omissions plus caractérisées qu'on nous demande compte. A la rigueur nous pourrions répondre que Lc. était le maître, et que le parti qu'il a pris d'omettre ne prouve rien contre le fait de la dépendance. Mais il ne paraît pas impossible d'en trouver des raisons, du moins plausibles. Nous nous contentons ici de les classer; on voudra bien se reporter aux commentaires de Mc. et de Lc.

Ce sont : *a*) Les difficultés de certaines péricopes, bien connues des commentateurs de Mc., que Lc. a pu percevoir lui aussi et qu'il n'a pas voulu atténuer par une transformation qui eût été une déformation, nos (1); (7) dureté apparente de Jésus envers les Gentils; (17) paradoxe des boiteux et des borgnes dans le royaume de Dieu; (20); (23); peut-être (12); (8).

b) Ce qui était trop spécialement juif pour intéresser un gentil converti, nos (3) (6) (11) (14) (18).

c) Ce qui paraissait peu favorable aux Apôtres, nos (13) (15) (19).

d) Ce qui pouvait paraître une répétition, ou ne point apporter d'éléments nouveaux, nos (2) (4) (9) (21) (22).

e) Ce qui était secondaire ou engagé dans la grande omission (5) (8) (10).

En effet Lc. a omis toute une section de Mc. VI, 45-VIII, 26.

Si l'omission des principaux traits était justifiée, il n'y avait pas lieu de retenir les soudures secondaires. D'autant que, à supposer que cette grande omission soit inexplicable pour nous, il y a un indice qu'elle a été volontaire. A la première multiplication des pains, Luc est à Bethsaïda (IX, 10), comme Mc. à la guérison de l'aveugle (VIII, 22), et tous deux ont ensuite la confession de Pierre. Il y a donc bien omission de tout un voyage, ou plutôt de six déplacements (Mc. VI, 45; VII, 24; VII, 31; VIII, 10; VIII, 13; VIII, 22), mais en prenant garde de n'amener aucun désordre dans l'arrangement des faits et des situations.

Luc aime si peu les allées et venues qu'on a pu penser qu'il eût omis toute cette section pour cette seule raison, ou peut-être pour ne pas montrer le Sauveur ayant l'air de fuir Hérode et les Pharisiens (W. Richmond, dans *Expositor*, 1911, p. 547 ss.)

f) L'omission du n° (16) est difficilement explicable en soi. Mais il s'agit d'un verset situé dans une section qui a été omise en grande partie (IX, 40-X, 13).

D) Mais il faut en venir à l'objection principale. Si nous prouvons la dépendance de Luc parce qu'il a la même suite de péricopes (Acolouthie), comment expliquons-nous les transpositions?

Nous avons déjà parlé de celles qui se trouvent dans les sections marciennes. Nous venons de signaler les quelques idées retenues par Luc de la grande omission; la formule en est assez différente du texte de Mc. pour ne point avoir l'apparence d'un extrait. Si deux d'entre elles (XI, 29 et XII, 1) ont été placées dans un contexte satisfaisant, les deux autres (XVI, 18 et XVII, 5-6) sont de véritables blocs erratiques qui ont tout l'air d'avoir été pris ailleurs. De toute façon la transposition était nécessaire étant admis le parti d'omettre le bloc dans son entier.

Il y a ensuite la matière de Mc. III, 20-37, petite section qui débute par la manifestation fâcheuse des parents de Jésus et finit par la déclaration du Maître sur ses vrais parents. Le début a été omis, et on le comprend assez (série *a*). La fin a été transposée au thème de la parole de Dieu (VIII, 19-21). L'épisode de Béelzéboul, encadré entre les deux arrivées de parents, a été renvoyé ailleurs (XI, 17-26) au thème des signes, et, comme Lc. n'y avait plus Mc. sous les yeux, rédigé avec beaucoup plus de divergences que dans les sections marciennes. On voit que si cette analyse est compliquée, on y rencontre cependant des points de repère qui nous indiquent la manière dont Luc composait. Nous voyons ici qu'ayant quitté Mc. à l'élection des Apôtres, il ne reprend son fil qu'un peu plus loin, sauf à employer ailleurs certains éléments.

Or c'est exactement aussi ce qui s'est passé après sa grande section spéciale. Ayant quitté Mc. à IX, 40, il ne le rejoint qu'à X, 13.

De la petite section intermédiaire il omet presque tout. Le peu qu'il retient IX, 42 (le scandale), 49-50 (le sel) est transporté ailleurs, dans des termes assez différents XVII, 1-2; XIV, 34-35 et dans un contexte quelconque.

De même encore, ayant omis l'épisode des fils de Zébédée, Lc. conserve ce qui regarde l'autorité parmi les siens (Mc. X, 42-45) pour être renvoyé à la Cène (XXII, 24-27). La transposition était exigée par l'omission.

Luc et Marc en dehors des sections marciennes.

L'existence de sections marciennes admise et mise à l'abri de certaines difficultés, il reste à se demander pourquoi toutes les sections ne sont

pas marciennes, et pourquoi Luc aurait, dans certaines parties, refusé de suivre Mc.

Mais à vrai dire ce n'est qu'une question de plus ou de moins. Nous avons distingué ces sections marciennes comme offrant une évidence irréprochable. La connaissance que nous avons acquise de la manière de Lc. nous permettra de nous convaincre qu'il n'a jamais cessé de tenir compte de Mc.

Que reste-t-il encore du texte de Mc.? La section du baptême et celle de la Passion et de la résurrection.

L'ordre de la première (Mc. I, 1-13) est le même dans Lc., mais trop évidemment traditionnel pour que nous ayons présenté cette acolouthie comme une preuve de la dépendance de Lc. : le Baptiste, le baptême, la tentation. D'autant que Lc. avait d'autres sources, comme le prouvent la généalogie de Jésus et les développements sur la prédication du Baptiste et la tentation. Il n'est point étonnant qu'il ait omis Mc. I, 2[b], attribué à Isaïe, et I, 6, le costume et la nourriture de Jean, traits palestiniens. Mais le thème de la prédication κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mc. I, 4) est exactement le même, avec une expression très significative. En somme la section de l'investiture dans Lc. est beaucoup trop riche pour qu'on puisse la qualifier de marcienne, mais elle suppose, plutôt qu'elle ne contredit, la connaissance de Mc.

La question des rapports de Lc. et de Mc. dans le récit de la Passion est beaucoup plus délicate, mais avant de proclamer qu'il n'a pas connu Mc. ou qu'il n'en a pas fait de cas, il faudrait le comparer d'abord à Mt. et à Jo., dont il diffère bien davantage. Ce n'est point le moment de faire cette comparaison, tandis que pour Lc. et Mc. nous pouvons renvoyer aux commentaires, nous contentant ici d'une classification, fort importante pour apprécier la méthode de Luc.

La suite des péricopes est la même dans l'ensemble, sauf bien entendu les transpositions que nous aurons à signaler.

Le trait le plus saillant des différences, et qui prouve avec évidence que Lc. possédait d'autres sources d'information, c'est le nombre et la portée des *additions*.

XXII, 15-16 dernière Pâque juive, dont Mc. avait conservé à peine une trace (XIV, 25), après l'institution de l'Eucharistie, et qui a été remise à sa place dans Lc. XXII, 17-18.

Toute une série d'entretiens à la Cène : XXII, 24-27 L'autorité.
XXII 28-30 Récompense promise.
— 31-32 Promesse à Simon.
— 35-38 Précautions nécessaires.

Ayant conçu le dessein de mettre plus en relief le repas pascal, Luc n'a cependant pas voulu le séparer de l'institution de l'Eucharistie, ce qui l'obligeait à renvoyer l'annonce de la trahison de Judas. De cette

manière aussi il formait comme un groupe des dernières paroles de Jésus, et c'est sans doute pour ne pas rompre l'unité de cet entretien qu'il a mis au cénacle la prophétie du reniement de Pierre (1).

xxii, 43-44 La sueur de sang. L'ange.
— 51 La guérison de l'oreille.
xxiii, 6-16 Ce qui regarde Hérode.
— 27-31 Les filles de Jérusalem.
— 32 et 39-43 Les deux larrons. Le bon et le mauvais.
— 34 *Pater, dimitte...*
— 36 Moqueries des soldats.
— 46 *Pater, in manus...*

Omissions : Mc. xiv, 3-9 Onction de Béthanie.
— 27-28 Scandale des disciples.
— 32-42 Détails à Gethsémani (peu favorables aux trois grands Apôtres).
— 51-52 Le jeune homme déshabillé (anecdote).
— 53-65 La première comparution devant le Sanhédrin, prophétie sur la destruction du Temple.
xv, 16-20ª Flagellation et couronnement d'épines.
— 23 Le vin aromatisé.
— 29-30 Insultes relatives à la ruine du Temple.
— 34-36 Éloï et Élie.
— 44 Étonnement de Pilate. L'enquête (Anecdotes).

La plupart de ces omissions s'expliquent, comme les précédentes, parce que Luc évite les scènes du même genre : il avait déjà une onction (vii, 36-50); il s'est contenté d'une seule comparution, d'une seule scène d'outrages par les soldats, d'une seule boisson offerte à Jésus, le vinaigre, d'une seule série d'insultes au crucifié. Peut-être aussi a-t-il omis le vin aromatisé comme un usage juif, et, pour la même raison, les insultes relatives à la ruine du Temple, dont son procès de Jésus ne parlait pas non plus. Et c'est sûrement pour ce motif qu'il a omis Eloï et Élie, gardant cependant le trait du vinaigre. L'omission des traits anecdotiques est bien dans sa manière, et nous l'avons déjà vu omettre ce qui est peu favorable aux Apôtres.

L'omission du scandale des disciples est cependant plutôt explicable parce qu'elle contenait un rendez-vous en Galilée, exclu par le plan de Luc.

Nous avons fait déjà allusion à quelques *transpositions*, rendues nécessaires par le plan de Luc. N'ayant qu'une comparution devant le Sanhédrin, il l'a conçue comme la plus importante des deux, et y a transporté

(1) Dans Mc. et Mt. sur le chemin de Gethsémani.

ce qu'il lisait dans la première de Mc., omettant l'épisode des faux témoins sur ce qu'avait dit Jésus de la ruine du Temple (Mc. xiv, 56-60), mais confessant implicitement qu'il connaissait ce trait (xxii, 71).

La scène d'outrages de Mc. xiv, 65 demeurait placée dans cette nuit, mais nécessairement avant l'unique comparution (Lc. xxii, 63-65).

Au Calvaire, les transpositions sont purement d'ordre littéraire. Il est plus avisé de parler dès le début de la crucifixion des deux larrons, comme a fait Luc, mais Mc. est plus heureux en ne renvoyant pas trop loin la mention de l'inscription.

Pour ce qui touche à la Résurrection, Luc marche avec Mc. jusqu'à Mc. xvi, 6. Il ajoute la préparation des aromates et le repos commandé par le sabbat (Lc. xxiii, 56), omet la réflexion anecdotique des femmes (Mc. xvi, 3), et met deux hommes (xxiv, 4) au lieu d'un jeune homme (Mc. xvi, 5) près du tombeau vide. De plus au lieu de se taire (Mc. xvi, 8), les femmes parlent (xxiv, 9). Le plus grave, c'est que Mc. faisait présager des apparitions en Galilée, tandis que Lc. n'a parlé que des apparitions à Jérusalem. Tout cela prouve bien son indépendance à l'égard de Mc., indépendance qui allait pour ainsi dire en augmentant, et à mesure qu'on s'était éloigné de la Galilée qui était le point fort de Mc. Mais ce n'est pas une raison pour nier la dépendance raisonnée que nous avons admise.

On pourrait estimer que Luc s'est servi de Mc. même s'il l'avait contredit. Mais on ne peut relever dans ce sens, outre les divergences déjà signalées, que l'interdiction du bâton (ix, 3) permis par Mc. (vi, 8), petite antinomie de forme qui ne comporte pas d'opposition d'idées et pour laquelle nous renvoyons aux Commentaires, comme pour tout le reste.

Il nous a donc paru qu'on pouvait tenir pour certaine une grande estime de Lc. pour Mc., qui l'a conduit à prendre Mc. pour guide dans la disposition générale des faits et souvent dans l'expression elle-même. Le commentaire s'applique à montrer en détail les différences de style, les raisons qu'on peut saisir avec plus ou moins de probabilité du parti pris par Lc., et qui ont amené nécessairement certaines autres modifications. Quand on le lit de ce point de vue, on est étonné d'abord et ravi de tout ce que son travail suppose de conscience et de soin, et on croit comprendre beaucoup mieux par cette comparaison la solidité de son œuvre. Ce n'est pas qu'il l'emporte sur Mc. pour le don de faire voir les choses, pour les expressions pittoresques et animées, pour tout ce qui rend le contact immédiat avec les objets, les lieux et les personnes. S'il nous était permis de hasarder une comparaison profane, nous dirions que Marc rappelle Saint-Simon (1). Le témoin attentif de tout ce qui se

(1) Il se trouve que Duclos, que nous ne voudrions pas comparer à Luc, a traité Saint-Simon de la même manière : « C'est du Saint-Simon refait avec un crayon bien

passait à la cour de Louis XIV n'a certes pas le style impeccable, à la fois savoureux et correct de Bossuet, mais savoureux, il l'est certes, et personne n'a fait connaître comme lui le Roi et ceux qui l'entouraient. Saint-Simon était grand seigneur, et Marc était comme a dit Taine (1) « un pur illettré », « un brave artisan sincère ». La langue qu'il maniait sans art pâtissait de son inexpérience, mais il lui faisait dire ce qu'il voulait. Les récits de Mc. sont comme des terres cuites, frémissantes de vie, belles malgré quelques bavures. Luc les a copiées en marbre blanc. Les traits sont plus réguliers, mais moins expressifs; la physionomie moins animée, mais, ce qu'il faut admirer le plus, c'est que Lc. n'a pas manqué la ressemblance. A suivre cette comparaison, il faudrait ajouter qu'il a adopté décidément un style archaïque, comme tel sculpteur du IIIe siècle après J.-C., revenu à la manière des *Corés*, graves en dépit de leur sourire, au lieu de s'inspirer de l'art tumultueux et des élégances souples mais grêles de l'hellénisme. Lui aussi a connu le mélange — son marbre n'est pas de Paros —; il a délibérément entrepris d'écrire en grec une histoire sacrée, mais avec quelques-unes des tournures de l'Ancien Testament.

Essayons de préciser toute cette manière par des exemples, nous bornant d'ailleurs à des classifications qui renvoient pour le détail au commentaire.

A) *Nuances réelles.*

a) Le caractère divin du Sauveur est le même (2). Luc n'a pas ajouté au texte de Mc. un seul trait destiné à mettre mieux en valeur sa dignité de Fils de Dieu. On ne pourrait citer dans ce sens que la distinction, au procès, entre le Christ, fils de l'homme, et le Fils de Dieu (XXII, 67-71), mais le Fils de Dieu est bien dans l'esprit de Mc. (3).

C'est tout au plus par un frisson de respect qu'il évite de prononcer des paroles injurieuses pour le Maître, comme le soupçon des parents (Mc. III, 21), ou de dire que Judas l'a effectivement baisé (Mc. XIV, 45), que des valets ou des soldats l'ont souffleté (Mc. XIV, 65) ou traité comme un roi de comédie (Mc. XV, 16-20), quoique ce dernier passage ait plutôt été omis par suite de la loi d'économie.

De la physionomie de Jésus dans Mc., Luc omet certains traits d'émo-

taillé, mais avec un crayon de mine de plomb » (SAINTE-BEUVE, *Causeries du lundi*, IX, 238). Dans les deux passages que compare Sainte-Beuve, on voit que Duclos a omis les termes propres : les *parvulo* de Meudon, les tabourets, tout ce qui est vivant d'allure dans l'attitude de Mlle Choin. Saint-Simon disait d'elle : « Ce n'a jamais été qu'une grosse camarde brune. » Duclos : « Elle n'était pas jolie. » Et cependant Duclos suit Saint-Simon pas à pas.

(1) *Correspondance*, IV, 323.

(2) Nous parlons ici uniquement des passages parallèles; sur la Christologie de Lc. voir ci-dessous, p. CXXXVII ss.

(3) *Comm.* p. CXXXIII ss.

tion (Mc. I, 43; om. Lc. v, 13), de colère (III, 5), de tendresse (IX, 36; X, 16 om. IX, 47; X, 21; XVIII, 16), d'indignation (X, 14), d'effroi et d'abattement (Mc. XIV, 33). Pourtant, dans ce dernier cas, la sueur de sang qui lui est propre et l'assistance d'un ange protestent énergiquement de son dessein de ne pas dissimuler l'*agonie* qu'il est seul à nommer (XXII, 44). Deux mots caractérisent nettement les deux manières : à Gethsémani, d'après Mc., Jésus tombe à terre, ἔπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς (XIV, 35); d'après Lc. il se met à genoux, θεὶς τὰ γόνατα (XXII, 41). Chez Luc écrivain la raison moyenne adoucit les angles, et la clarté est le but. Il ne faut sans doute pas d'autre explication aux omissions d'ordre religieux dont nous venons de parler.

b) Luc a situé le ministère de Jésus dans la grande histoire, mais quand il s'agit du détail des faits, s'il tient à être un historien irréprochable, il n'est point un historien curieux. C'est sans doute à cause de son souci d'être au-dessus de toute chicane sur de petits faits qu'il a mis une nuance dans l'affirmation de certaines dates. Là où Mc. avait dit : « après six jours » (IX, 2), Lc. emploie la formule : « après environ huit jours » (IX, 28), qui laisse de la marge. Marc avait dit (XV, 33) : « quand ce fut la sixième heure »; Lc. écrit : « C'était environ la sixième heure » (XXIII, 44). Par contre il ne dit pas « ressusciter après trois jours » (Mc. VIII, 31), mais : « le troisième jour » (IX, 22). Il ne faut donc pas confondre parti pris d'exactitude et curiosité pour les détails. Il est permis de le regretter, mais c'est un fait, Luc est indifférent à ces petites notes qui donnent à l'histoire les qualités concrètes que les scolastiques nommaient individuantes, *hae carnes et haec ossa*.

Dans le séjour de Jésus à Jérusalem, il néglige à la fois la chronologie et la topographie.

Par Mc. nous savons que le soir de son entrée triomphale Jésus est allé à Béthanie, qu'il a chassé les vendeurs du Temple le lendemain, qu'on y a discuté le jour d'après. Et comme le repas de Béthanie a eu lieu deux jours avant la Pâque, la trahison de Judas se place le mercredi, la Cène le jeudi, la passion le vendredi. Nous avons donc une chronologie implicite de la semaine de la Passion; nous savons dans quel village Jésus passait les nuits. Tout cela est résumé par Lc.; discussions au Temple le jour, les nuits au mont des Oliviers. Après cet exemple remarquable on ne s'étonnera pas de son indifférence pour les traits précis.

1) Il omet « le soir » (Mc. IV, 35; Lc. VIII, 22).

2) Il omet les indications de lieux : Capharnaüm (Mc. II, 1); le long de la mer (Mc. II, 13); l'Idumée (III, 7); le bord de la mer, la barque dans la mer, le peuple sur le bord (IV, 1); la Décapole (V, 20); le bord de la mer (V, 21); les bourgs de Césarée de Philippe (VIII, 27); à travers la Galilée (IX, 30); dans la maison, à Capharnaüm (IX, 33); près d'une porte au dehors sur la rue (XI, 4); Gethsémani (XIV, 32).

3) Il omet les noms des personnes : André, nommé quatre fois dans Mc. I, 16.29; III, 18; XIII, 3, ne figure qu'une fois dans Lc. VI, 14; chez la belle-mère de Pierre (IV, 38) il devait éviter de nommer Jacques et Jean qui n'avaient pas encore été appelés. Mais voici d'autres omissions : Simon et les siens (Mc. I, 36); fils d'Alphée (de Lévi) (II, 14); Abiathar le grand prêtre (II, 26), peut-être à cause de la difficulté historique; les Hérodiens (III, 26), les Boanerges (III, 17); Bar-Timée (X, 46); les Pharisiens et les Hérodiens (XII, 13); Alexandre et Rufus (XV, 21); Salomé (XV, 40); les saintes femmes (XV, 47 et XVI, 1), peut-être parce que déjà nommées.

4) Il omet les détails anecdotiques : (Mc. I, 33); la préparation d'un bateau qui ne servira pas (Mc. III, 9); deux cents deniers (Mc. VII, 37); de menus traits (Mc. IV, 35 ss.); V, 1-20 *passim*; le repos après la mission (VI, 31); cf. Mc. IX, 3, 14-29 *passim*; X, 32; XI, 15.16, etc. Mais pourquoi a-t-il omis les onctions d'huile (Mc. VI, 13)?

5) Il omet ce qui était spécifiquement palestinien ou juif, et par conséquent peu familier à ses lecteurs. Aux grands passages déjà cités on peut ajouter : que Jésus n'enseignait pas comme les Scribes (Mc. I, 22); la forme galiléenne du toît (II, 4); μύλος ὀνικός (IX, 42) est remplacé par λίθος μυλικός (XVII, 2); il omet certains détails de culture (XII, 1); les mots hébreux ou araméens : ταλιθὰ κούμ (V, 41), ἐφφαθά (VII, 34), ὡσαννά (XI, 10), avec « le règne de notre père David »; ῥαββεί (IX, 5; X, 51; XIV, 45), ῥαββουνί (X, 51), ἀββᾶ (XIV, 36), Golgotha (XV, 22) remplacé par κράνιον (XXIII, 33). Ajoutez quelques mots latins grécisés par Mc. κεντυρίων, σπεκουλάτωρ, κοδράντης, ξέστης, κράββατος, quoiqu'il ait gardé λεγιών (VIII, 30) avec Mc., et qu'il ait σουδάριον (XIX, 20), pour son compte. Il a δηνάριον (XX, 24) avec Mc. XII, 15, quoiqu'il l'ait évité dans Mc. VI, 37.

C'est aussi dans l'intérêt de ses lecteurs grecs qu'il donne certaines explications : Capharnaüm, « ville de la Galilée » (Lc. IV, 31); Καναναῖον de Mc. III, 18, remplacé par τὸν καλουμένον ζηλωτήν (VI, 15); « la fête des azymes qu'on nomme la Pâque » (Lc. XXII, 1); Arimathie, « ville des Juifs » (XXIII, 51).

Et surtout le passage célèbre sur la ruine de Jérusalem. Jamais Luc n'aurait posé à ses lecteurs l'énigme de « l'abomination de la désolation » (Mc. XIII, 14), de la fuite en hiver (XIII, 18) et des autres traits apocalyptiques des versets suivants. Les éclaircissements qu'il donne en s'écartant de Mc. ont leur raison d'être dans son goût pour la clarté, et ne prouvent donc pas par eux-mêmes qu'il ait été témoin des faits.

De même encore, Mc. dit : « Ne revêtez pas deux tuniques » (VI, 9), ce qui est le seul moyen pour un homme en route d'en avoir une de rechange; mais cela pourrait paraître un luxe insolite, et Lc. interdit seulement d'avoir deux tuniques (IX, 3).

L'addition du nom de Pierre (VIII, 45; XVIII, 28) et de « Pierre et Jean » (XXII, 8) sont deux exceptions.

c) Un autre trait de Luc, c'est qu'il épargne les personnes. On a même exagéré son parti pris de mettre Pilate et les Romains hors de cause dans la Passion. Nous avons vu aussi qu'il a retranché des passages assez considérables défavorables aux disciples. Il faut ajouter Mc. IV, 13 (Lc. VIII, 11); Mc. X, 24 (Lc. XVIII, 24). L'inintelligence des disciples (Mc. IX, 32) est reproduite, mais expliquée par un dessein de Dieu (IX, 45; cf. XVIII, 34).

Les disciples de Jean qui ont presque l'air d'être opposants dans Mc. II, 18, sont simplement cités en exemple (V, 33). Cf. Mc. IV, 38.

d) Enfin certaines omissions de détail s'expliquent soit par le soin de ne pas poser des énigmes, donc par le désir de la clarté, soit pour éviter des répétitions, deux raisons dont nous avons reconnu l'action dans les grandes omissions. Le thème de la prédication de Jésus (Mc. I, 14[b]) aurait fait double emploi avec la prédication à Nazareth. Luc admet le secret messianique, mais ne répète pas toujours les injonctions de Jésus (Mc. III, 12; IX, 9, injonction remplacée par le fait du silence Lc. IX, 36). Au lieu que la semence rapporte 30, 60, 100 pour cent (Mc. IV, 8) il se contente de 100 pour cent, et supprime ce pourcentage dans l'ordre moral (VIII, 8 et 15). Peut-être Mc. IX, 39[b] est-il omis à cause des exceptions possibles; X, 30, pour ne pas trop insister sur la récompense temporelle? De même XIV, 38, « l'esprit est prompt, la chair est faible »; cf. Mc. II, 27; V, 7; VI, 48; XIV, 14 om. μου; XV, 45 πτῶμα.

B) *Nuances plus purement littéraires.*

a) Dans Mc. les personnes et les choses sont présentées quand elles entrent en action. Nulle préparation du cadre, nul pressentiment adroitement ménagé. Luc a fait plusieurs transpositions pour se conformer sur ce point aux règles de l'art.

Mc. nous fait entrer à Capharnaüm (I, 21) et nomme plus loin la Galilée (I, 28). Luc présente Capharnaüm comme une ville de Galilée (IV, 31) et évitera de répéter ce dernier nom (IV, 37).

Dans Mc. II, 6, on voit « quelques-uns des Scribes », qui sont sans doute du pays, tandis que ceux de Jérusalem ne viendront que plus tard (VII, 1), et ils apparaissent tout à coup après que Jésus a parlé. Luc dispose les acteurs dès le début (V, 17), et fait aussi dès le début venir les opposants de Jérusalem. C'est dit une fois pour toutes, mais est-ce plus conforme à l'ordre des faits? L'âge de la fille de Jaïre (Mc. V, 42) est indiqué par Lc. dès le début (VIII, 42); cf. VIII, 51 et Mc. V, 40. Dans Mc. VI, 13, les apôtres guérissent. Ils en avaient donc reçu le pouvoir. C'est ce que Lc. dit dès le début (IX, 1). Noter pour un procédé contraire Lc. XXII, 52, afin d'appliquer les paroles aux personnes plus directement.

L'opinion d'Hérode sur Jésus n'aboutit à rien dans Mc. (VI, 14-16); en ajoutant qu'il cherchait à voir Jésus, Lc. (IX, 9) prépare l'épisode de la Passion.

Le cas de Bethsaïda est plus difficile. Lc. nomme dès le début Bethsaïda (IX, 10), la ville près de laquelle eut lieu la multiplication des pains; Mc. la nomme après coup (VI, 45), dans la direction du retour; cf. *Commentaires*.

Il se trouve dans Mc. que ceux qu'on a nourris étaient cinq mille (VI, 44); Lc. le fait savoir tout d'abord (IX, 14). Voir encore Lc. XXIII, 32, la présentation des deux larrons.

Voici encore un cas très caractéristique. Marc dit quelques-uns des symptômes de l'état du jeune possédé (Mc. IX, 18), puis le père y revient (v. 21 s.) et nous les retrouvons dans la crise elle-même (v. 20-26). Luc résume posément les symptômes en une fois (IX, 39) et indique la crise d'un mot (v. 42). De même, Mc. complète par le récit de l'exécution (VI, 12-13) ce qu'il n'a pas mis dans les recommandations (VI, 7). Luc dit tout dans les recommandations (IX, 1) et mentionne l'exécution; cf. Mc. VI, 39 s. et Lc. IX, 14 s.

D'ailleurs, s'il compose avec soin, Lc. n'a pas toujours pris ses précautions. C'est ainsi qu'à Nazareth, devenue le point de départ de la prédication de Jésus, on savait déjà ce qu'il avait fait à Capharnaüm (IV, 23); que le nom de belle-mère de Simon (IV, 38) s'explique moins bien avant la vocation de Simon que dans Mc.; que la mention des témoins au procès (XXII, 71) suppose un trait de Mc. omis.

N'est-ce pas une manière, sinon de rendre hommage à la suite de Mc., du moins de laisser voir qu'il l'avait lu?

b) Le style de Mc., si près de la nature, est pour cela même un peu verbeux, on dirait presque redondant. Sans dire tout à fait deux fois la même chose, Mc. ne compte pas ses mots : Luc vise à l'économie. Voici une liste de passages où l'on reconnaîtra facilement cette inexpérience littéraire de Mc., qui, le plus souvent, ne manque pas d'agrément : Mc. I, 32; II, 15.16.18.19; III, 28; IV, 1.2; V, 15.19.34.37-40; VI, 4.35.50; IX, 2; X, 27; XI, 17; XII, 14.21.41.43; XIV, 16.43 et 48.68; XV, 24.26.34. 41. Ordinairement Luc serre ce style un peu diffus. C'est une perpétuelle leçon de littérature, si l'idéal est dans une correction élégante et concise. Il n'en est que plus remarquable de constater qu'il a été presque aussi redondant que Mc.; cf. II, 12 et Lc. V, 26; II, 20 et Lc. V, 35; XI, 28 et Lc. XX, 2; XIII, 2 et Lc. XII, 6.

C'est donc probablement qu'il suivait son texte. Mais il y a un exemple plus caractéristique. Dans III, 7 s., Mc. répète deux fois πολὺ πλῆθος en parlant de tout le monde. Lc. (VI, 17) trouve le moyen d'en garder quelque chose, mais en évitant la redondance par une distinction : il dit ὄχλος πολύς des disciples, et πλῆθος πολύ du peuple. De même Mc. (I, 32-34) ayant assez gauchement ramené deux fois les malades et les possédés, Lc. (IV, 40-41) simplifie. Par le même instinct de sobre concision, il ne dit pas que les compagnons de Judas avaient des épées et

des bâtons (Mc. XIV, 43), puisque cela ressortira suffisamment des paroles de Jésus (Lc. XII, 52).

c) Mc. pratique l'*asyndeton*, c'est-à-dire qu'il ne lie pas ses membres de phrase. Et sans doute cela est encore une manifestation de sa manière rapide et parlée. Luc qui économise les mots redondants ne se croit pas autorisé à retrancher les particules consacrées par l'usage. On peut comparer dans les narrations Mc. VIII, 29 et Lc. IX, 20 δέ; IX, 38 et IX, 49 δέ; X, 27 et XVIII, 27 δέ; X, 28 et XVIII, 28 δέ; X, 29 et XVIII, 29 δέ; XII, 24 et XX, 34 καί. Dans les paroles de Jésus, Luc ajoute des γάρ et des δέ qui sont loin d'augmenter l'impression produite par ce verbe énergique et serré (1).

d) *L'anacoluthe* n'est que l'exagération incorrecte de l'*asyndeton*. Non seulement la phrase n'est pas liée; elle est brisée. Tous les cas que nous avions signalés à propos de Mc. (2) ont été corrigés par Lc. lorsqu'ils se sont rencontrés.

En parlant spécialement de la langue de Luc, nous aurons l'occasion de noter d'autres nuances.

Quant au vocabulaire, Lc. a omis des mots que Mc. emploie très fréquemment, par un trait particulier de son esprit ou par habitude, comme εὐθύς, quarante-deux fois dans Mc., sept fois dans Lc.; πάλιν vingt-huit fois dans Mc., trois fois dans Lc.; ἐκθαμβέομαι quatre fois dans Mc., mais nulle part ailleurs dans le N. T., περιβλέπομαι six fois dans Mc., une fois dans Lc.; πολλά adverbe, neuf fois dans Mc., jamais dans Lc.

Si l'on envisage comme nous l'avons fait la dépendance de Lc. par rapport à Mc., on conviendra qu'il n'en découle aucune raison de supposer que notre Mc. n'est pas le Mc. original, et que Lc. en avait un autre sous les yeux. C'est aussi la conclusion de sir. J. Hawkins. Tout au plus est-il incliné à voir des remaniements additionnels dans Mc. I, 1 « Jésus-Christ »; VIII, 35 et X, 29 καὶ τοῦ εὐαγγελίου; X, 30 « les persécutions »; et surtout VI, 37 « deux cents deniers ». On aurait mauvaise grâce à chicaner pour si peu. Encore est-il que rien n'oblige à rayer ces mots du texte de Mc. D'ailleurs le verset I, 1 étant une sorte de titre, on ne voudrait pas soutenir *mordicus* qu'il n'a pas été changé. Mais cela regarde plutôt le texte de Mc.

En résumé, Luc a pris dans Mc. les grandes lignes de son œuvre. Sa dépendance est assez étroite dans les sections marciennes, mitigée dans les sections de l'investiture et de la Passion. Il a son début de l'Évangile et ses récits à lui de la Résurrection. De plus, dans le cours même du ministère, il a deux sections, l'une assez courte (VI, 20 à VIII, 3), l'autre plus longue, la partie propre ou spéciale, assez improprement nommée

(1) *Com. Mc.* LXVIII.
(2) P. LXVIII.

le voyage de Pérée (ix, 51 à xviii, 14). Si dans ces deux sections il semble parfois se rapprocher de Mc., ce n'est pas qu'il y dépende jamais de lui (1). Nous renvoyons au commentaire l'examen de ces cas. Mais loin que cette indépendance dans certains endroits soit une objection contre la dépendance dans d'autres, il semble au contraire que l'abstention rend plus clair le phénomène de l'emprunt.

Il est cependant une dernière difficulté, que nous ne pouvions poser au début, et dont l'examen nous permettra de compléter ici ce que nous avons à dire du style de Luc.

Il semble que nous ayons été singulièrement injuste envers lui. N'avait-il pas d'autre don que de rendre un peu froidement, plus clairement, mais plus sèchement les pages si vivantes de Marc? Et trouve-

(1) Ce point a été très bien traité par Hawkins, i. The disuse of the Marcan source in St. Luke ix, 51-xviii, 14, dans *Studies in the synoptic problem*, d'Oxford, p. 29 ss. Le non-usage est surtout clair pour la petite section, car dans ses 83 versets elle ne contient rien où Lc. se rapproche de Mc. sans se rapprocher de Mt., les trois courts passages où ce cas se présente sont Mc. iv, 24; Mt. vii, 2; Lc. vi, 38; puis Mt. xi, 10; Lc. vii, 27; Mc. i, 2; enfin Lc. vii, 36 ss. et Mt. xxvi, 6 ss.; Mc. xiv, 3 ss. Il n'y a de ressemblance entre Lc. et Mc. que pour le premier cas, dans une petite phrase, mais le contexte est différent.

Pour la section ix, 51 à xviii, 14, qui contient 350 versets (ou 351 avec xvii, 36), il y a 35 versets ou parties de versets dans lesquels Lc. se rapproche de Mc. Ce sont *a*) huit doublets, ou plutôt huit membres de doublets (en tout treize versets), formant doublets avec ceux qui sont beaucoup plus rapprochés de Mc. et dans son contexte. C'est une sorte de contre-épreuve de ce que nous avons dit plus haut :

Lc. x, 4.5.7.10.11, doublets de	Lc. ix, 3.4.5 lesquels dépendent de	Mc. vi, 6-11.
xi, 33	viii, 16	iv, 21.
xi, 43	xx, 46	xii, 38-39.
xii, 2	viii, 17	iv, 22.
xii, 9	ix, 26	viii, 38.
xii, 11-12	xxi, 14-15	xiii, 11.
xiv, 27	ix, 23	viii, 34.
xvii, 33	ix, 24	viii, 35.

b) Neuf versets :

Lc. xii, 1 où Lc. est plus près de	Mt. xvi, 6 que de	Mc. viii, 15.
xii, 10	xii, 31-32	iii, 28-29.
xiii, 30	xix, 30	x, 31.
xiv, 34	v, 13	ix, 50.
xvi, 16	xix, 9	x, 11.
xvii, 2	xviii, 6	ix, 42.
xvii, 6	xxi, 21	xi, 23.
xvii, 23	xxiv, 23	xiii, 21.
xvii, 31	xxiv, 17-18	xiii, 15-16.

Sauf pour Mt. v, 13, le contexte de Lc. et de Mt. est le même. Ce point touche aux rapports de Lc. avec Mt. dont nous allons parler.

c) Les treize derniers versets de sir J. Hawkins se trouvent dans Lc. x, 25-28; xi, 15. 17.23; xiii, 18-19. Dans les deux premiers cas la situation est différente. Dans le troisième la même parabole est plus près de Mt. que de Mc.

t-on dans Marc des récits aussi émouvants, aussi vivants, aussi colorés des nuances les plus délicates, animés de traits aussi expressifs que la scène du pardon accordé à la pécheresse, la parabole du bon Samaritain et celle de l'enfant prodigue, la rencontre sur le chemin d'Emmaüs? Si Luc a été un artiste aussi accompli, comment aurait-il été en même temps l'abréviateur de Marc?

— Ce ne serait pas le cas unique où le génie aurait été gêné en imitant, et s'il n'est pas trop choquant de recourir encore à une comparaison profane, l'Andromaque de Racine a suivi de bien près l'Alexandre, médiocre pièce cornélienne.

Luc est un grand artiste, parce qu'il sait choisir ses traits. Nous sommes pris et charmés par cette harmonie des détails, et ce charme résiste à l'analyse, parce qu'aucun trait n'est inutile; tous ont leur raison d'être, tous contribuent à l'effet, et même tous atteignent leur objet. C'est par là, que comme écrivain grec, Luc l'emporte tellement sur Marc, qui dit ce qu'il a vu, encore que tel détail ne soit là que comme un fragment de réalité qui n'a pas de rôle littéraire. On comprend donc très bien que Luc ait éliminé ces détails, au nom de la raison suprême de l'art grec, qui est proportion et mesure, du moins dans ses œuvres les plus caractéristiques.

Et Luc aurait pu recomposer ces morceaux dans son style; mais il ne l'a pas fait, et c'est par cela même que nous constatons sa dépendance et son admirable fidélité.

Il est vrai que Luc ajoute certaines touches, mais il est bien rare qu'elles soient seulement pittoresques ou touchantes. Le sujet de l'entretien à la transfiguration est important (IX, 31), et de même le tombeau neuf, à cause de la dignité de Jésus (XXIII, 53). La circonstance de la prière de Jésus (IX, 18.29) a une portée religieuse. Il paraissait nécessaire de dire que Judas avait consenti (XXII, 6). Trouver un gîte était une nécessité rationnelle dans IX, 12; cf. VIII, 25.

Dans XX, 6, καταλιθάσει est ajouté pour faire disparaître l'anacoluthe de Mc. XI, 32. Nous serions sur la voie d'une pose plastique quand le démoniaque est « aux pieds de Jésus » (VIII, 35), joli trait ajouté à Mc.; mais il est dans le style de Luc : VII, 38; X, 39; Act. XXII, 3. Voici enfin des détails concrets, mais rigoureusement exacts, et de nature à être compris des Grecs : les ἀναθήματα (XXI, 5) et les stratèges (XXII, 4.52) du Temple. Le κράσπεδον (VIII, 46) était chez les Juifs un objet distinct et presque cultuel; mais les Grecs pouvaient le prendre dans un sens plus large, et Mc. l'emploie ailleurs (VI, 56).

D'ailleurs ce dernier mot touche aux rapports de Lc. avec Mt.

§ 2. — *Saint Luc et saint Matthieu.*

La question des rapports entre le premier évangile et le troisième est des plus délicates, et elle ne peut être abordée dans le détail qu'après l'étude de tous les deux. Nous n'en indiquerons donc ici que les grandes lignes.

I. Nous avons déjà dit que si l'on compare l'ordre des faits évangéliques dans les trois évangiles, Lc. et Mt. ne sont jamais d'accord contre Mc. Il paraît légitime d'en conclure, du point de vue où nous sommes placés, qui est celui de la composition de Lc., qu'il n'a pas connu Mt.; sinon il lui a toujours préféré l'ordre de Mc., ce qui serait assez étrange.

Tout ce qu'on peut noter en sens contraire c'est que dans Mc. XI, 11-17, Jésus arrivé à Jérusalem entre au Temple, se rend à Béthanie, et ne chasse les vendeurs que le lendemain, tandis que dans Lc. et Mt., il semble que tout se soit passé le jour de l'entrée solennelle (Lc. XIX, 45-46; Mt. XXI, 12-13). Mais cela est plutôt un raccourci qu'une inversion dans l'ordre des faits, et l'idée a pu s'en présenter très naturellement aux deux évangélistes. La dépendance de Lc. est d'autant moins probable que l'ordre n'est pas le même, ni le lieu, sur une circonstance importante de l'entrée. Dans Lc. des Pharisiens reprochent au Sauveur les acclamations avant qu'il ne soit entré dans la ville (XIX, 39 s.); dans Mt. ce sont les prêtres et les scribes, au Temple, après l'expulsion des vendeurs (XXI, 15-16).

De même lorsque Lc. s'écarte de l'ordre de Mc. pour la disposition des phrases, il ne se rencontre pas ordinairement avec Mt. On peut citer cependant Lc. III, 2-4 et Mt. III, 1-3, d'accord contre Mc. I, 1-4 qui place la citation relative au Baptiste avant de l'avoir présenté. L'ordre naturel s'imposait de lui-même. Voir aussi Mc. XII, 8, « tuer et jeter », contre Lc. XX, 15 et Mt. XXI, 39 dont l'accord paraît dû au symbolisme.

II. Lc. et Mt. ont chacun un évangile de l'enfance. Tous deux sont d'accord sur la conception virginale, la naissance de Jésus à Bethléem, son éducation à Nazareth, les noms de Marie et de Joseph. C'étaient des points cardinaux de la catéchèse chrétienne. Mais combien de différences, et quelle n'est pas la difficulté de concilier les deux généalogies, l'adoration des mages et la fuite en Égypte de Mt., avec la présentation au Temple et le retour à Nazareth dans Lc. Manifestement Lc. ne dépend pas de Mt. Et même il ne semble pas l'avoir connu. Aurait-il tracé un récit si différent, et sans rien faire ni pour dissiper les apparences de désaccord, ni pour faire prévaloir sa propre manière en insistant sur la valeur du témoignage qu'il représente?

Il en est de même du temps de la résurrection. Dans Mt. (XXVIII, 9 s.) Jésus apparaît aux femmes à Jérusalem, mais pour donner rendez-vous

à ses Apôtres en Galilée. Dans Lc. plusieurs apparitions à Jérusalem, aucune en Galilée. En fait les deux choses sont conciliables, mais Lc. ne paraît même pas se douter qu'il y ait quelque chose à concilier. Il n'a pas tenu compte de Mt. N'est-ce pas simplement parce qu'il ne l'avait pas lu?

Si nos observations s'arrêtaient là, nous devrions conclure que Lc. a ignoré Mt. Mais d'autres faits suggèrent une conclusion contraire.

III. Dans certains cas, Lc. est d'accord avec Mt. contre Mc. quant à l'expression de la pensée. Comment expliquer ce fait? Serait-ce que l'un des deux a connu l'autre ou qu'ils ont eu une source commune?

D'après ce que nous avons dit des singularités de Mc. et de la manière dont Lc. les a traitées, on peut s'attendre à ce qu'un autre soit d'accord avec lui, simplement parce que tous deux écrivaient comme tout le monde. Il n'y a donc pas à tenir compte des cas où Lc. et Mt. mettent δέ au lieu de καί, ou bien εἶπεν au lieu de λέγει ou même ἔλεγεν, omettent εὐθύς ou πάλιν ou un terme rare (1), arrangent une construction embarrassée (2). Et lorsqu'on a reconnu que Mt. serre son style encore plus que Lc., on n'attache pas d'importance aux omissions communes. Enfin la comparaison doit porter d'abord sur les sections marciennes. Les cas de ressemblance dans la prédication du Baptiste et la tentation, par exemple, devant être examinés plus loin, sans parler des cas où Mc. n'a pas de parallèle.

C'est à peu près sur ces bases que sir J. Hawkins s'est placé, et il n'a retenu en définitive que vingt cas comme posant sérieusement et même résolvant affirmativement la question d'une dépendance littéraire (3).

Or nous ne saurions reconnaître une portée décisive à onze de ces cas, que voici. N° 6. Lc. IX, 20 et Mt. XVI, 16 ajoutent τοῦ Θεοῦ, mais Lc. l'ajoute simplement à Χριστός tandis que Mt. a ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος. Si Lc. avait connu ce texte, n'en aurait-il fait aucun cas, et si Mt. voulait faire cette addition doctrinale considérable, avait-il besoin de l'addition insignifiante de Lc. pour l'inspirer? N° 9. Lc. XVIII, 30 et Mt. XIX, 29 πολλαπλασίονα au lieu de ἑκατονταπλασίονα de Mc. X, 30; mais Soden lit ἑκατονταπλασίονα dans Mt., et avec raison.

N° 10. Lc. XXI, 37 ηὐλίζετο et Mt. XXI, 17 ηὐλίσθη. Mais Mt. ajoute « à Béthanie », et Lc. qui évite cette indication aurait-il été emprunter seulement un mot à Mt? D'autant que l'expression est très bien choisie pour un campement de fortune. De son côté Mt. n'avait pas non plus à s'en inspirer, puisqu'il ajoute « à Béthanie ».

(1) Il était naturel de remplacer εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανούς (Mc. I, 10) par ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν (Lc. III, 21) ou ἠνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί (Mt. III, 16).

(2) ὅτι (Mc. II, 16) remplacé par διὰ τί (Lc. et Mt. paral.).

(3) *Horae synopticae,* p. 210 s.

N° 11. Lc. xx, 1 διδάσκοντος et Mt. xxi, 23 διδάσκοντι, du Sauveur dans le Temple. Si l'on voulait dire plus que Mc. d'après lequel Jésus se promenait, l'idée d'enseignement se présentait d'elle-même.

N° 12. Lc. xxii, 48 et Mt. xxvi, 50. Jésus parle à Judas; mais les paroles sont très différentes.

N° 15. Lc. xxiii, 35 εἰ οὗτός ἐστιν et Mt. xxvii, 40 εἰ υἱὸς εἶ... tandis que Mc. n'emploie pas l'interrogation. Mais Lc. continue ὁ Χριστός, tandis que Mt. τοῦ θεοῦ, et ce ne sont pas les mêmes personnes qui parlent.

N° 16. Lc. xxiii, 47 τὸ γενόμενον et Mt. xxvii, 54 τὰ γινόμενα, ressemblance bien légère et qui peut être fortuite.

N° 17. Lc. xxiii, 53 et Mt. xxvii, 59 ἐνετύλιξεν αὐτό au lieu que Mc. xv, 46 a αὐτὸν ἐνείλησεν. Mais si l'expression de Mc. a paru trop familière, il n'y en avait guère d'autre que celle de Mt. et de Lc.

N° 18. Lc. xxiii, 54 ἐπέφωσκεν, et Mt. xxviii, 1 ἐπιφωσκούσῃ. Coïncidence étrange assurément, sur un mot très rare, mais dans Lc. il se dit du soir et dans Mt. du matin.

N° 19. Lc. xxiv, 4 ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ et Mt. xxviii, 3 ὡς ἀστραπή. Mais Mt. parle de l'apparence générale et Lc. du vêtement, et il avait déjà dit (ix, 29) ἐξαστράπτων d'un autre vêtement.

Restent les neuf autres cas de Hawkins, que voici :

1. Lc. v, 37 ἐκχυθήσεται et Mt. ix, 17 ἐκχεῖται. Encore est-il que si l'on voulait éviter le vague de Mc. qui emploie ἀπόλλυται du vin et des outres, on ne pouvait guère trouver d'autre terme pour le vin.

2. Lc. viii, 10 et Mt. xiii, 11 ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια, au lieu de ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται (iv, 11); encore est-il que dans Mt. la leçon μυστήριον est soutenue par *k it*, tous les syriens, Irénée, Clément d'Al., et qu'il a pu être corrigé d'après Lc. aussi bien que d'après Mc. Quant à l'addition de γνῶναι, elle résout l'énigme de Mc. par le verbe que suggérait l'idée de mystère.

3. Lc. viii, 44 et Mt. ix, 20 ajoutent τοῦ κρασπέδου. Noter cependant l'omission de ces mots dans Mt. d'après *af a b c g bo*, un ms. du x[e] siècle, et dans Lc. d'après D (non cité par Soden) et quelques latins.

4. Lc. ix, 7 et Mc. xiv, 1 ὁ τετραάρχης au lieu de βασιλεύς (Mc. vi, 14), d'autant plus significatif que Mt. xiv, 9 dit βασιλεύς. C'est donc Mt. qui a changé son style.

5. Lc. ix, 11 οἱ δὲ ὄχλοι γνόντες ἠκολούθησαν αὐτῷ et Mt. xiv, 13 καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ, remplaçant la description de Mc., tous deux ajoutant ensuite des guérisons (Lc. v. 11; Mt. v. 14) au même endroit.

6. Lc. ix, 34 ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος et Mt. xvii, 5 ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος qui manque à Mc., quoique ce soit peut-être de style; cf. avec λαλέω Lc. viii, 49; xxii, 47.60; xxiv, 36; Act. iv, 1; x, 14; xxiii, 7 et Mt. ix, 18; xii, 46; xxvi, 47; avec λέγω Lc. xi, 53; xii, 17. S'il y a dépendance, c'est donc plutôt Mt. qui aurait emprunté.

7. Lc. IX, 41 et Mt. XVII, 17 ajoutent καὶ διεστραμμένη (cf. Dt. XXXII, 5).

8. Lc. XXII, 62 et Mt. XXVI, 75 καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς, au lieu de ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν Mc. XIV, 72. Mais dans Lc. ces mots sont omis par les latins d'Afrique et les meilleurs autres mss. latins. Les règles de la critique textuelle ne permettent guère de les omettre, mais non sans une certaine hésitation, car l'assimilation allait d'elle-même.

9. Lc. XXII, 64 et Mt. XXVI, 68 τίς ἐστιν ὁ παίσας σε; en plus de Mc. A ces cas de Hawkins nous croyons devoir ajouter :

10. Lc. V, 12 et Mt. VIII, 2 καὶ ἰδού om. par Mc. I, 40, et tous deux ajoutent κύριε.

11. Lc. V, 18 et Mt. IX, 2 ajoutent καὶ ἰδού et ἐπὶ κλίνης.

12. Lc. V, 25 et Mt. IX, 7 ajoutent ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.

13. Lc. V, 26 et Mt. IX, 8 ajoutent la crainte des assistants.

14. Lc. V, 36 et Mt. IX, 16 ἐπιβάλλει au lieu de ἐπιράπτει.

15. Lc. VI, 1 et Mt. XII, 1 ajoutent que les disciples mangeaient.

16. Lc. VI, 4 et Mt. XII, 4 ajoutent μόνους et μόνοις (pour les prêtres seuls).

17. Lc. XXII, 60 et Mt. XXVI, 74 n'ont qu'un chant du coq, Mc. XIV, 72, en a deux (de même dans la prédiction).

18. Citons encore une omission commune à Lc. et à Mt., car elle est assez significative. Mc. VI, 41 et 46 note le partage des deux poissons, et qu'il en est resté. Il n'en est pas question dans Lc. et dans Mt. Or dans la seconde multiplication, propre à Mc. (VIII, 1-10) et à Mt. (XV, 32-39), il y a un accord parfait sur le rôle des poissons. Serait-ce qu'ici Mt. a été influencé par Lc., ne parlant que du pain, symbole de l'eucharistie?

19. Tandis que dans tous les cas précédents il y avait accord entre Lc. et Mt. non pas contre Mc., mais plutôt en dehors de Mc., il y a opposition contradictoire dans les termes entre Mc. VI, 8 εἰ μὴ ῥάβδον μόνον d'une part et Lc. IX, 3 μήτε ῥάβδον avec Mt. IX, 10 μήδε ῥάβδον d'autre part.

20. Un cas où Lc. semble avoir voulu concilier Mc. et Mt. Tandis que Mc. disait (V, 22) εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων, et Mt. (IX, 18) ἄρχων εἷς, Luc (VIII, 41) a écrit ἄρχων τῆς συναγωγῆς. Ne dirait-on pas d'une harmonisation? Il est vrai que plus loin Lc. dit encore ἀρχισυνάγωγος (v. 49) avec Mc. (v. 35), sans plus se soucier de l'ἄρχων de Mt. (v. 23).

Plus significatif peut-être que ces cas particuliers est l'accord de Lc. et de Mt. sur une locution sémitique, nettement hébraïque et cependant araméenne, καὶ ἰδού (והנה), pour introduire une personne, une chose ou une action (cf. Gen. XXVIII, 12; XXIX, 2 καὶ ἰδοὺ φρέαρ... v. 9 καὶ ἰδοὺ Ῥαχὴλ... etc.).

Or cette tournure, inconnue à Mc., est très fréquente dans Lc. et dans Mt. Je donne la liste parce que la concordance n'indique pas toujours καί devant ἰδού, et que certains cas où καὶ est devant ἰδού n'ont pas le même intérêt : Lc. II, 25; V, 12. 18; VII, 12. 37; VIII, 41; IX, 30. 38; X, 25; XIII, 11; XIV, 2; XIX, 2; XXIII, 50; XXIV, 4; Act. I, 10; VIII, 27; X, 30;

XI, 11; XII, 7; XVI, 1; Mt. II, 9; III, 16; IV, 11; VIII, 2. 24. 29. 32. 34; IX, 2. 3. 10. 20; XII, 10; XV, 22; XVII, 3. 5; XIX, 16; XX, 30; XXVI, 51; XXVII, 51; XXVIII, 2. 9.

Cette habitude de dire καὶ ἰδοὺ suggère que Lc. et Mt. ont pu, sans dépendance, avoir chacun ces mots en plus dans nos n°s 10 et 11. Mais d'où vient que cette habitude leur était commune?

Et en général, pourquoi ces ressemblances? La tradition orale, à elle seule, ne suffit pas à expliquer ces rencontres verbales.

Dominés qu'ils sont par la théorie des deux sources de Lc. et de Mt., à savoir Mc. et les *Logia*, les critiques sont embarrassés. Les *Logia* proprement dits sont hors de cause, puisqu'il s'agit de sections narratives dans lesquelles Lc. et Mt. sont censés dépendre de Mc. On est donc obligé de supposer que Lc. et Mt. ont connu tous deux un autre Marc que le nôtre, ce qui est revenir à l'hypothèse d'un Proto-Marc, dont nous avons reconnu l'inanité. On admettrait plutôt que le procédé d'assimilation entre Lc. et Mt. qui domine tout le problème de la critique textuelle a commencé de très bonne heure, et s'est exercé dans des cas où les témoins du texte ne laissent rien soupçonner.

Mais c'est là une hypothèse gratuite et insuffisante à tout expliquer.

Faut-il donc reconnaître que Lc. a connu Mt.? Mais s'il le connaissait assez pour lui emprunter ces minuties, comment se fait-il que son emprunt dans les sections marciennes se soit borné là?

Et on exclut de la même façon l'influence de Lc. sur Mt. Il y a cependant ici une distinction à faire. Si notre Mt. est une traduction, comme le pensait la tradition ancienne, le traducteur obligé de s'en tenir au texte, et par conséquent à limiter ses emprunts, n'aurait-il pas pu se servir, pour de menus détails, du texte de Lc., déjà existant? Nous ne voyons pas ce qu'on pourrait objecter à cette hypothèse, qui paraît suggérée par nos n°s 4 et 6.

Il est sage cependant de réserver le concours de plusieurs causes, le même besoin d'être clair (n°s 2. 14) ou complet (n°s 12. 15), des habitudes courantes de parler et d'écrire, enfin même ce concours de causes non ordonnées que l'on nomme le hasard.

IV. Mais voici d'autres observations plus graves. Dans une partie qui est environ le sixième de l'un et de l'autre, et qui est surtout relative à l'enseignement de Jésus, Lc. et Mt. sont tellement semblables, et jusque dans les termes, que l'on doit admettre qu'ils ont eu une source grecque commune, s'ils ne se sont pas connus.

M. Harnack (*Sprüche...*) a retenu cinquante-neuf ou plutôt soixante (1) passages comme appartenant à la source commune de Lc. et de Mc. Dans Hawkins, *Horae synopticae* (p. 108 s.), la liste comprend soixante-

(1) Le n° 34 est double (p. 108 s.).

quatorze passages, dans les *Studies in the Synoptic problem* (p. 113 ss.) quatre-vingt-quatre répartis en cinquante-quatre, vingt-deux, et huit passages, très probablement, probablement, peu probablement dérivés de cette source (Q). M. Stanton (*The Gospels as historical documents,* II, Appendice II) ne met que trente et un passages dans la série des très probables.

Sur la détermination des passages semblables dans Lc. et Mt. et propres à ces deux seulement, il ne peut y avoir beaucoup de divergences. C'est une question de fait, à résoudre avec une synopse. Mais si l'on cherche à déterminer une dépendance littéraire, il nous paraît opportun de faire plusieurs catégories.

C) Il y a des passages (C) qui sont de peu de longueur, qui n'offrent pas une ressemblance très étroite ou qui, alors, ont le caractère de sentences, de proverbes. En pareil cas deux solutions sont possibles. On peut toujours supposer qu'un auteur les a empruntés à un autre, sauf à les modifier à l'occasion; mais ils peuvent venir de la tradition orale, qui conserve fidèlement ces mots bien frappés. A défaut d'un contexte significatif, cette solution sera même la plus probable.

Voici les passages où nous ne voyons tout au plus qu'une vague réminiscence.

1 Lc. VI, 39 = Mt. XV, 14. Le guide aveugle.
2 — 40 = Mt. X, 24. 25[a]. Le maître supérieur au disciple.
3 — 45 = Mt. XII, 34-35. Ce qui sort du cœur.
4 XII, 1 = Mt. XVI, 11; cf. Mc. VIII, 15. Le levain des Pharisiens.
5 — 10 = Mt. XII, 32; cf. Mc. III, 29. Sur l'esprit de blasphème.
6 — 51-53 = Mt. X, 34-36. L'évangile, cause de divisions.
7 — 54-56 = Mt. XVI, 2-3. Signes du temps et des temps.
8 — 57-59 = Mt. V, 25-26. Se réconcilier avec son adversaire.
9 XIII, 23-24 = Mt. VII, 13. 14. La porte étroite.
10 — 25 = Mt. XXV, 11-13. Frapper à la porte. Je ne vous connais pas.
11 — 26. 27 = Mt. VII, 22-23. Connaissance du Christ inutile.
12 — 28. 29 = Mt. VIII, 11. 12. Le festin avec Abraham ou l'expulsion.
13 — 30 = Mt. XIX, 30; cf. Mc. X, 31. Les premiers, derniers.
14 XIV, 34-35 = Mt. V, 13-16. Le sel.
15 XV, 4-7 = Mt. XVIII, 12-14. La brebis perdue.
16 XVI, 17 = Mt. V, 18. Rien ne tombe de la Loi.
17 — 18 = Mt. V, 32. Répudiation.
18 — 33 = Mt. X, 39; cf. Mc. VIII, 35; Mt. XVI, 25; Lc. IX, 24. Perdre son âme et la gagner.

Cette liste comprend quelques passages qu'on peut rapprocher du texte de Mc. (n[os] 4. 5. 13. 18). Il n'y a pas lieu de les exclure, puisqu'il

s'agit précisément de savoir comment ces pensées pouvaient jouer dans une mémoire. Si l'on compare notre liste C à celles de Hawkins, on notera qu'il a rangé parmi ceux qui sont très probablement dérivés de Q nos n°s 3. 6. 8. 12. 15. 16; dans ceux où la probabilité domine encore nos n°s 1. 2. 9. 11. De la même origine, mais avec une probabilité légère le n° 14. Enfin il ne cite pas nos n°s 7. 10. 17.

Mais nous rappelons que le point de vue n'est pas tout à fait le même. Par exemple les passages n°s 6. 8. 12. 15, relativement longs, ont certes pu être connus de Lc. dans une source écrite. Mais comme il leur a donné une pointe assez différente de celle de Mt., on ne peut pas affirmer, d'après son texte seul, qu'il dépend de lui. Et même s'il a connu ces passages, il ne les a pas employés de la même façon, ce qui suggère plutôt une réminiscence qu'un extrait fait à dessein.

B) Dans d'autres cas, la ressemblance est tellement étroite, quoique le contexte soit différent, du moins quant aux circonstances, que l'on pourrait conclure à des extraits.

1 { Lc. x, 12 = Mt. x, 15. Sodome jugée moins sévèrement.
2 { — 13-15 = Mt. xi, 21-23. *Vae tibi Chorozaïn...*
3 { — 21-22 = Mt. xi, 25-27. *Confiteor tibi, Pater...*
4 { — 23-24 = Mt. xiii, 16, 17. Révélation accordée aux disciples.
5 { xi, 2-4 = Mt. vi, 9-13. Le *Pater.*
6 { — 2-13 = Mt. vii, 7-11. *Petite et dabitur...*
7 { — 33 = Mt. v, 15. Où mettre la lumière? Cf. Mc. iv, 21 et Lc. viii, 16.
8 { — 34-36 = Mt. vi, 22-23. La lampe du corps.
9 xiii, 34-35 = Mt. xxiii, 37-39. Jérusalem qui tue les prophètes.
10 xiv, 26-27 = Mt. x, 37. 38. Aimer Jésus et porter sa croix.
11 xvi, 13 = Mt. vi, 24. Le Mammon.

Il faut noter que, sauf les trois derniers passages, tous les autres vont dans Lc. par paires, dont les deux éléments sont parfaitement liés. La combinaison de ces deux éléments est certainement voulue. Comme d'autre part chacun des éléments est très semblable à un passage dans Mt., on a l'impression que Lc. se servait ici d'un manuscrit ou du moins de notes prises à la lecture.

Tous ces passages sont rangés dans la catégorie du plus probable (A) par Hawkins, sauf le n° 1 qui est dans la seconde catégorie (B), et le n° 7 qui n'est pas cité à cause du rapprochement avec Mc. (doublet).

A) Mais voici un troisième phénomène, tout à fait décisif, et auquel ni Harnack ni Hawkins n'ont donné l'attention qu'il mérite. Lc. a des groupements qui correspondent dans Mt. à des groupements semblables. Non qu'à l'intérieur de ces groupements l'ordre soit toujours le même. Mais ces inversions avec des additions et omissions dépassent à peine les libertés que Lc. prend avec Mc., et elles sont très naturelles dans

des discours. Le fait dominant est que Lc. tient compte du contexte tel qu'il est aujourd'hui dans Mt., alors que les idées auraient pu être groupées tout autrement. En d'autres termes, il a souvent la même suite que Mt., ce que nous avons considéré à propos de Mc. comme le signe le plus sûr de dépendance. Et si ce signe est plus rare ici, sa portée est plus grande, car il est plus facile de retenir par cœur une suite de faits qu'une suite de sentences surtout dans les cas où la pensée a un tour imprévu. Nous devons passer en revue un à un ces treize groupements.

1) Lc. III, 7-9 = Mt. III, 7-10. Prédication du Baptiste.
— 16-17 = Mt. — 11-12. id.
IV, 2-13 = Mt. IV, 2-11. La tentation, avec une inversion.

C'est-à-dire que Lc. est ici d'accord avec Mt. sur la prédication du Baptiste et la tentation. Il est vrai que l'ordre est donné par Mc., dans les grandes lignes, mais c'est un des cas où Lc. est avec Mt. plus qu'avec Marc : présentation du Baptiste avant la citation biblique; Lc. et Mt. ajoutent πυρί à Mc. I, 8.

Que dans ce cas Lc. et Mt. accusent une dépendance littéraire, cela est aussi évident que dans tout autre. On n'aime pas à le reconnaître parce qu'il faut en conclure que la soi-disant source Q commençait — ainsi que Mt. — par la prédication du Baptiste et la tentation encadrant le Baptême.

2) Le sermon des béatitudes dans Lc. présente l'ordre suivant par rapport à Mt.

Lc. VI, 20b. 21. 22. 23 = Mt. V, 3. 6. 22. 23. Béatitudes.
— 27-28 = Mt. V, 43-44. Amour des ennemis.
— 29-30 = Mt. V, 39-42. Ne pas rendre le mal.
— 31 = Mt. VII, 12. Règle d'or.
— 32-33 = Mt. V, 46-47. Amour des ennemis.
— 36 = Mt. V, 48. Soyez miséricordieux (parfaits).
— 37-38 = Mt. VII, 1. 2. Ne pas juger, donner.
— 39 = Mt, XV, 14 } Voir notre liste C.
— 40 = Mt. X, 24. 25a }
— 41-42 = Mt. VII, 3-5. La poutre.
— 43-44 = Mt. VII, 16-20. Le fruit de l'arbre.
— 45 = Mt. XII, 34, 35. Voir notre liste C.
— 46 = Mt. VII, 21. Ne pas dire Seigneur... sans pratiquer.
— 47-49 = Mt. VII, 24-27. Conclusion : la maison bâtie...

Sauf trois passages ajoutés par Lc. (en plus des *vae*) qui peuvent être des réminiscences de Mt., et sauf une inversion (Lc. V, 31), Lc. a suivi exactement, pour tout ce qu'il retenait, l'ordre tel qu'il est dans Mt. Ce ne peut être le fait du hasard.

3) Lc. VII, 1-10 = Mt. VIII, 5-10. 13. Entrée à Capharnaüm; épisode du centurion.

Ces deux faits sont groupés de la même façon dans Lc. et dans Mt., après le discours inaugural. On y trouve, dans la bouche du centurion, deux constructions grammaticales rares, qui suggèrent une dépendance littéraire : οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα... εἶπε λόγῳ (Lc. vii, 6; Mt. viii, 8).

4) Lc. vii, 18. 19. 22. 23 = Mt. xi, 2-6. Le message du Baptiste.
— 24-28 = Mt. xi, 7-11. Réponse de Jésus.
— 31-35 = Mt. xi, 16-19. Ce que pense la génération de Jean et de Jésus.

Ce groupement est d'autant plus remarquable qu'il y a encore plus de ressemblances dans le récit que dans les paroles, et qu'il vient, dans Lc. et dans Mt., après l'épisode du centurion, quoique d'autres faits soient intercalés.

5) Lc. ix, 57-60 = Mt. viii, 19-22. Deux vocations; Lc. en intercale une troisième.

6) Lc. xi, 14. 15 = Mt. xii, 22-24. Guérison d'un sourd attribué à Béelzéboul.
— 17-23 = Mt. xii, 25-31. Argumentation de Jésus.
— 24-26 = Mt. xii, 43-45. Retour de l'esprit mauvais.
— 29-32 = Mt. xii, 38-42. Jonas, les Ninivites, la reine du Sud.

Il est vrai que Mc. a aussi l'épisode de Béelzéboul, mais présenté tout autrement. Et c'est l'intérêt considérable de ce cas. Luc ayant omis cet épisode parce qu'il avait interrompu le fil de Mc., et l'ayant repris plus loin, ne dépend pas du tout de Mc., mais bien et très clairement d'un texte semblable à celui de Mt.

Mais le plus notable c'est qu'il a comme Mt. le groupement de Béelzéboul avec le triplet Jonas, Ninivites, reine du Sud. Des divergences secondaires ne peuvent effacer l'impression produite par cet accord, qui n'est nullement exigé par le rapprochement des idées, et que Lc. a atténué par l'insertion de *beatus venter* (xi, 27. 28). Si néanmoins il le conserve, n'est-ce pas pour suivre un document qui le contient?

7) Lc. xi, 39-41 = Mt. xxiii, 25-26. Pureté du dedans et du dehors.
— 42 = Mt. xxiii, 23. Dîme et justice.
— 43 = Mt. xxiii, 6. Vanité.
— 44 = Mt. xxiii, 27. Tombeaux anciens.
— 45 verset de transition.
— 46 = Mt. xxiii, 4. Les fardeaux.
— 47-48 = Mt. xxiii, 29-32. Fils des prophètes!
— 49-50 = Mt. xxiii, 34-36. Le sang d'Abel.

Au premier abord chaque évangéliste semble utiliser à sa manière des matériaux relatifs aux Pharisiens et aux Scribes. Mais il y a déjà une suite voulue entre les imprécations et la dernière menace. De plus tout le discours de Lc., s'il est fortement remanié, ne contient aucun élément qui ne soit dans Mt. xxiii. Qu'on se représente Luc en présence de ce

long discours de Mt., et le traitant comme il faisait pour Mc. Il éliminera tout ce qui a une couleur tout à fait juive : Mt. XXIII, 2. 3 *super cathedram;* 5, les phylactères; 8-10 *nolite vocari rabbi;* 15 les prosélytes; 16-22 les subtilités rabbiniques; 24 avaler le chameau. Il a pu omettre aussi 24, γεννήματα ἐχιδνῶν qu'il avait déjà III, 7; et les vv. 11 à 12 qui ne sont guère dans le contexte. De plus il a coupé le discours en deux, adressant la première partie aux Pharisiens, la seconde aux Scribes, mais la preuve évidente que c'est lui qui a divisé l'unité, c'est que dans Mt. les tombeaux, terme de comparaison, amènent les tombeaux des prophètes (27-30), suture vraiment sémitique, et que Lc. a rompue (v. 44 et 47-48).

8) Lc. XII, 2-9 = Mt. X, 26-33. Courage dans les persécutions.
— 10 = Mt. XII, 32 ou Mc. III, 29. Voir la liste C.
— 11-12 = Mt. X, 19. 20 plutôt que Mc. XIII, 11. Secours de l'Esprit.

Si l'on excepte le v. 10, tout ce petit discours se trouve dans Mt. X, quoique l'ordre des morceaux soit interverti. Ce qui saute aux yeux, c'est la dépendance littéraire pour le premier morceau, car il contient quatre idées dont la suite n'est pas nécessaire : ce qui est caché sera révélé; ne pas craindre pour le corps; exemple des passereaux; confesser le Christ pour être confessé par lui. Le plus frappant est l'allusion aux cheveux, intercalés dans les deux cas parmi ce qui est relatif aux passereaux. Entre les morceaux, l'ordre de Lc. peut se soutenir aussi bien que celui de Mt.; mais l'ensemble est plus naturel dans un discours de mission (Mt.) que dans la circonstance indiquée par Lc., avec un défaut de lien entre le v. 1. et le v. 2.

9) Lc. XII, 22-31 = Mt. VI, 25-33. La Providence.
— 33-34 = Mt. VI, 20-21. Un trésor dans le ciel.

Les deux passages se suivent dans Lc. sauf le v. 32 qui a tout l'air d'une transition, tandis que le v. 34 de Mt. correspondant est une conclusion parfaitement naturelle. La soudure est donc l'œuvre de Lc., mais pourquoi lier ces deux idées, si ce n'est parce qu'il les trouvait dans le même endroit?

10) Lc. XII, 39-40 = Mt. XXIV, 43-44. Comme un voleur...
— 41. Intervention de Pierre.
— 42-46 = Mt. XXIV, 45-51. Veiller.

Exhortation sur la vigilance, coupée dans Lc. par l'intervention de Pierre, mais dans la même suite, avec des mots semblables, διορυχθῆναι (39 et 43) διχοτομήσει (46 et 51), tandis que Mc. XIII, 33-37 est fort éloigné. Or cette exhortation est plus naturelle dans un discours sur l'avènement du Fils de l'homme (Mt.), que dans un discours sur le salut. Dans Mt. l'avènement est le thème général, qui n'est amené par Lc. qu'au moyen d'une transition où *πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν γάμων* (XII, 36) est probablement

une réminiscence de la parabole des vierges qui précède dans Mt.

11) Lc. XIII, 18. 19 = Mt. XIII, 31-32 plutôt que Mc. IV, 30-32. Le sénevé.
— 20. 21 = Mt. XIII, 33. Le levain.

Ce sont deux des sept paraboles mises à la suite dans Mt. On ne manque pas de dire que ce chiffre trahit l'artifice. Mais quand on ajoute avec Wellhausen que l'auteur de ce conglomérat avait le chiffre sept dans le sang (1), ne reconnaît-on pas qu'il est selon l'esprit sémitique, et par conséquent que son ordre est antérieur à celui de Lc.?

12) Lc. XVII, 23-24 = Mt. XXIV, 26-27. Parousie, éclair.
— 25. Hors d'œuvre.
— 26. 27. 30 = Mt. XXIV, 37-39. Les jours de Noé.
— 33 = Mt. X, 39. Voir liste C.
— 34-35 = Mt. XXIV, 40-41. Pris ou laissé.
— 36 (à omettre).
— 37 = Mt. XXIV, 28.

Ce sont deux discours sur le même thème, l'avènement du Fils de l'homme, et que, sauf le v. 25 et le v. 33, il n'y ait rien dans Lc. qui ne soit dans Mt. XXIV, ce ne peut être le fait d'une simple réminiscence, d'autant que, sauf pour le v. 37 de Lc., la suite est la même des deux parts. Luc a préféré faire un discours distinct sur l'avènement, sauf à y revenir dans le contexte de Mc. au grand discours eschatologique (XXI, 25-27), et cela est plus clair, très probablement plus conforme aux faits; mais par là même, n'est-ce pas littérairement postérieur au groupement de Mt.?

13) Enfin nous mettons à part un phénomène qui paraît moins significatif.

Lc. XVII, 1-2 = Mt. XVIII, 6-7 ou Mc. IX, 42-50. Le scandale.
— 3 = Mt. XVIII, 15. Le pardon.
— 4 = Mt. XVIII, 21-22. Combien de fois.

Le scandale et le pardon des injures sont deux idées qui ne s'appellent pas. Luc les a probablement groupées parce qu'elles se suivaient dans un exemplaire écrit, mais il a traité son sujet très librement. Le scandale dans Mc. et dans Mt. est énoncé dans les mêmes termes, mais ce passage se trouve dans Mc. faire partie d'une petite section (IX, 41-X, 12) que Lc. n'a pas suivie de près.

On voit que nous n'hésitons pas à admettre entre Lc. et Mt. un rapprochement littéraire, sur un texte grec. Mais nous n'avons pas voulu préjuger sa nature. Personne ne prétend que Mt. se soit servi de Lc., même ceux qui distinguent le Matthieu araméen et notre Mt. Mais l'opinion dominante de la critique indépendante, qui voudrait se poser en chose jugée, c'est que Lc. et Mt. ont tous deux suivi une source com-

(1) *Einleitung*, p. 67.

mune, qu'on a nommée les *Logia*, qu'on nomme plutôt aujourd'hui simplement la source, Q (1).

L'identité substantielle de cette prétendue source avec notre Mt. canonique ne peut être prouvée qu'après avoir commenté cet évangile. Nous devons cependant dire ici ce qui résulte ou ne résulte pas de la confrontation du texte de Lc. avec certains passages de Mt.

Tout d'abord il ne résulte pas de cette comparaison qu'on puisse reconstituer dans toute son étendue une source Q. Ce qu'on peut dire c'est qu'elle contenait pour le moins les passages où la dépendance littéraire paraît certaine. Mais elle pouvait être beaucoup plus considérable. Luc ne peut servir qu'à fixer un minimum.

Tel qu'il est, ce minimum ne peut être nommé seulement un recueil de discours, puisqu'il contenait la prédication du Baptiste et la Tentation, encadrant sûrement le Baptême, l'épisode du centurion, le message de Jean-Baptiste. Comment supposer que son auteur aurait fait une très petite part aux derniers discours de Jésus, qui sont dans Mt., et pouvait-il les reproduire sans des introductions historiques, sans aucune allusion au séjour à Jérusalem et à la Passion?

On a cru, il est vrai, que Papias avait parlé d'un recueil de *Logia* ou de discours du Seigneur, et ces discours auraient été l'original araméen de l'évangile attribué à Matthieu, mis en contraste par Papias avec l'évangile de Marc qui contenait à la fois des faits et des paroles. Il faut donc revenir à l'exégèse de ce texte célèbre. Je ne le ferais pas cependant si je ne m'étais persuadé qu'on a fait fausse route de deux côtés :

Καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα, οὔτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ· ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς... Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος (Eus. *H. E.* III, 39) :

« C'est bien ce que le presbytre avait coutume de dire : Marc, qui avait été l'interprète de Pierre, écrivit exactement tout ce dont il se souvint, mais non dans l'ordre, de ce que le Seigneur avait dit ou fait. — Car il n'avait pas entendu le Seigneur et n'avait pas été son disciple, mais bien, plus tard, comme je disais, celui de Pierre. Celui-ci donnait son enseignement selon les besoins, sans se proposer de *mettre en ordre* les discours du Seigneur (2). De sorte que Marc ne fut pas en faute,

(1) Première lettre de *Quelle*, source, et l'usage a prévalu même en Angleterre.
(2) A noter par les partisans exclusifs de la catéchèse orale!

ayant écrit certaines choses selon qu'il se les rappelait. Il ne se souciait que d'une chose : ne rien omettre de ce qu'il avait entendu, et ne rien rapporter que de véritable... (1) Quant à Matthieu il a *mis en ordre* les discours du Seigneur en langue hébraïque, et chacun les a interprétés comme il pouvait. »

Quel est le sens du mot λόγια? Du côté des conservateurs, Lightfoot et Zahn l'ont expliqué « *écriture* sacrée ou inspirée ». Et il est certain que ce sens se trouve dans Philon. Mais, comme objecte entre autres Hawkins (2), que l'on consulte les quarante-six endroits où λόγιον se trouve dans les Septante ou dans les fragments hexaplaires, les quatre endroits du N. T., les citations des Pères anciens, on se convaincra que ce mot signifie une *parole* divine ou sacrée. Ce point nous paraît assuré, et c'est compromettre une bonne cause que la défendre aux dépens du sens naturel des mots.

Pourtant avant de consulter des concordances, il faut consulter Papias lui-même. On n'avait de lui qu'un ouvrage, intitulé : Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως « d'explication des discours du Seigneur ». C'est là qu'il parlait de Marc et de Matthieu, employant de chacun d'eux le même mot Λόγια, toujours vraisemblablement dans le même sens. C'était apparemment pour s'expliquer sur son but et sur son titre.

Il parle de Marc pour prendre sa défense, mais à vrai dire il fait la part du feu. Il soutient la vérité des faits, il ne prétend pas que l'ordre soit irréprochable, et par là il entendait sans doute l'ordre des faits, mais dans ce que nous possédons, il insiste sur l'ordre des discours. Marc n'a pas fait la composition des discours, les paroles du Seigneur ne sont pas rangées dans un bel ordre. Cet ordre se trouve dans Matthieu. Peut-être ce dernier même ne donnait-il pas entièrement satisfaction à Papias; puisqu'il parle des traducteurs, on dirait que c'est pour les rendre responsables de ce qui n'allait pas très bien dans le ou les textes grecs. Si nous avions tout son texte, nous saurions s'il ne donnait pas la préférence sur Marc et sur Matthieu à un autre, qui ne saurait être Luc, puisqu'il a l'ordre de Marc et a rompu le bel ordre des discours de Matthieu. Selon moi ce *tertius gaudens* ne peut être que Jean. Mais sans insister sur cette hypothèse, on voit que si Papias entendait par *Logia* les discours du Seigneur, il n'a pas dit que Matthieu ait composé un livre exclusivement de ces *Logia,* mais qu'il les a mis en ordre.

Pourtant il dit aussi que ces discours ont été traduits, et s'ils ont paru à Papias mériter d'être l'objet spécial d'un ouvrage d'exégèse, on a pu penser aussi à en faire des traductions et des éditions distinctes.

(1) Comm. de Marc, p. XXI.
(2) *Oxford Studies*... p. 106 s.

C'est ce que Papias semble dire assez nettement. Ce qu'on a pris pour des traductions de Matthieu plus ou moins complètes était peut-être des recueils de *Logia*, recueils dont les découvertes des papyrus confirment l'existence.

Pourquoi Luc n'aurait-il pas eu sous les yeux un extrait de l'évangile de S. Matthieu contenant peut-être surtout les Paroles du Seigneur?

Il est vrai que la critique indépendante n'accorde pas volontiers que sa source Q ait contenu les paroles du Seigneur dans le bel ordre de Mt. Et l'on prétend le déduire de la confrontation avec Lc. Plusieurs pensent, comme Holtzmann, que les paroles sont dans Lc. comme des pierres dans un chantier; dans Mt. elles font partie d'une bâtisse (1). Donc Lc. représente l'état primitif, qui était celui de Q.

L'argument n'est qu'une comparaison mal appliquée. Les pierres dans le chantier, ce seraient plutôt les paroles dans la tradition orale. Luc les emploie dans son édifice, Mt. dans le sien. C'est entre eux qu'on doit faire la comparaison.

Quel est celui des deux qui a le plus de chances de représenter la rédaction primitive araméenne que Papias connaissait et que la critique moderne nomme Q en la réduisant le plus souvent à n'être qu'une collection grecque de discours dans un ordre inconnu?

C'est surtout ici qu'une étude suivie de Mt. serait nécessaire. On notera cependant les points suivants :

a) Les discours de Mt. sont plus longs et contiennent des passages qui ne sont pas dans Lc. Or, spécialement à propos du discours de Mt. contre les Pharisiens (XXIII) tel que nous venons de l'analyser brièvement, on croit voir clairement les raisons qui ont pu incliner Lc. à omettre certains passages.

b) Des discours longs, contenant des matières hétérogènes, avec des liaisons par les images et les expressions plus que par une logique interne, avec des groupements par trois et sept sont dans l'esprit sémitique : ce sont les caractères de ceux de Mt. (2). Le grec Luc les a donc coupés pour répartir les paroles en des sujets plus distincts.

c) Dans Mt. quelques paroles communes se rencontrent encore durant le séjour à Jérusalem. Cela est vraisemblable en soi et spécialement le logion *Jerusalem quae occidis prophetas*, a dû être prononcé en face de Jérusalem (Mt. XXIII, 37 ss.) et transposé par Lc. (XIII, 34. 35).

d) D'une façon plus générale, les paroles, dans la source la plus ancienne, devaient appartenir à toutes les périodes de la vie de Jésus. N'est-ce pas systématiquement que Lc. les a réparties uniquement dans

(1) P. 14.
(2) *Sprüche*... p. 127, note 1 : Man erkennt jetzt, dass die grossen Redecompositionen des Matth. ihre Grundlagen schon an Q haben.

ses deux sections propres, n'en insérant aucune dans le fil de Mc.? Donc l'ordre de Mt. est plus ancien (1).

Lequel des deux, Lc. ou Mt. a-t-il mieux conservé le cachet du document primitif?

e) Harnack n'a pas hésité à répondre que c'est Mt. (2). D'après ce critique, Lc. a introduit beaucoup de petits changements selon sa manière d'écrire le grec. Nous n'entrons pas ici dans ce détail. Mais depuis plus de vingt ans nous avons appelé l'attention sur ce point que Mt. a plus de couleur palestinienne. C'est donc Lc. qui a estompé, exactement comme il l'a fait pour le texte de Mc. Voici quelques traits, omis par Lc.

Mt. v, 45. Faire lever son soleil et faire pleuvoir...
— 47. Différence entre vos frères et les gentils.
vii, 24. Maison simplement assise sur la pierre, qui affleure presque partout, en Judée et en Galilée, tandis que Lc. exige qu'on creuse et profond.
— 25. Les fleuves (torrents) qui viennent après la pluie; tandis que Lc. parle de l'inondation de fleuves existants déjà (3).
xviii, 12. τὰ ὄρη, parce que l'on pâture dans les montagnes qui sont aussi le désert; Lc. ἐν τῇ ἐρήμῳ.
— 22. Soixante-dix-sept fois sept fois; « il a sept dans le sang. » (*Wellh.*) Lc. se contente de sept.
xxiii, 27. Les sépulcres « blanchis »; Lc. « invisibles ».
— 35. υἱοῦ Βαραχίου, spécialité juive omise par Lc., comme tant d'autres dans le chap. xxiii.

De tout cela nous sommes induits à conclure, d'après le simple examen comparé de Lc. et de Mt., que rien ne s'oppose à ce que Q = Mt., c'est-à-dire à tout le moins que la source suivie par Luc était dans l'ordre et sous la forme où nous la trouvons dans Mt.

On peut faire cependant des objections.

Lc., si respectueux de l'ordre de Mc., aurait-il agi aussi cavalièrement avec Mt., décomposant ses discours, démolissant son bel édifice? C'est une grave difficulté, mais qui ne peut prévaloir contre le fait de l'existence de longs discours, même dans les prétendus *Logia,* du moins selon l'opinion commune des critiques. En somme Lc. aurait agi comme les Grecs en Asie, remplaçant les vastes constructions sémitiques par des édifices distincts, ayant chacun sa destination propre. D'ailleurs le respect qu'il avait pour Mc. paraît avoir été l'une des causes de ce sectionnement. Comme il a préféré pour l'ordre des faits la catéchèse de

(1) Harnack, *Sprüche*, p. 127 : Es ergibt sich... dass Matth. die Akoluthie der Quelle treuer bewahrt hat als Lukas.
(2) *Sprüche...* p. 80.
(3) *RB.* 1896, p. 31.

Pierre, il a pu poursuivre cette préférence jusqu'à ne pas suivre l'ordre des discours ni leur place dans Mt., peut-être aussi pour se rapprocher davantage de la réalité historique.

La deuxième difficulté, c'est que Mt., c'est-à-dire notre texte grec canonique, ne paraît pas toujours primitif, même en comparaison de Lc. Et si en effet il était prouvé que Mt. a remplacé une expression de Lc. par une expression secondaire, il faudrait que Lc. dépende d'une autre recension. Nous pourrions alors concéder que la traduction grecque de Mt. que nous possédons n'est pas celle dont Lc. s'est servi.

Notons cependant que les cas cités par Harnack ne sont guère concluants. Voici ceux qu'il retient comme les plus significatifs et relatifs aux paroles de Jésus (1).

Mt. serait secondaire par rapport à Lc. parce qu'il ajoute « céleste » et écrit « ciel » à la place de Dieu (VI, 26; VI, 32; VII, 11; XI, 11). C'est à n'y pas croire, car ce sont là précisément les indices les plus sûrs d'une écriture sémitique. Harnack donne pour raison que Mt. emploie ces termes pour son compte quand il ne suit pas Q. C'est donc simplement avouer que Q = Mt.

De plus Mt. a du goût pour δίκαιος (δικαιοσύνη) VI, 33; XIII, 17, où δίκαιοι est sûrement moins primitif que βασιλεῖς. — Mais si Lc. a voulu rehausser le style? La justice n'est-elle pas une conception juive par excellence?

Cas important, πρῶτον ajouté Mt. VI, 33. — Mais si Lc. l'a rayé pour être plus absolu?

VII, 12 Mt. a ajouté οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται —; mais ces mots étaient de ceux que Lc. retranche.

Wellhausen a soulevé une troisième difficulté. Il soutient que quelques différences entre Lc. et Mt. s'expliquent par des traductions différentes de l'araméen. Il admet avec tout le monde une source grecque commune à Mt. et à Lc., mais avec des variations, comme c'est le cas pour des traductions différentes, et nous savons par Papias que chacun interpréta Mt. à sa façon.

Mais Harnack refuse d'entrer dans cette voie, et de distinguer Q^1 et Q^2. Et en effet les cas cités par Wellhausen (2) sont peu significatifs. Ce sont Mt. V, 15 et Lc. VI, 22; V, 12 et VI, 23; X, 12 et X, 5; XXIII, 25 et XI, 39; XXIII, 26 et XI, 41, pour lesquels on pourra consulter notre commentaire.

J'avoue cependant que pour ma part je suis plus embarrassé dans d'autres cas. Ce sont : Mt. III, 9 et Lc. III, 8; Mt. X, 37 et Lc. XIV, 26; Mt. V, 13 et Lc. XIV, 35; Mt. XXIII, 26 et Lc. XI, 41.

Comme nous avons déjà cru reconnaître le même aspect à certains

(1) *Sprüche*... p. 29.
(2) *Einleitung*... p. 36.

passages où Mt. et Lc. sont d'accord pour l'expression contre Mc., on pourra envisager l'hypothèse d'une retouche postérieure de Mt.

Tels sont du moins quelques-uns des éléments qui permettent d'apprécier les rapports de Lc. et de Mt.

Quelques catholiques continuent à les expliquer par la seule tradition orale. A l'autre extrémité c'est un grave défaut des admirables commentaires de Schanz de voir constamment une dépendance de Lc. par rapport à Mt.

Il n'y a pas, selon nous, d'argument absolument décisif contre cette dépendance, mais elle a en tout cas été subordonnée à la préférence donnée à Mc. quand il pouvait servir de source.

Et si l'on veut tenir compte de tous les aspects de la situation, le mieux est peut-être de supposer que Lc. n'a pas eu sous les yeux notre Matthieu canonique, mais qu'il en a connu au moins des extraits en grec comprenant les discours dans leur ordre actuel et tels qu'ils sont, sauf quelques retouches dans le texte de Matthieu.

Ce n'est pas revenir au système des deux sources, tel qu'il prévaut dans la critique, car ce système comprend nécessairement la négation de l'authenticité du premier évangile, en quoi il se heurte à la tradition qui l'attribue à S. Matthieu. Or nous avons pris soin, sans traiter à fond cette question qui regarde le premier évangile, de montrer que la composition de Lc. ne lui donne aucun appui. Cette hypothèse n'offre d'ailleurs qu'une facilité apparente, pour aboutir à cette solution étrange de deux évangiles, Mt. et Lc., composés d'après les deux mêmes sources, et cependant si différents! La simplicité n'est point ici de bon aloi, dans un problème si complexe.

Mais que Lc. ait connu Mt. en grec, seulement à l'état d'extraits, ce ne peut être une opinion reprochable, puisque le plus grand nombre des catholiques admet qu'il ne l'a pas connu du tout, ou du moins qu'il ne s'en est pas servi.

Aussi la Commission biblique a-t-elle répondu affirmativement à la question suivante (1) :

Utrum, servatis quae iuxta praecedenter statuta omnino servanda sunt, praesertim de authenticitate et integritate trium Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae, de identitate substantiali Evangelii graeci Matthaei cum eius originali primitivo, nec non de ordine temporum quo eadem scripta fuerunt, ad explicandum eorum ad invicem similitudines aut dissimilitudines, inter tot varias oppositasque auctorum sententias, liceat exegetis libere disputare et ad hypotheses traditionis sive scriptae sive oralis vel etiam dependentiae unius a praecedenti seu a praecedentibus appellare?

(1) 26 juin 1912.

On nous permettra de rappeler ce que nous écrivions déjà en 1896 : « J'ai concédé, il est vrai, qu'il (le premier évangile) avait pu subir dans la traduction grecque une certaine transformation qui avait donné au nouvel ouvrage le caractère d'un écrit quasi original ; mais je ne crois pas que la critique interne prouve que ces changements atteignent la substance, et, dès lors, elle n'est pas en contradiction avec l'opinion traditionnelle qui considère a la fois le premier évangile comme un ouvrage inspiré, ce qui n'est pas le cas d'une simple version, et comme l'œuvre de l'apôtre Matthieu (1). »

Quant à la source de Luc, faisant un pas dans la direction de la catéchèse orale, je disais du texte de Papias : « Évidemment il s'agissait d'abord d'interprétations orales, mais ne dut-on pas bientôt les fixer par l'Écriture? Ces interprétations, c'étaient celles des prédicateurs de l'Évangile, elles portaient naturellement sur les paroles du Christ, beaucoup plus que sur ses actions. Ce sont ces fragments de traduction ou ces catéchèses orales mais *désormais fixées et stéréotypées par un modèle écrit* auquel on pouvait recourir pour se rafraîchir la mémoire, que Luc a pu avoir sous les yeux, dont il a dû se servir, avant que la grande traduction grecque fût composée (2). »

D'autres préfèrent admettre que la traduction grecque, notre Matthieu actuel, étant d'une époque antérieure à celle où Luc a composé, il l'a connue telle quelle et s'en est servi. Les anciens, dit-on, ne recouraient pas aux livres aussi facilement que nous, qui pouvons feuilleter sans cesse des textes soigneusement numérotés.

Peut-être est-ce ainsi qu'il faut s'expliquer que Luc, après avoir dessiné les grandes lignes de son ouvrage, et même écrit certaines parties d'après Marc, a ouvert ensuite Matthieu, pour l'usage duquel il avait réservé des sections. Au lieu de les tenir ouverts tous deux sous ses yeux — et ne possédant pas de synopse, — il passait de l'un à l'autre, semblant, à certains moments, ne connaître que l'un d'eux, et subordonnant l'usage de Matthieu à son propre plan, conçu surtout d'après Marc.

C'est dans le Commentaire de S. Matthieu qu'il faut envisager la solution de plus près.

§ 3. — *Les sources de Luc dans les parties qui lui sont propres.*

Distinguons les récits de l'enfance (I, II) et les autres parties propres.

I. Pour les deux premiers chapitres de Lc., les opinions des critiques sont fort divergentes, et loin d'offrir le même accord que lorsqu'ils parlent de la source Mc. et de la source Q.

(1) *RB.* 1896, p. 27 *s.*
(2) *Eod. loc.*

Il y a quelques années cependant, cet accord paraissait établi sur le caractère judéo-chrétien et sémitique (1) d'une source que le rédacteur du troisième évangile aurait à peine retouchée.

Qu'entendait-on par une source sémitique? Un document araméen, sans doute, puisque c'était la langue sémitique qu'on parlait alors en Palestine, surtout parmi le peuple. Mais alors comment prouver que Lc. suivait ici de plus près qu'ailleurs une source araméenne? Il semble en effet, au premier abord, que nulle part il n'est plus pénétré de sémitisme, mais ce sémitisme n'est point spécialement le reflet de l'araméen. Ce sont des tournures hébraïques, et comme on ne suppose plus guère un original hébreu (2), ce sont donc en somme des tournures bibliques. Luc, qui a adopté ce style, comme nous le verrons, a peut-être jugé à propos de forcer la couleur dans ces premières pages, c'est tout ce qu'on peut dire. Nous n'insistons pas parce qu'il semble bien que cette ancienne confusion s'est dissipée.

Mais qu'entend-on encore par une source judéo-chrétienne? Il serait fort à propos de laisser à ce mot le sens qu'on lui donne dans la controverse de Paul avec les Juifs légalistes. Ces judéo-chrétiens exigeaient que tous les chrétiens, nés Juifs ou nés gentils, pratiquassent la Loi, y compris la circoncision. Mais Paul ne dit nulle part qu'ils aient rejeté sa propre manière de croire en Jésus-Christ, Fils de Dieu, préexistant dans la forme de Dieu. Les premiers qui, ayant reconnu Jésus pour le Messie, ont refusé de croire à sa divinité et à la conception surnaturelle, ont été nommés ébionites.

Ce sont ceux-là que certains critiques veulent désigner. La source de Lc. aurait eu ce caractère : 1) à cause de la physionomie du Messie, destiné à régner sur Israël, à monter sur le trône de David (I, 32 s.); 2) à cause de l'importance accordée aux cérémonies légales, circoncision, purification, rachat du premier-né, pèlerinage pascal; 3) parce que Joseph et Marie sont nommés les parents de Jésus (II, 27. 41. 43) et même Joseph est nommé son père (II, 33. 48); parce que les parents s'étonnent des louanges données à l'enfant (II, 33) ou ne comprennent pas ses paroles (II, 50), ce qui suppose qu'ils n'étaient pas au courant de son origine surnaturelle.

Cependant elle est contenue expressément dans le récit (I, 35), auquel elle donne le ton. Ces critiques sont donc obligés de supposer l'intervention d'un rédacteur, à moins qu'on ne préfère imaginer une glose tardive, comme fait Harnack.

Très récemment on a même paru disposé à scinder cette source judéo-

(1) Usener, *ZnTW*, 1903, p. 5 : lässt, wie allgemein anerkannt ist, dieser Bericht die Hand eines Judenchristen nicht verkennen.

(2) C'est cependant l'opinion de M. Grimme, sans parler des travaux de Resch.

chrétienne. M. Loisy la nomme Luc. Quant au rédacteur : « Que faudra-t-il lui attribuer dans les récits de l'enfance? Au moins l'insertion des cantiques, ajoutés après coup, celle des versets relatifs à la conception virginale (Luc, I, 34-45). Encore est-il qu'il pourrait bien avoir importé dans Luc les récits tout entiers concernant la naissance de Jean-Baptiste et celle de Jésus, qu'il aurait trouvés ailleurs et embellis ensuite avec les cantiques (1). »

Tout cela est bien vague, et l'on n'essaye pas de rien prouver. M. Harnack est plus affirmatif, tout en se dispensant pour le moment de fournir ses preuves (2). Du moins son esquisse est très nette. Le rédacteur, qui désormais est Luc, aurait uni deux histoires; l'une, celle du Baptiste, qui n'avait pas été écrite en vue de celle de Jésus, à savoir I, 5-25. 46-55. 57-80, accrochée par I, 39-45. 56, à une autre histoire, celle de Jésus qui comprenait sans doute le reste.

J'ose dire que cette dissection accuse un véritable manque de tact littéraire. On me permettra de le répéter (3) : l'histoire de Jean-Baptiste et celle de Jésus sont entrelacées selon les règles du parallélisme. Mais ces règles, loin d'exiger en tout une ressemblance parfaite, ne donnent du relief à la pensée que par certains contrastes, d'autant plus aisément perçus que la marche est parallèle. Ce sont les mêmes faits qu'on raconte, dans l'histoire de Jean et dans celle de Jésus, mais avec des traits qui donnent à chaque vie son véritable caractère, et même de telle façon que l'une est subordonnée à l'autre, et que Jean ne paraît si grand que pour faire ressortir la grandeur incomparable de Jésus. L'ange Gabriel apparaît à Zacharie, père de Jean, et à Marie, mère de Jésus. Zacharie demande des explications. Marie veut être éclairée. Les deux mères se rencontrent; Élisabeth salue Marie, et Jean tressaille à la présence de Jésus. Sans doute les deux récits s'accrochent ici; mais c'est manifestement parce que l'un conduisait à l'autre.

Puis tous deux reprennent leur course, mais sans jamais se perdre de vue. Luc raconte la naissance, la circoncision de Jean et les circonstances miraculeuses qui ont accompagné l'imposition de son nom. C'est à la nativité que Jésus est qualifié de Sauveur, et la circoncision, brièvement dite, ne fait que confirmer un nom imposé d'avance. L'Esprit-Saint inspire à Zacharie de prophétiser le rôle de Jean, le même Esprit conduit au Temple le vieillard Siméon. Jean croît dans l'esprit (I, 80) et Jésus en sagesse (II, 40 et 52).

Tout s'harmonise, et en pareil cas le plus simple assurément n'est pas

(1) *Revue d'histoire et de littérature relig.*, 1913, p. 367.

(2) Ich kann hier nicht den Nachweis führen... (*Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*... p. 108).

(3) *RB*. 1914, p. 199 s.

de supposer deux ouvrages distincts que le hasard aurait disposés par une harmonie préétablie.

D'ailleurs Harnack ne reconnaît en grec que le style de Luc. Il exagérerait plutôt son action sur le *Magnificat* et le *Benedictus*. Le tout est donc bien son ouvrage.

Peut-on qualifier de judéo-chrétien Luc, le compagnon de Paul? Assurément, mais pour le temps qu'il raconte. Il est disciple de Paul, cependant? Précisément. Paul enseigne que Jésus est γενόμενον ὑπὸ νόμον (Gal. IV, 4). La préhistoire de Lc. est l'histoire du Sauveur du monde avant qu'il l'ait racheté, quand la Loi était encore en vigueur. C'est bien le même Luc du chemin d'Emmaüs. Tout devait se passer conformément aux Écritures (XXIV, 26 s.). En dépit de leurs dénégations, nombre de critiques appartiennent encore à l'école de Baur. Ils sont persuadés que Luc n'a écrit que pour faire prévaloir ses tendances. Ils ne conçoivent même pas qu'ayant tracé une histoire antérieure au christianisme, il n'y ait pas introduit, ouvertement ou sournoisement, les habitudes de la foi chrétienne. C'est pourtant le cas.

Il y a plus. Luc parle en historien, et comme Harnack l'a encore reconnu avec beaucoup des nôtres, « il appert de II, 19-51 que les récits veulent être ramenés en définitive à des communications de Marie (1). »

C'est bien en effet la pensée de l'auteur de l'évangile. La mère de Jésus a conservé toutes ces choses dans son cœur. Elle pouvait donc les redire. Elle seule a connu toute cette histoire dans son fond le plus secret. Luc semble bien la désigner comme sa source, puisqu'il faut employer ce mot. En soi il est possible qu'avant lui, ces choses aient été écrites en araméen. Mais absolument rien n'autorise la critique à distinguer ici un intermédiaire écrit entre la tradition orale et l'auteur du troisième évangile, et par conséquent n'empêche d'admettre ce qu'il paraît insinuer, que lui-même ou ceux qu'il a interrogés ont eu le bonheur d'entendre la Très Sainte Mère de Dieu.

II. *Autres parties propres à Luc.*

Nous avons cru devoir traiter à part des deux premiers chapitres. Cependant un bon nombre de critiques n'y voient que le début d'une source judéo-chrétienne qu'ils retrouvent dans toutes les parties propres à Lc., et qu'ils désignent ordinairement par la lettre L. Le rédacteur définitif étant un universaliste, un paulinien, on ne croit pas qu'il ait pu composer lui-même une série de morceaux qu'on nomme ébionites : XI, 5-8; XII, 16-21; XIV, 7-14; XVI, 1-8; 19-31; XVIII, 1-7, trop opposés à des morceaux pauliniens, comme IV, 16-30; X, 29-37; XVII, 7-19; XVIII, 9-14. Mais il pourrait bien n'y avoir là qu'une équivoque. Il paraît en effet que les judéo-chrétiens les plus outrés ont reçu le nom d'Ébionites,

(1) *Neue Untersuchungen*... p. 108.

d'*ébion*, « pauvre », parce que la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem aimait à se réclamer des éloges que l'Ancien Testament prodigue aux pauvres. La pauvreté y était donc exaltée systématiquement. Or le détachement des biens du monde était encore beaucoup plus dans l'Esprit de Jésus. Manifestement l'évangile de Luc insiste sur ce point plus qu'un autre. Mais il n'a rien de commun avec l'attachement à la Loi, encore moins avec l'opinion particulière des ébionites sur la personne de Jésus. Si les passages sont ébionites dans le sens du détachement des biens du monde, ils n'ont rien d'antipaulinien; ils sont partout dans le troisième évangile, ils le distinguent des autres par une insistance spéciale, mais ils n'y forment pas un groupement distinct.

Si l'on veut parler d'une source L., on devra simplement y voir un sigle pour désigner les parties propres à Lc. Qu'il y ait entre elles plus de ressemblance qu'avec les autres morceaux, nous l'avons déjà indiqué. On en conclura que là se trouve le propre style de Lc., qui a été un peu transformé ailleurs lorsqu'il suivait des sources écrites.

Mais si Hawkins et Harnack en sont arrivés à ce point, d'autres avaient suivi une autre voie. Ils se sont imposé ce canon que Lc. a dû suivre ses sources de très près, et se refusant à expliquer par sa liberté et son but ses divergences avec leur source Q, ils ont imaginé que L était déjà réuni à Q lorsque le rédacteur Lc. s'en est servi. Autant dire qu'il ne faisait que copier sa source. Ce système élaboré par Feine (1) a été poursuivi méthodiquement dans le Commentaire de B. Weiss (2). Cette vérification minutieuse et consciencieuse des nuances entre Lc. et L ou Lq a abouti selon moi à un échec complet. Il serait superflu de la reprendre en détail, même dans le commentaire, car elle suppose toujours que Lc. aurait dû écrire avec la trempe d'esprit de Weiss, en se soumettant à l'esclavage de son canon pour copistes, et à cette étrange loi de reproduire des idées qui ne lui plaisaient guère, atténuées par quelques pudiques réserves (?) de rédaction. Dès 1896 nous écrivions : « Rien ne nous empêche de conclure que le prétendu rédacteur est vraiment l'auteur et non seulement le copiste du troisième évangile (3). »

Et c'est précisément dans ce sens que l'opinion de Feine et de Weiss vient d'être reprise par le Rev. Vernon Bartlet, d'Oxford (4). La source spéciale de Luc, soit S, avait été unie à Q (sous sa forme particulière QL), avant la rédaction de Lc. Mais QL n'était probablement pas écrit avant d'être QLS, et S lui-même était l'œuvre de Luc qui est bien,

(1) *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte*, Gotha, 1891.

(2) De plus : B. Weiss, *Die Quellen des Lukasevangeliums*, 1907.

(3) *RB*. 1896, p. 32.

(4) *The sources of St. Luke's Gospel* dans *Studies in the synoptic problem*, 1911, p. 314 ss.

d'après M. Bartlet l'auteur du troisième évangile : « Ainsi S était une forme particulière de mémoires écrits, produits par notre troisième évangile *ad hoc*, non pas dès le début pour le but littéraire auquel il les destina à la fin, mais plutôt comme un souvenir permanent de la tradition la plus authentique à laquelle il lui avait été donné d'atteindre pour son œuvre comme évangéliste ou catéchiste de l'évangile oral » (1).

Ce serait un pendant des *Wirstücke* pour les Actes des Apôtres. Nous n'avons rien à opposer en principe à cette manière de voir. Luc a dû prendre des notes, il a peut-être rédigé ces notes avant de concevoir le plan définitif de son évangile. Mais nous ne saurions distinguer ce premier croquis du dessin définitif. M. Bartlet s'appuie sur des sémitismes. Mais peut-il prouver que Luc, qui les avait d'abord écrits, ne les aurait plus agréés plus tard, s'il ne les avait trouvés dans sa propre prose?

Reconnaissons donc simplement que pour toutes les parties propres à Lc. nous manquons d'un critère qui nous permette de discerner des sources écrites. Il est vrai qu'on peut comparer ces parties propres à celles qui coïncident avec Mt. (Q). Et, suivant l'exemple de M. Soltau (2), M. Wickes (3) a cru pouvoir faire passer dans la catégorie de Q un certain nombre d'épisodes propres à Lc., comme Marthe et Marie (XI, 38-42), l'économe infidèle (XVI, 1-12), la parabole des mines (XIX, 12-27); mais il n'est pas parvenu à établir l'existence de deux documents qui formeraient chacun une suite, auraient chacun sa langue, son caractère littéraire, sa manière de se représenter la personne et les enseignements de Jésus.

D'ailleurs le prologue de Luc dit clairement qu'il a consulté les premiers témoins des faits. Le plus grand nombre de ces informations se fit sûrement par la parole. Il faut donc faire dans Lc. une large part à la tradition orale, et c'est surtout par ses parties propres qu'elle doit être représentée.

On s'est demandé quels étaient ses témoins. La grande part que Lc. fait aux femmes suggère leur participation. C'est ainsi que Jeanne, femme de Chouza, procureur d'Hérode (VIII, 2), a pu lui donner les détails qui se rapportent spécialement au tétrarque, mais il a pu les tenir aussi de Manaen, « frère de lait » d'Hérode (Act. XIII, 1). Le diacre Philippe, qui a évangélisé la Samarie (Act. VIII, 5 s.), est proposé par MM. Harnack et Bartlet comme l'un de ceux auxquels Luc aurait dû les renseignements sur le passage de Jésus en Samarie. C'est assez vraisemblable, mais il ne faudrait pas étendre autant que Harnack (4) l'influence des

(1) *L. l.* p. 351.
(2) *Die Anordnung der Logia in Lukas* XV-XVIII, dans la *ZnTW*, 1909, p. 230-238.
(3) *The sources of Luke's Perean section*, Chicago, 1912.
(4) *Lukas*... p. 108 ss., réduit à de justes proportions par Dibelius (*ZnTW*, 1911, p. 325-343).

filles de Philippe. Les apôtres étaient plus qualifiés qu'elles, et Luc s'en réfère à eux presque expressément (I, 2).

Peut-être faut-il nommer Jean (1), fils de Zébédée, qui paraît dans la grande section spéciale avec Jacques (IX, 54), et avec Pierre (XXII, 8) dans un passage où Lc. ajoute à Mc. Si Luc n'a pas été un des disciples d'Emmaüs, comme Théophylacte l'a pensé, du moins son récit, plus circonstancié que d'ordinaire, a dû lui venir directement de Cléophas ou de son compagnon. Et ce même Cléophas a pu compléter ses informations sur la Passion. C'est parce qu'il était très au courant de ce qui s'est passé alors à Jérusalem que Lc. y a placé les apparitions du Christ ressuscité. Les femmes venues de Galilée y jouent un rôle qu'il a souligné, peut-être après les avoir entendues.

Mais il est inutile de se perdre en conjectures. L'essentiel est de constater que Luc a donné la préférence à la catéchèse de Pierre, représentée par Marc. Il a pu les voir tous deux à Rome, dès son arrivée avec Paul, mais il avait pu les voir déjà à Jérusalem, où se trouvaient Jean et Jacques, le « frère » du Seigneur, lors du concile de Jérusalem.

Il a pu, sans changer l'ordre des faits qu'il avait agréé, enrichir son œuvre en empruntant à la catéchèse de l'apôtre Matthieu quelques histoires et surtout les divins enseignements du Maître. Le reste, semble-t-il, lui est venu par informations détaillées.

Si, comme nous le croyons, il faut traduire dans le prologue (I, 3) ἄνωθεν « depuis longtemps », Luc aura marqué l'intérêt qu'il prit après sa conversion aux faits évangéliques, le soin qu'il eut de les recueillir et de les noter. Il put s'adonner à ces recherches même avant de devenir le compagnon de S. Paul, c'est-à-dire vers l'an 49. Nous pouvons facilement imaginer, mais il serait puéril d'énumérer les personnes auprès desquelles il a pu dès lors s'informer. A son premier « nous » (Act. XVI, 10), il se donne comme un compagnon actif de Paul; c'était donc un homme mûr. Le zèle qu'on met à lui découvrir toujours des sources écrites s'explique par le désir de retarder la composition de son évangile, mais ne tient pas assez de compte de ses déclarations, ni de la franche allure de son style, comparable dans l'évangile à celle des morceaux « nous » des Actes.

§ 4. — *Saint Luc et Josèphe.*

D'après M. Krenkel (2), Luc dépend de Josèphe.

La date des œuvres de l'historien juif est connue, à quelques années

(1) On s'expliquerait ainsi le verset XXIV, 12, suspect à cause de sa ressemblance avec la tradition johannine (Jo. XX, 6).

(2) *Josephus und Lucas.* Der schriftstellerische Einfluss des jüdischen Geschichtsschreiber auf den christlichen nachgewiesen, 1894.

près. Il a écrit la *Guerre juive* vers 77 ou 78 sous sa forme grecque ; les *Antiquités* étaient achevées vers 93, et furent suivies de sa *Vie* et du *Contre Apion* (1).

Toute influence de Josèphe sur Luc est donc exclue par la date que nous avons assignée au troisième évangile. Mais beaucoup font état de cette influence pour retarder cette date. Holtzmann y avait préludé (2), Schürer avait refusé de le suivre (3), et cependant la thèse est toujours très soutenue. Elle n'en est pas plus solide.

Et en effet on n'obtient aucun résultat assuré en produisant des listes de mots propres à Luc dans la Bible grecque et qui se trouvent dans Josèphe, car il a pu les rencontrer ailleurs. Par exemple M. Stanton (4) a noté qu'environ deux tiers de ces mots se trouvent dans Polybe. Des constructions de phrase analogues ne prouvent rien de plus. Krenkel a rapproché Lc. I, 1, ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν, et *Contra Ap.* I, c. 1, § 13 : οἱ μέντοι τὰς ἱστορίας ἐπιχειρήσαντες συγγράφειν παρ' αὐτοῖς. Mais Polybe est plus voisin de Lc. : ἐπεὶ γὰρ οὐ τινὰς πράξεις, καθάπερ οἱ πρὸ ἡμῶν... ἀναγράφειν ἐπικεχειρήκαμεν, et la ressemblance est surtout étroite avec Dioscorides (5).

Ce qu'il y a de plus fâcheusement tendancieux dans cette opinion, c'est de prétendre que Luc s'est servi de Josèphe pour imaginer des histoires. A l'en croire, Josèphe eût été une petite merveille dès l'âge de quatorze ans (6), et nous voilà sur le chemin de « Jésus au milieu des docteurs ». Tout cela est assez misérable. Et le plus fort est qu'ensuite on s'appuiera sur Josèphe pour convaincre Luc d'erreur sur les dates du recensement de Quirinius et du soulèvement de Theudas (Act. v, 36). Luc met Emmaüs à soixantes stades de Jérusalem (xxiv, 13), et Josèphe Ἀμμαοῦς à trente stades (*Bell.* vii, 6). Luc aurait donc nettement pris parti contre Josèphe, et il lui aurait emprunté des thèmes d'histoire ou de style ! Nous n'aurions pas cru qu'il soit nécessaire d'insister sur le caractère hasardeux des arguments (7), si nous ne retrouvions la thèse et les arguments de Krenkel chez un critique aussi sérieux que M. Burkitt, qui va jusqu'à parler d'évidence (8).

(1) *Chronologie des œuvres de Josèphe,* par le P. H. Vincent (*RB.* 1911, 366-383).

(2) *Zeitschrift f. wissen. Theol.* 1873, p. 85-93.

(3) Même revue, 1876, p. 574-582.

(4) *The Gospels...* II, p. 265.

(5) Je ne sais sur quelle autorité M. Stanton le fait écrire après Josèphe et Luc (*L. l.* p. 266) ; voir Pauly-Wissowa pour le temps de Néron.

(6) *Vita,* c. II.

(7) Par exemple M. Cadbury a cité neuf mots qui sont particuliers à Luc (Actes compris) et à Mc., dans la Bible grecque, mais vingt et un sont propres à Luc et à II Macch. Dira-t-on que Lc. dépend plus de II Macch. que de Mc. ? (*The style and literary Method of Luke,* p. 7).

(8) *The Gospel History and its transmission,* 1907, p. 105 ss. ; cf. SCHMIEDEL, *Encycl. bibl.* 2840-2844 ; JÜNGST, *Quellen der Apostelgeschichte,* p. 201 s.

Or, voici les arguments décisifs.

Josèphe (*Ant.* XX, v, 1) raconte l'histoire de Theudas dont eut raison le procurateur Fadus, et la fait suivre de l'exécution par Tibère Alexandre *des fils* de Judas le Galiléen, lequel s'était révolté au temps de Quirinius qui fit le recensement. Dans les Actes v, 34 ss., Gamaliel rappelle la destinée de Theudas, puis place après lui dans l'ordre du temps Judas de Galilée aux jours du recensement. Si donc Luc s'est inspiré de Josèphe, il l'a fait assez étourdiment pour retourner la date de Theudas et de Judas (1) et, ce qui est plus fort, pour faire parler Gamaliel de Theudas comme datant d'une cinquantaine d'années, alors que Josèphe son auteur, le plaçait environ dix ans après Gamaliel lui-même!

N'est-il pas plus juste de supposer que tous deux n'ont pas compris de la même façon leurs documents ou n'ont pas parlé du même Theudas? A mettre les choses au pire, pourquoi Josèphe n'aurait-il pas eu la prétention de rectifier ce qu'il lisait dans le discours de Gamaliel ou ailleurs?

Presque aussi claire est l'évidence à propos de Lysanias! Cette fois encore Luc n'aurait pas compris Josèphe. On nous permettra de renvoyer au commentaire de Lc. III, 1. 2, où les documents nouveaux montrent au contraire que Luc ne s'est pas trompé.

C'est tout ce qu'il faut pour montrer que la thèse de Krenkel n'a aucun appui solide. Ce n'est pas le lieu de parler des nombreuses confusions de Josèphe. On peut du moins exiger qu'on traite Luc en écrivain sérieux.

(1) Il serait d'ailleurs absolument contraire à sa manière d'avoir changé de son cru « la multitude » de Josèphe dans le chiffre précis de 400 personnes. Ce chiffre a été pris dans une source et cette source n'était pas Josèphe.

CHAPITRE IV

LA LANGUE DE LUC.

Nous ne parlons pas ici du style de Luc, que la comparaison avec Marc a pu faire apprécier, mais seulement de sa langue.

C'était une proposition exagérée du protestantisme luthérien d'isoler le grec biblique du grec hellénistique, comme si c'était une langue spéciale que s'était forgée l'Esprit du Christ (1). L'Esprit-Saint se sert de la langue des hommes. Sans remonter à ces hauteurs, quelques exégètes parlent encore d'un dialecte judéo-grec, tandis que beaucoup d'hellénistes nient l'existence de cette langue spéciale. Nous nous sommes rangé à l'avis de ces derniers (2), et il semble qu'ils emporteraient tous les suffrages, si l'on voulait bien entendre leurs explications, — et si eux-mêmes ne se donnaient le tort de pousser parfois trop loin leurs prétentions.

Disons d'abord qu'en dépit des apparences, leur thèse est franchement favorable à l'authenticité de l'Évangile. Il importe assez peu à la dignité des livres inspirés qu'ils aient été écrits dans un jargon judéo-grec, plutôt que dans la langue que parlait et qu'écrivait le monde grec; nous sommes beaucoup plus sûrs d'entendre le véritable écho des paroles du Sauveur si les évangiles ne doivent pas leur apparence sémitique incontestable simplement au fait que les écrivains parlaient un dialecte grec sémitisant, mais plutôt à ce que ce grec reflète, comme grec de traduction, un original sémitique. Et c'est ce qui fait pour nous l'intérêt de ce débat.

A vrai dire les hellénistes ne se placent pas précisément sur ce terrain. Ils nient l'existence d'un dialecte judéo-grec parce qu'ils ne constatent pas que dans un pays donné, où les Juifs auraient eu l'influence, un groupe d'écrivains ait parlé une langue distincte de la langue grecque hellénistique commune, la *koinè*.

Ils ne nient pas l'appoint considérable d'idées, d'usages, surtout religieux, que le judaïsme et encore plus le christianisme ont apporté au

(1) Cf. Cremer, *Biblisch. theologisches Wörterbuch der neutest. Graecität*, 7e éd. (1893), p. viii.

(2) Commentaire de l'épître aux Romains, p. xlv.

monde, ni que ces idées aient transformé le sens de bien des mots, enrichi le vocabulaire, amené des combinaisons nouvelles dans la phrase. Mais toute doctrine philosophique a ce résultat, et si le christianisme est transcendant dans l'ordre religieux, il n'y a rien à en déduire dans l'ordre philologique pour la langue (1). En Palestine Josèphe a écrit en grec, et c'est à peine si l'on a relevé dans ses gros ouvrages une locution sémitique (2). S. Paul a écrit dans un grec qui n'est vraiment sémitisant que dans les citations. Or ces deux écrivains avaient reçu leur instruction des Pharisiens. Si le judéo-grec avait été un dialecte dominant, comment se sont-ils soustraits à son empire? Et si l'on suppose qu'il n'était que populaire, comment prouve-t-on son existence? Assurément beaucoup de Juifs ont parlé un grec détestable. Ce n'était pas pour cela un dialecte, pas plus que le français que parlent certains Allemands n'est un dialecte franco-allemand (3). A cet argument négatif on peut ajouter un indice positif. Les mots grecs qui figurent dans les écrits rabbiniques n'y ont pas le plus souvent le sens des auteurs du N. T. (4).

Il n'en est pas moins vrai que lorsqu'un helléniste ouvre le N. T., en particulier les évangiles, il se trouve transporté dans les tentes de Sem. L'exagération de quelques hellénistes a été, reconnaissant chaque objet comme déjà vu dans le domaine de Japhet, de prétendre qu'il en venait toujours. Sans métaphore : quand une tournure se trouve très fréquemment dans les langues sémitiques, et rarement en grec, on devra conclure qu'elle a, d'une manière ou d'une autre, une origine sémitique. On peut donc très bien admettre qu'un écrivain incapable de réagir, faute d'une culture supérieure, contre telles ou telles habitudes de langage, a écrit un grec qui laisse reconnaître un sémite; et si l'on peut soutenir que ce n'est pas le cas de Paul, de Philon, de Josèphe, c'est du moins celui de Marc.

Celui de Luc n'est ni l'un ni l'autre. Et d'abord il n'était pas juif de naissance ni d'éducation, et s'il était Syrien d'origine, rien ne prouve que l'araméen ait été sa langue maternelle.

Et pourtant il est plus sémitisant que Mc. lui-même. Il savait écrire un grec irréprochable : son prologue le prouve. Mais dès le quatrième

(1) *Deissmann* : « qui parle du dialecte du Portique ou du grec de la Gnose »? etc. (*Realencyclopädie*, 3e éd. VII, 637).

(2) προστίθεσθαι suivi d'un infinitif; encore n'est-il pas certain qu'on ne puisse expliquer cette tournure par le grec.

(3) Des Allemands écrivent : *Distributeur für Toilettepapier, Delicatessen* pour des comestibles, *Galanterie* pour de la bijouterie...

(4) THUMB, *Die Grieschische Sprache*... p. 185 d'après S. KRAUSS, *Griech. und lat. Lehnwörter in Talmud*... Par exemple διαθήκη en rabbinique « testament », comme en grec, et non « alliance » comme dans les LXX; λειτουργία « bon office » et non « culte »; ἀγάπη « amour » profane, et non pas religieux.

verset les sémitismes apparaissent. Serait-ce qu'il commence à parler le dialecte judéo-grec? Non, ce n'est pas un dialecte, car cette langue n'est pas celle de Marc, ni de personne; elle est à la fois saturée d'hébraïsmes purs et d'un grec correct, qui se rapproche même de l'atticisme. Sa manière peut donc être alléguée contre l'hypothèse d'un dialecte judéo-grec, mais elle est non moins opposée à l'exagération de ces hellénistes qui ne voudraient voir de sémitismes nulle part. Ayant partie gagnée sur la non-existence du dialecte, ils reconnaîtront volontiers aux sémitisants le droit d'examiner chaque auteur selon son génie propre, son éducation et son dessein. La proposition de Wellhausen : « Il y a un (dialecte) judéo-grec, qui est sous l'influence des Septante et qui se reconnaît parce qu'il accepte toutes sortes de biblismes » (1), cette proposition est fausse puisque le dialecte n'existe pas, mais elle est vraie de Luc.

§ 1er. — *Les hébraïsmes ou plutôt les locutions et termes bibliques.*

Luc est incontestablement celui des trois synoptiques qui contient le plus de tournures hébraïsantes. Il en a surtout plus que Marc. Et cependant il faut renoncer à un évangile hébreu qui serait la source de nos synoptiques. M. Resch (2) s'est retranché dans les récits de l'enfance, imaginant et écrivant un évangile qui eût été la source commune de Lc. et de Mt. Mais outre l'invraisemblance de cette source commune, les hébraïsmes de Lc. s'étendent à tout l'évangile. Il ne recourt d'ailleurs jamais au texte hébreu de la Bible; rien n'indique qu'il ait connu l'hébreu (3), tandis que tout prouve une connaissance sérieuse des Septante. Convaincu par sa foi même que tout l'Ancien Testament annonçait la mort et la gloire du Christ (XXIV, 27), il a dû en faire une étude approfondie dans le texte qu'il cite, c'est-à-dire dans le texte grec. Ses hébraïsmes viennent donc de là; on peut seulement se demander dans quelle mesure ils sont inconscients ou voulus.

1) Le plus signalé est relatif à ἐγένετο. A la suite de Plummer (p. 45), si je ne me trompe, Hawkins et Moulton distinguent trois modes différents de l'emploi de ce mot au sens de « il advint, il arriva », seule acception qui s'écarte du sens grec ordinaire.

(1) *Einleitung*... p. 34.

(2) *Das Kindheitsevangelium nach Lucas und Matthaeus*, 1897.

(3) Dalman (*Die Worte Jesu*, p. 181) estime même que Luc n'a pas compris l'hébreu *hosanna*, qu'il a rendu par δόξα (XIX, 38). Mais prétendait-il offrir une traduction littérale? Il a très bien rendu le sens du mot comme acclamation. Comme médecin à Antioche, Luc devait savoir l'araméen.

a) Celui des trois qui rappelle le mieux les Septante, c'est la tournure ἐγένετο suivi de καί : Lc. v, 1. 12. 17; viii, 1. 22; ix, 51; xiv, 1; xvii, 11; xix, 15; xxiv, 4. 15, soit onze cas, tandis qu'il n'y a qu'un cas dans Mt. ix, 10, aucun dans Mc. ni dans les Actes (1). Dans les Septante l'hébreu ויהי...ו est souvent traduit ἐγενήθη (I Regn. iv, 1 etc.), mais aussi καὶ ἐγένετο... καὶ... Exemple I Regn. xxiv, 17 : καὶ ἐγένετο ὡς συνετέλεσεν Δαυεὶδ τὰ ῥήματα ταῦτα... καὶ εἶπεν... En grec, on eût dit συνέβη (2), mais il ne fallait pas donner trop d'importance à ce ויהי qui marque simplement la suite des faits. Le verbe γίγνομαι avec son sens de « devenir » paraissait fait exprès pour rendre le mouvement de la phrase en hébreu. Le procédé des Septante comme traducteurs s'explique parfaitement, même s'ils sont sortis, ce qui paraît certain, de l'usage grec.

b) Le verbe ἐγένετο est suivi d'un temps fini : Lc. i, 8. 23. 41. 59; ii, 1. 6. 15. 46; vii, 11; ix, 18. 28. 33. 37; xi, 1. 14. 27; xvii, 14; xviii, 35; xix, 29; xx, 1; xxiv, 30. 51, soit vingt-deux cas, pour deux de Mc. (i, 9; iv, 4); cinq de Mt. (vii, 28; xi, 1; xiii, 53; xix, 1; xxvi, 1), toujours dans la tournure : καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, qui ressemble si étrangement à celle que nous venons de citer I Regn. xxiv, 17 (cf. III Regn. viii, 1 ms. B). Aucun cas dans les Actes. Cette tournure se trouve fréquemment dans les Septante : Gen. viii, 13; xiv, 1 s.; xl, 1; Ex. xii, 41 etc., d'après l'hébreu. Il semble cependant que le grec répugnait plus que l'hébreu à l'addition de la copule (non traduite dans Gen. xxii, 1; xli, 1 etc.) Dans ce cas ἐγένετο a davantage encore un air de pléonasme; cf. Lc. i, 8. 23; ii, 1. C'est comme un reste de la prédominance chez les Sémites de la phrase verbale, commencée par un verbe. Rien de semblable en grec, sauf une tournure analogue du grec moderne, citée par Moulton, mais dans la traduction du N. T. (3).

c) ἐγένετο suivi de l'infinitif, Lc. iii, 21; vi, 1. 6. 12; xvi, 22 et Mc. ii, 23. Jamais dans Mt. mais 17 fois dans les Actes. Ce n'est point proprement une tournure hébraïque, et les Septante n'avaient pas à la produire. Le lien organique des mots lui donne une physionomie grecque, d'autant que γίνομαι pouvait facilement prendre le sens de « arriver que ». C'est le cas dans ἐὰν γένηται avec l'infinitif, dans Mt. xviii, 13 et dans plusieurs papyrus, dont aucun cependant n'est antérieur à l'ère chrétienne. Mais γίνεται γὰρ ἐντραπῆναι (*P. Par.* xlix, **29**, 164-58 av. J.-C.) est du même ordre (MM.). Luc a donc simplement fait un pas de plus, en mettant ἐγένετο en tête, comme dans les autres cas, et il ne semble pas que son exemple ait été suivi. C'était une tentative un peu factice de trouver

(1) Act. v, 7 doit être expliqué autrement.

(2) C'est ce que fait le second livre des Macchabées; cf. Gen. xli, 13; Dan. (LXX) i, 1; I Esdr. i, 25; Tob. iii, 7.

(3) *Prolegomena*, p. 17.

un moyen terme entre la tournure hébraïque pure et le pur grec συνέβη avec l'infinitif.

Ce qui prouve bien que Luc ne se laissait point aller au hasard de ses réminiscences, c'est qu'il a fait choix pour les Actes de cette dernière forme, à l'exclusion des deux autres. Il avait donc le sentiment de leur couleur hébraïque. Il ne pouvait ignorer que dans la Bible ce καὶ ἐγένετο est une manière assez lâche de rattacher un récit aux précédents, surtout au commencement des péricopes importantes, et si l'on remarque qu'il en a fait presque toujours le même usage (1), on conclura qu'il a voulu imiter l'ancienne histoire sacrée dans une histoire qu'il regardait comme plus sacrée encore par son objet. Et certes ἐγένετο est employé dans le sens grec de « il était » au début de l'évangile (I, 5), et Mc. a commencé de la même façon par ἐγένετο (I, 4), mais Josué, les Juges, le premier (ms. A) et le second livre des Rois commençaient par καὶ ἐγένετο. Il ne nous semble pas douteux que dans tout cela Luc ait voulu concilier la tradition historique sacrée et le grec.

Enfin on ne peut pas dire que cette tournure caractérise les deux premiers chapitres; elle ne s'y trouve que sous la forme *b*, et jamais en vedette.

2) Lc. emploie ἰδού très souvent, et le mot est parfaitement grec, même attique. Mais la locution καὶ ἰδού est vraiment trop fréquente et trop caractéristique pour n'être pas regardée comme une tournure biblique. Luc indique par là l'entrée en scène d'une ou de plusieurs personnes qui participent directement ou seulement par accident à l'histoire du salut : II, 25; V, 12. 18; VII, 12. 37; VIII, 41; IX, 30. 38; X, 25; XIII, 11; XIV, 2; XIX, 2; XXIII, 50; XXIV, 4. Dans l'A. T., c'est souvent une chose qui apparaît (הנה après ראה Gen. I, 31; VI, 12; VIII, 13) Gen. I, 31; XV, 17; XXVIII, 12; XXIX, 2 etc., ou des animaux, Gen. XXII, 13; XXXI, 10 etc., ou des personnes : Gen. XVIII, 2; XXIV, 15; XXXIII, 1; XXXVII, 25 etc. La tournure était si fréquente que certains mss. grecs ajoutaient ἰδού (2). Très souvent c'est l'indice d'une circonstance providentielle, un signe donné d'en haut (Zach. I, 18 etc.). Il ne faut pas oublier cependant que cette tournure est araméenne.

3) ἐν τῷ avec l'infinitif vient souvent dans Lc. après καὶ ἐγένετο. Cet emploi est parfaitement grec, et l'on a même remarqué que l'infinitif pris comme substantif après une préposition est particulièrement fréquent chez les historiens jusqu'à la fin du Ier siècle (3). Mais il est très

(1) Dans la catégorie *a*, ἐγένετο est toujours au début de péricopes, sauf XIX, 15 et XXIV, 4. 15; de même pour la catégorie *c*, sauf XVI, 22. Dans la liste *b* la proportion est contraire; péricopes seulement pour IX, 18. 28. 37; XI, 1; XVIII, 35; XIX, 29; XX, 1.

(2) Gen. XXXII, 6 ms. E.

(3) KRAPP, *Der substantivierte Infinitif abhängig von Praepositionen und Praepo-*

rare dans Mt. (xiii, 4. 25; xxvii, 12) et dans Mc. (iv, 4; vi, 48). Comme par ailleurs il n'a rien d'araméen, et se rencontre fréquemment dans les Septante comme une traduction littérale de ב suivi de l'infinitif, il faut regarder les cas nombreux de Lc. comme un indice de son dessein d'imiter la Bible grecque.

Le plus souvent ἐν τῷ indique le temps. D'ailleurs Lc. a distingué entre l'aoriste marquant que l'action était achevée : iii, 21; viii, 40; ix, 34. 36; xi, 37; xiv, 1; xix, 15; xxiv, 30, et le présent qui marque une coïncidence i, 8. 21; ii, 6. 27. 43; v, 1. 12; viii, 5. 42; ix, 18. 29. 33. 51; x, 35. 38; xi, 1. 27; xii, 15; xvii, 11. 14; xviii, 35; xxiv, 4. 15. 51.

C'est un des cas où Luc a su le mieux fondre ensemble la tradition de la Bible et un usage délicat de la langue.

4) Lc. est le seul des synoptiques qui emploie ἐνώπιον « en présence de », et cela 22 fois, dont 5 fois avec Dieu ou le Seigneur (i, 15. 19. 76; xii, 6; xvi, 15), 2 fois avec les anges de Dieu (xii, 9; xv, 10). Ce mot était grec (1), les LXX ne l'ont point forgé, mais Deissmann qui l'a cité le premier (*Neue Bibelst.* 40 s.) reconnaît qu'il était comme créé pour rendre לִפְנֵי, « à la face de ». D'où l'usage fréquent des LXX, alternant avec ἐναντίον, usité par les Grecs. La préférence donnée par Luc à ἐνώπιον (ἐναντίον trois fois dans Lc., deux fois dans Act.), même dans les Actes, ne peut s'expliquer que par une imitation des LXX, plutôt voulue, car il oppose ce qui se passe devant la face des hommes à ce qui se passe devant la face de Dieu.

5) Le cas de πρόσωπον est le même, si ce n'est que πρόσωπον est beaucoup plus usité par les Grecs. Mais quand on voit Lc. (vii, 27) citer Mal. (iii, 1) πρὸ προσώπου σου, on attribue à l'influence de la Bible grecque i, 76 πρὸ προσώπου (ou ἐνώπιον), ix, 52; x, 1, et les locutions non moins hébraïques de ix, 51. 53; xx, 21; xxi, 35. La tournure κατὰ πρόσωπον (ii, 31) est grecque, mais, comme celle de xxi, 35 (cf. Act. xvii, 26), suggérée par l'usage de la Bible grecque (Jer. xxv, 26; gr. xxxii, 12) d'autant que dans Act. v. 41; vii, 45, Luc écrit ἀπὸ προσώπου.

6) εἷς pour l'art. indéterminé τις (cf. v, 12. 17; viii, 22; xiii, 10; xv, 15; xx, 1) est un phénomène très général (en français *un* homme, de même en grec moderne). Il n'y a donc pas lieu de voir là une influence biblique d'autant que les LXX ne disent pas ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν (v, 17) mais simplement ἐγένετο ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ (ou au pluriel). Nous ne reconnais-

sitionsadverbien in der historischen Graezitaet, Heidelberg, 1892, cité par Rademacher, p. 151.

(1) Le plus ancien exemple cité par Moulton (p. 99) est *Tebt*, i, **14**, l. 13 de 114 av. J.-C. au sens adverbial; mais cf. *Hib. pap.* **30**, l. 25, 300-271 av. J.-C. où il est sans doute préposition. Parmi les textes les plus nouveaux, *Ox.* xii, dans un *libellus* de 250 ap. J.-C. ἐνώπιον ὑμῶν.

sons donc l'influence hébraïque que dans xxiv, 1 : τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων, cf. Ps. xxiii *tit.* τῆς μιᾶς σαββάτου, où εἷς a le sens de πρῶτος.

7) On doit aussi (avec *Plummer*) reconnaître l'usage biblique de certaines alliances de mots : ποιεῖν ἔλεος μετά (i, 72; x, 37) μεγαλύνειν ἔλεος μετά (i, 58); ποιεῖν κράτος (i, 51); ἐκ κοιλίας μητρός (i, 15), mais ces cas se trouvent surtout dans le premier chapitre auquel Luc a conservé délibérément un cachet biblique.

8) δοξάζειν τὸν θεόν (ii, 20; v, 25. 26; vii, 16; xiii, 13; xvii, 15; xviii, 43; xxiii, 47) est assurément biblique, mais dans la Bible grecque ce terme est employé plus souvent de la gloire que Dieu donne, de sorte que Jo. est beaucoup plus près de l'A. T. que Lc. sur ce point.

9) ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα (xxii, 15) auquel il ne faut pas identifier φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ (xxiii, 46) a une forte saveur hébraïque. On sait que les LXX avaient à rendre l'infinitif absolu ajouté à un temps fini pour le corroborer. Ils ont choisi une tournure qui en somme n'était pas sans analogies en grec : cf. γάμῳ γαμεῖν, φυγῇ φεύγειν (*Moulton*, p. 75 s.). « J'ai désiré vivement » est le seul cas semblable dans Lc., et il est placé dans la bouche de Jésus, qui sûrement ne parlait pas hébreu à ses disciples. On a conclu que c'est peut-être une réminiscence du mot biblique Gen. xxxi, 30 (cf. Num. xi, 4; Ps. cv, 14), ou une locution expressive forgée par Luc. Mais si cette tournure est hébraïque et pas du tout dans le génie de l'araméen, il faut convenir qu'elle avait pénétré dans les Targums araméens, ce qui prouve bien qu'elle n'était pas tout à fait étrangère au peuple. Jésus ne s'en est pas servi habituellement, mais ne l'a-t-il pas fait cette fois pour exprimer fortement son désir (1)? L'expression ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν (ii, 9) est à la fois plus proche de l'hébreu (Jon. i, 10) et du grec : φόβον φοβεῖσθαι (Plat. *Prot.* 360 B); cependant l'adjectif μέγαν sur lequel porte l'accent décèle le souvenir des LXX, d'autant que Lc. rencontrant ces mots dans Mc. iv, 41 a construit d'une façon plus grecque.

10) Parlant de choses juives, Luc n'avait pas besoin des LXX pour écrire σάββατον, περιτομέω etc. Mais comme il évite les mots hébreux ou araméens, on est étonné que seul des évangélistes il ait βάτος (xvi, 6), κόρος (2) (xvi, 7), σίκερα (i, 15), que les LXX avaient transcrit de l'hébreu. Il dit σατανᾶς (x, 18 etc.) d'après l'usage vulgaire, car les LXX avaient σατάν, sans terminaison. Γεέννα (xii, 5) leur était étranger, et vient d'une source, comme Βεελζεβούλ (xi, 15. 18. 19).

Le parti qu'il a pris pour ἀμήν est assez indécis. Dans Mt. ce mot se

(1) Dans sa Grammaire araméenne, 2e éd., p. 280, Dalman adoucit bien ce qu'il avait dit, *Worte*, p. 27 (en 1898). En 1905 il dit seulement que cet usage est rare dans le dialecte galiléen, et il cite deux exemples. Cf. la traduction de *syrsin.* et *syrcur.*

(2) Josèphe, *Ant.* XV, ix, 2.

trouve 31 fois, dans Mt. 13 fois comme attestation solennelle de la vérité que Jésus enseigne. Il est hébreu, mais a passé en araméen. Luc l'évite et le remplace par ἀληθῶς (IX, 27; XII, 44; XXI, 3) ou par ἐπ' ἀληθείας (IV, 25) ou même il le supprime (XXII, 21). Et cependant il le conserve trois fois (XVIII, 17. 29; XXI, 32) avec Mc., et l'emploie trois fois pour son compte (IV, 24; XII, 37; XXIII, 43). C'est un triomphe de la tradition sur sa répugnance pour les mots étrangers. A plus forte raison devait-il employer dans leur sens biblique ou juif des mots comme ἄγγελος, γραμματεύς, διάβολος, ἔθνη, εἰρήνη, κύριος, ἐφημερία, tous usités dans la Bible grecque.

11) Le cas qui marque le mieux le dessein de Luc de conformer sa langue à celle de la Bible grecque, c'est l'emploi de Ἱερουσαλήμ, seule forme connue des Septante, sauf Tob. Macch. I et II, I Esdras A. Or cette forme purement hébraïque qui ne se retrouve dans le N. T. que 8 fois dans Paul (y compris Heb. XII, 22), 3 fois dans l'Apocalypse, et 2 fois dans Mt. XXIII, 37, figure 27 fois dans Lc., au lieu de la forme grécisée courante, Ἱεροσόλυμα. Cependant Lc. a quatre fois cette dernière forme (II, 22; XIII, 22; XIX, 28; XXIII, 7) (1).

Après M. Ramsay (2), M. Harnack (3) a essayé d'expliquer ce phénomène. « Luc emploie Ἱεροσόλυμα dans l'évangile quand il ne suit pas de source, et dans un sens purement géographique », Ἱερουσαλήμ désigne la ville sainte, c'est un terme sacré. Mais qui consentirait à voir dans II, 22 le sens géographique, dans II, 25 le sens sacré?

Ne consentant pas à rayer de l'évangile comme M. Schütz (4) tous les Ἱεροσόλυμα, opération qui deviendrait terriblement radicale dans les Actes, nous pensons que Luc a écrit Jérusalem par goût pour l'orthographe ancienne consacrée et presque sacrée, sans s'interdire le nom grec ordinaire qui devenait même prépondérant à la fin des Actes.

12) L'emploi et l'omission de l'article en grec peuvent se justifier par des nuances très délicates. La *koinè* était moins conséquente, et de même le N. T. Dans bien des cas l'omission de l'article s'explique par cette liberté, plus ou moins légitime. Mais dans les cantiques de Lc. on est contraint de recourir à l'influence de l'hébreu qui supprime l'article devant le nom qui gouverne un génitif (5); *Magnificat :* ἐν βραχίονι αὐτοῦ, διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν, Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ. *Benedictus :* ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ, ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν, διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ, ὁδοὺς αὐτοῦ, διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ

(1) Dans les Actes 36 fois Ἱερουσαλήμ et 25 fois Ἱεροσόλυμα, alternant un peu partout.
(2) *Expositor*, 1907, p. 100 ss.
(3) *Die Apostelgeschichte...* p. 72 ss.
(4) Ιερουσαλημ und Ιεροσολυμα im Neuen Testament, dans *ZnTW*, 1910, p. 169-187.
(5) L'araméen connaît aussi l'état construit, mais comme il n'a pas d'article (auquel supplée l'état emphatique), l'effet est moins accusé.

ἡμῶν. *Nunc dimittis :* εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ (*Blass-Deb.* § 259). D'autres cas sont moins nets, comme βασίλισσα νότου (Lc. xi, 31; Mt. xii, 42), ἐν δακτύλῳ θεοῦ (xi, 20). Cependant on est tenté de conclure avec Schmiedel (§ 19, 14) à une influence générale de l'A. T., plus sensible dans l'évangile (xix, 42) que dans les Actes (i, 9).

§ 2. — *Le tréfonds araméen.*

Nous avons cherché à mettre en relief un caractère singulier de Luc, l'imitation du style de la Bible grecque. S'il y a là quelque chose de voulu, c'est artistique plutôt qu'artificiel. Luc a senti que c'était une convenance du sujet de ne point traiter la tradition évangélique selon les procédés de la prose grecque élégante. C'eût été s'exposer à la défigurer; c'eût été en tout cas lui imposer un vêtement qui n'était pas fait pour elle. Corriger Mc. dans le sens du grec, et cependant s'inspirer de l'ancienne manière d'écrire l'histoire sacrée, ce n'était pas trahir l'évangile.

Mais on lui impute un procédé beaucoup plus factice. Il aurait, d'après M. Harnack, habillé dans le style de l'Ancien Testament des morceaux composés librement par lui à la grecque. Par exemple les trois premières strophes du *Benedictus* seraient une seule période, compliquée, tout à fait grecque, qui fait honneur à l'auteur du prologue, et qu'il aurait fait entrer dans un attirail hébraïsant (1). M. Harnack estime aussi qu'il a imité à dessein le style de Mc., qu'il prenait pour type de la manière d'écrire l'évangile, même quand il le corrigeait (2).

Manifestement il y a là de l'exagération, et l'on ne saurait attribuer à Luc tant de subtilité sans porter quelque peu atteinte à sa probité d'écrivain. On lui attribue de corriger Mc. dans le sens du grec et de retoucher dans le sens de l'hébreu des périodes de son invention. C'est presque contradictoire, et ce serait bien recherché. Il n'est que juste d'estimer qu'il a traité ses autres sources comme il a traité Mc. et la source où il a puisé les discours. Il a essayé d'écrire un grec plus pur sans rien changer au sens de l'original, surtout à propos des paroles de Jésus, si bien que, même sous son grec on reconnaît ce tréfonds araméen qui est de l'essence même de la catéchèse primitive. Or on le reconnaît de la même façon dans les parties qui lui sont propres. C'est donc qu'il a suivi toujours le même procédé de l'honnête homme qui veut rendre les choses telles qu'elles sont, et du Grec qui entend ménager sa langue. Que M. Harnack la reconnaisse même dans le *Magnificat* et le *Benedictus,* ce n'est point une raison pour suspecter l'authenticité de ces morceaux,

(1) *Lukas...* p. 152 : Die Periode ist in das hebraisierende Gewand lediglich eingezwängt.

(2) *Eod. loc.,* p. 66 et p. 152.

que Luc a recueillis, non forgés. Et s'il a pu s'inspirer du style des Septante, par un dessein qui lui est propre, ce n'est pas une imitation réfléchie qui lui a fourni ses tournures araméennes, qui se trouvent plus nombreuses dans Mc. et dans Mt.

Il est vrai que le thème est fort délicat. D'une part les hellénistes sont très portés à nier leur existence, d'autre part elles peuvent assez souvent ressortir à l'hébreu aussi bien qu'à l'araméen.

Nous venons d'indiquer quelle situation nous croyons devoir prendre vis-à-vis des hellénistes. Ils ont bien prouvé qu'il n'avait pas existé une langue judéo-grecque, encore moins une langue biblique. Aucun mot n'appartenait en propre aux Juifs parlant grec, si ce n'est les mots simplement transcrits ou ceux qui avaient été adaptés à leurs usages religieux. Toutes les fois que les traducteurs grecs ont employé des mots d'apparence grecque, on peut croire qu'ils les ont empruntés à la langue parlée par les Grecs, et ils ont dû, pour se former la conscience, estimer qu'ils employaient des tournures suffisamment grecques lorsqu'ils semblaient faire seulement le calque d'une tournure hébraïque ou araméenne.

Mais ces points admis, et ils ne sont pas toujours aisés à prouver, il reste qu'une hirondelle ne fait pas le printemps. Lorsqu'une tournure, rare chez les Grecs, est fréquente chez les Sémites et fréquente aussi dans l'évangile, on lui assignera une origine sémitique. Si le cas est isolé, on devra considérer le contexte encore plus soigneusement. Par exemple Wellhausen (1) regarde comme araméen caractérisé ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ (XXIII, 15). Mais on lit dans Démosthène : δεῖ διηγήσασθαι τὰ τούτῳ πεπραγμένα περὶ ἡμῶν (2), et dans Lc. c'est Pilate qui parle. Ses paroles auraient pu prendre dans la tradition une couleur araméenne, mais le plus simple est de les rapporter à la langue qu'il parlait.

La difficulté est encore plus grande de faire la part de l'araméen et celle de l'influence des Septante. Nous avons mis au compte de ces derniers tout ce qui paraît étranger à l'araméen. Mais il y a des tournures communes aux deux langues. A propos de Mc., qui n'a rien de purement hébraïsant, nous avons pu tout examiner sous l'angle de l'araméen (3). Est-ce légitime pour Lc., puisqu'il imite les LXX? Évidemment nous sommes tenu à plus de précautions. Nous prenons comme règle d'attribuer au fonds araméen de la tradition les locutions qui se retrouvent ailleurs, dans Mc. ou dans Mt.; et, dans Lc. lui-même, nous pouvons regarder comme tel dans ses parties propres ce qui se trouve aussi dans les autres, surtout s'il s'agit de paroles reproduites. Car, selon nous, il ne

(1) *Einleitung*... p. 25.
(2) 29, 1 dans K.-G. II, 1, p. 422.
(3) Comm. p. LXXXII à XCVII.

faut pas être trop scrupuleux pour attribuer une tournure sémitique, même connue en hébreu, à l'araméen de la catéchèse primitive. Si l'on prétendait retrouver le son primitif des paroles de Jésus, on devrait s'en tenir au dialecte galiléen populaire. Mais outre qu'il est représenté par trop peu de documents, il faut bien admettre que les Targums, évincés par Dalman et même par Wellhausen comme trop imbus d'hébraïsmes, étaient composés pour être compris, et devaient à leur tour agir sur le langage parlé. Leur fond est sûrement aussi ancien que notre époque. Nous avons en français des hébraïsmes qui nous sont venus à travers la Vulgate; les Juifs, habitués à entendre la lecture des Targums, ne parlaient sûrement pas l'araméen du peuple d'Édesse, ni les Juifs de Galilée, ni surtout ceux de Jérusalem, plus assidus à l'audition de la Bible. Or, si l'évangile a été prêché par Jésus en Galilée, la catéchèse s'est développée à Jérusalem, et surtout celle que Luc a recueillie.

Sous le bénéfice de ces observations nous mettons sous cette rubrique du tréfonds araméen la discussion de quelques expressions de Lc. qui pourraient peut-être ressortir à l'imitation des Septante.

1) Parmi celles qui caractérisent nettement l'araméen, il faut placer en première ligne la construction périphrastique, c'est-à-dire le verbe être à l'imparfait avec un participe, au temps présent, ou à un temps passé. L'hébreu peut employer cette tournure (Gen. IV, 17; Jud. I, 17; Dan. I, 16 etc.), mais ordinairement il sous-entend le verbe, le pronom suffisant à servir de support au participe, si bien que le grec des LXX ajoutait souvent le verbe : Gen. VI, 12; XIII, 10; XIV, 12; XVIII, 22; XXVI, 35; XL, 6 etc. C'est aussi la preuve que le grec connaissait cette tournure, et personne n'en doute, mais elle n'y était pas employée sans une certaine intention, ordinairement pour marquer la continuité, tandis que l'araméen la prodigue, souvent au lieu de l'imparfait du verbe.

L'imparfait ἦν avec le participe présent se trouve quatre fois dans Mt., seize fois dans Mc., vingt-sept fois environ dans Lc. Il semble donc qu'il y ait là une influence araméenne. Cependant le plus grand nombre des cas est justifié par l'usage grec. Cinq fois cette tournure est ἦν... διδάσκων (IV, 31; V, 17; XIII, 10; XIX, 47; XXI, 37). Et la continuité paraît bien être aussi l'effet voulu dans IV, 38. 44; V, 16, 17 (καθήμενοι). 19; VI, 12; VIII, 40; XV, 1; XXIII, 8; XXIV, 13. 32. On notera que sauf IV, 32 qui est dans Mc. I, 22, aucun de ces cas n'est emprunté à Mc., même dans les passages parallèles. Ce n'est donc pas l'influence de Mc. qui est ici en jeu. Elle n'y est pas non plus dans d'autres endroits où Plummer a déjà reconnu une saveur hébraïque, qu'il vaudrait mieux dire araméenne.

Cette saveur n'est pas très sensible dans II, 33, mais dans IV, 20 elle voisine avec une expression sémitique : καὶ πάντων οἱ ὀφθαλμοί... ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ... ἤρξατο δὲ λέγειν... De même IX, 53 τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον; XI, 14 καὶ ἦν ἐκβάλλων. La tendance araméenne est ici bien visible par la

traduction de toute cette introduction dans *syrsin.* : « d'autres étaient le tentant; ils étaient lui demandant un signe du ciel ». Nous reviendrons sur XIII, 10. 11, vrai nid de sémitismes, comme aussi XIV, 1 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτόν... φαγεῖν ἄρτον... καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν. καὶ ἰδού κ. τ. λ. Cependant avant de conclure hâtivement à un grec traduit de l'araméen, il faut compter que la tournure périphrastique se rencontre vingt-quatre fois dans les Actes, dont sept fois de XIII à XXVIII.

2) Luc ne dit pas ἀπεκρίθη καὶ λέγει (Mc. VII, 28), mais un nombre considérable de fois ἀποκριθεὶς εἶπεν, ce qui est rare dans les Actes et surtout dans leur seconde partie. Nous signalons seulement ici les cas où ἀποκρίνομαι a presque le sens de « prendre la parole » (1) : XI, 45; XIII, 2. 14; XIV, 3. 5; XVII, 17 comme dans Mc. IX, 5; X, 24. 51; XI, 14; XII, 35; XIV, 48; XV, 12. Tous ces cas de Mc. ont des textes parallèles dans Lc., et il n'en a pas conservé un seul. Dans le système de Harnack il faudrait s'étonner de son machiavélisme : il aurait corrigé Mc., et donné à d'autres endroits la couleur de Mc. ! Disons plus simplement que dans ces autres endroits il a mieux conservé la couleur sémitique.

3) Les Sémites, en hébreu et en araméen, se plaisent à indiquer le mouvement ou l'attitude qui précède une action au moyen d'un participe. Parfois ce participe a pleinement sa raison d'être, mais d'autres fois il est presque superflu et c'est alors que le sémitisme apparaît.

a) ἔρχομαι, par exemple dans ἐρχόμενος ἤγγισεν (XV, 25), mais non dans ἐλθὼν.. ἂν... ἔπραξα (XIX, 23), où ἐλθών est très significatif (2).

b) πορεύομαι, probablement ignoré de Mc., mais très fréquent dans Lc., et sur le thème : πορευόμενοι συλλέγετε (Ex. V, 11) ou : πορευθέντες λατρεύειν (Dt. XI, 28), par exemple πορευθέντες εἴπατε (XIII, 32); πορευθεὶς ἀνάπεσε (XIV, 10), d'après la catéchèse plutôt que d'après les LXX, puisque πορευθέντες ἀπαγγείλατε (VII, 22) est, d'après Mt. XI, 4, dans les paroles de Jésus. Mais on hésite à mettre dans la même catégorie πορευθέντες ἐπιδείξατε (XVII, 14) parce qu'il y a du chemin à faire, ou même πορευθεὶς ἐκολλήθη (XV, 25), sans parler du difficile πορευόμενοι συνπνίγονται (VIII, 14), où les versions syriaques ont omis de traduire πορευόμενοι. Ce πορευθείς vient en dernière ligne de l'hébreu הלך, mais Dalman (3) en accepte le caractère judéo-araméen.

c) ἀναστάς exprime le plus souvent une attitude qui a sa raison d'être. Mais ἀναστὰς πορεύσομαι... ἀναστὰς ἦλθεν (XV, 18. 20) ont quelque chose de stéréotypé, comme ἀναστὰς ἔδραμεν (XXIV, 12); cf. Mc. VII, 24; X, 1.

d) καθίσας dans les Septante : Jos. V, 2 καὶ καθίσας περίτεμε; cf. Num. XI, 4; Dt. I, 45, toujours par suite d'une confusion (שוב compris ישב). Mais les

(1) *Comm. Marc,* p. LXXXVII.
(2) *Eod. loc.* p. LXXXVII.
(3) *Worte...* p. 17.

Septante auraient-ils fait cette confusion si la tournure ne leur avait paru naturelle ? cf. Mt. XIII, 48 : καθίσαντες συνέλεξαν. C'est peut-être ce qui explique Lc. XIV, 28. 31 ; XVI, 6. Chaque cas est justifié, mais n'y a-t-il pas une tendance ?

4) C'est par oubli que dans l'introduction au Commentaire de Marc nous n'avons pas insisté sur un aramaïsme signalé qui se rattache au phénomène précédent (1). Le sujet est pour ainsi dire mis en mouvement par le verbe ἄρχεσθαι (aram. שְׁרִי). Le grec emploie souvent ce mot avec l'infinitif, mais c'est pour indiquer un premier état, d'un commencement, en opposition avec l'évolution qui suit, tandis que dans les trois synoptiques ἤρξατο (ou ἤρξαντο) suivi de l'infinitif est presque superflu, tout en marquant le point de départ (2) : « se mettre à ». Dans Mc. la formule est stéréotypée selon sa manière unie (26 fois) ; dans Mt. elle se trouve 9 fois, mais aussi avec la variante ἐὰν δὲ... ἄρξηται (XXIV, 49). Luc a 19 fois ἤρξατο ou ἤρξαντο, mais de plus μὴ ἄρξεσθε (3) (III, 8), ἐὰν δὲ... ἄρξηται (XII, 45), ἀφ' οὗ ἂν... ἄρξησθε (XIII, 25), τότε ἄρξεσθε (XIII, 26), τότε ἄρξῃ (XIV, 9), dans des paroles de Jean-Baptiste et de Jésus. Ce n'est sûrement pas un hébraïsme, et loin qu'il soit venu au grec de l'hébreu, c'est plutôt l'usage des traducteurs qui l'a introduit dans la Bible grecque, même quand il n'y avait rien dans l'hébreu : Gen. II, 3 ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι, ou quand ils ont traduit ainsi une action qui ne marquait nullement un début : Jud. I, 27 : ἤρξατο ὁ χαναναῖος κατοικεῖν (cf. Jud. I, 35). Mais ce sont des cas rares, et la pratique de Luc s'explique beaucoup plus naturellement par l'imitation de Mc. dans les narrations, et comme conservant un trait des paroles du Maître.

5) Τίς ἐξ ὑμῶν au premier abord semble appartenir à l'argumentation grecque. Dans Épictète on trouve plus d'une fois τίς ὑμῶν (ou ἡμῶν). Cependant c'est à peine si dans III, 16, 5 ἔχει τις ὑμῶν παρασκευήν κ. τ. λ. on trouve une tournure analogue à Lc. XII, 25 = Mt. VI, 27. Dans les autres cas Mt. VII, 9 parallèle à Lc. XV, 4, et dans Lc. XI, 5 ; XIV, 28 ; XVII, 7, et XI, 11 τίνα ἐξ ὑμῶν ; XIV, 5 τίνος ὑμῶν, la tournure marque une hypothèse de la vie commune prise comme point d'appui de l'enseignement. C'est le thème parabolique en général, et cela rentrerait bien dans la manière de Socrate : « Que penserais-tu si ? (4) » Mais à la manière dont ces phrases sont construites, on pense plutôt à une tournure sémitique, qui

(1) Cf. *Comm.* p. 141.

(2) Encore cf. Mc. XIV, 69, ἤρξατο πάλιν λέγειν !

(3) Où Mt. III, 9 a μὴ δόξητε λέγειν. C'est le cas le plus spécieux, mais non décisif, pour reconnaître dans Mt. une tournure plus grecque. Dalman (*Worte*... p. 22) prétend que ce δόξητε aurait pu être exprimé en araméen, mais ne dit pas comment. En tout cas les versions syriaques y ont échoué.

(4) Cf. *Lysis* II, *Phèdre* XI, etc.

dans la catéchèse serait araméenne. Les LXX ont souvent le τίς suivi de καί comme dans Lc. XI, 5, et la version syriaque est tout à fait à l'aise dans ces passages. L'accusatif ou le génitif employés par Lc. sont une adaptation à la construction grecque, peut-être dans tel ou tel cas achevée par les copistes; cf. le ms. sinaïtique sur XI, 11 (1).

6) Le *casus pendens* avec le retour du pronom est bien sémitique; mais je trouve dans K.-G. II, 1, p. 47 : οἱ δὲ φίλοι... τί φήσομεν αὐτοὺς εἶναι (XÉN. Oec. I, 14). On peut donc être plus réservé que Wellhausen sur : ἐκεῖνοι οἱ δώδεκα... δοκεῖτε ὅτι αὐτοί (XIII, 4).

7) Cet ὅτι rappelle la règle de Wellhausen : *vidit lucem quod bona erat*, à laquelle on peut opposer : *Nosti Marcellum quam tardus sit* (CIC. *Tusc.* I, 24, 56) et l'usage de cette prolepse plus fréquent chez les Grecs : τὸν Δαίδαλον οὐκ ἀκήκοας ὅτι... ἠναγκάζετο ἐκείνῳ δουλεύειν; (*Comm.* IV, 2. 33 dans K.-G. II, 2, p. 578); ce qui explique Lc. XXIV, 7 et à plus forte raison IX, 31.

8) Mais Wellh. a eu raison de noter καί dans le sens de lorsque, Lc. XIX, 43; XXIII, 44, comme dans Mc. XV, 25, à propos duquel cependant j'ai cité Xénophon. De même καί dans le sens de « afin que » (Lc. XXIV, 26), ou remplaçant le relatif καὶ (pour αἳ) μὴ εὑροῦσαι (XXIV, 22).

9) Dans Lc. IV, 26. 27, εἰ μή doit s'entendre comme ἀλλά; il n'y a pas exception, mais opposition. Cet usage doit venir de l'araméen *illâ* qui a les deux sens. D'autant qu'inversement dans Lc. XII, 51 ἀλλ' ἤ = εἰ μή, « rien autre chose que ».

10) Les pronoms aux cas obliques pullulent dans les langues sémitiques, où ils passent plus inaperçus, étant attachés aux mots ou aux verbes comme suffixes. Leur présence est un indice de sémitisme, quand il ne serait pas aussi caractérisé que dans Act. VII, 4 s. Mais c'est un indice diffus, qu'on ne peut signaler ici. Le cas est plus net quand le relatif est au début, et le démonstratif à la fin, οὗ... αὐτοῦ (Lc. III, 16). Le simple ὅς en tête d'une phrase conditionnelle relative est grec, mais la fréquence devient significative; cf. VIII, 18 (*bis*); IX, 24 (*bis*). 26. 48; XVIII, 17; XX, 18 : ἐφ' ὃν γ' ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν. Luc semble avoir évité ὅστις dans ce cas (Mt. X, 33; XIII, 12).

Le sémitisme est encore plus net quand le relatif est précédé de πᾶς (כל אשר ou כל די); cf. VI, 47; XII, 8. 10; XIV, 33; XX, 18 et dans la sentence πᾶς ὁ ὑψῶν... XIX, 11 et XVIII, 14.

C'est à se demander si le goût de Lc. pour πᾶς ne s'explique pas en partie comme une habitude sémitique. Une des plus fines observations de Wellhausen (2) a été d'expliquer « tous » dans le sens de « les autres », comme dans Gen. III, 1, mais aussi chez les Araméens. Dans plusieurs

(1) WELLH. *Einl.* p. 24.
(2) *Einleitung*, p. 31.

cas où le πᾶς de Lc. paraît exagéré, ce serait peut-être une explication, cf. III, 19. 21; V, 17; VI, 26; VIII, 45; XIII, 2. 4; XIII, 27 « vous autres »; XIX, 7; XXI, 29.

11) Au lieu d'un adjectif, les Sémites emploient souvent un substantif au génitif; nous disons de même « un rameau d'or »; cf. Lc. XIII, 8. 9; XVIII, 6. Le fait est tout à fait significatif quand le *nomen regens* est υἱός; un homme pacifique devient « un fils de la paix ». Si Lc. dit avec Mc. τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος (Mc. II, 19; Lc. V, 34), il dit pour son compte υἱὸς εἰρήνης (X, 6), οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου (XVI, 8; XX, 34), τοῦ φωτός (XVI, 8). Deissmann (1) a trouvé dans les inscriptions υἱὸς τῆς πόλεως etc. Mais c'est un titre d'honneur donné à ceux qui ont honoré la ville, le sénat, etc. comme des parents. La tournure sémitique a un champ plus vaste et une portée plus naturelle. C'est bien l'idiotisme le plus caractérisé.

12) Au lieu d'un adverbe : « encore », l'hébreu et l'araméen emploient un verbe appliqué à celui de l'action principale : Lc. XIX, 11 προσθεὶς εἶπε, « il dit encore », et XX, 11. 12 καὶ προσέθετο... πέμψαι, ajouté au texte de Mc., de sorte que peut-être est-ce là une imitation des LXX : προσέθετο... καλέσαι (I Regn. III, 8). Nous avons déjà signalé que c'était le seul sémitisme de Josèphe. Il était peut-être passé en usage.

Quant aux expressions, si Lc. a évité les mots araméens de Mc., il a μαμωνάς, trois fois (XVI, 9. 11. 13), le dernier cas comme Mt. VI, 24.

ἄρτον φαγεῖν « prendre son repas », comme Mc. III, 20; VII, 2. 5, mais dans d'autres cas (XIV, 1. 15).

γίνεσθαι εἰς quand on le lit dans XX, 17 (citation) est un hébraïsme; cf. Act. IV, 11 et Lc. III, 5 avec ἔσται. Mais la tournure est grecque : cf. I G. XIV, 607 εἰς ἴα σου, Πώμπιλλα, καὶ ἐς κρίνα βλαστήσειαν ὀστέα et autres exemples cités par Rademacher (p. 16 s.). Il n'y a donc pas lieu de dire que Lc. XIII, 19 ἐγένετο εἰς δένδρον est plus près du texte araméen que Mt. XIII, 32 γίνεται δένδρον (Mc. *aliter*); cf. Act. V, 36.

εἰρήνη (Mc. V, 34, cf. Lc. VIII, 48) dans le sens de « salut » X, 5. 6; XXIV, 36.

Avec καρπόν il ne dit pas δίδωμι comme Mc. IV, 7. 8, mais ποιέω (III, 8. 9; VI, 43 (*bis*); VIII, 8; XIII, 9) qui n'est pas beaucoup plus grec (2).

ὁδός (XX, 21), d'après Mc. XII, 14.

ὁμολογέω ἐν, XII, 8.

σκανδαλίζειν, deux fois seulement, VII, 23 avec Mt. XI, 6; XVII, 2; cf. Mt. XVIII, 6.

σπλαγχνίζομαι (VII, 13; X, 33; XV, 20) « être ému de compassion ».

τί ἡμῖν καὶ σοί (IV, 34), textuel dans Mc. I, 24.

Si l'on veut apprécier la portée de ces observations de détail, il faut

(1) *Bibelstudien*, p. 166.

(2) Cependant cf. Καρποποιός EUR. *Rhes.* 964.

les voir réunies. Les tournures sémitiques semblent s'être donné rendez-vous dans la guérison de la femme courbée, Lc. XIII, 10-17. Après ce que nous avons dit, il suffira de les énumérer : v. 10 ἦν διδάσκων... ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν... τοῖς σάββασι (cf. τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων (Num. XXVIII, 9 etc.); v. 11 καὶ ἰδού... πνεῦμα ἀσθενείας... καὶ ἦν συνκυπτοῦσα... εἰς τὸ παντελές (aram. לגמר); v. 13 l'imposition des mains... (cf. IV, 40) καὶ ἐδόξαζεν τὸν θεόν; v. 14 ἀποκριθεὶς δέ (sans interrogation préalable)... ἐν αὐταῖς οὖν... ἐρχόμενοι θεραπεύεσθε (syr. ancien : « soyez venants et guéris »); v. 15 ἀπεκρίθη δέ... καὶ εἶπεν... ὑποκριταί s'expliquerait bien par un original נסב באפה (syr. anc.), « qui tiens compte des visages »... ἀπαγὼν ποτίζει,... v. 16 ἰδού au sens de l'aram. הא (1); v. 17 αὐτοῦ... αὐτῷ... ὑπ' αὐτοῦ... ἔνδοξα *hapax* dans le N. T. au sens de merveilles; cf. Job v, 9 etc.

Dans ce cas on peut se demander si Luc n'a pas eu sous les yeux un document traduit assez littéralement de l'araméen. D'ailleurs ces locutions se trouvent un peu partout dans les parties propres, même dans ces mises en scène qu'on accuse Luc d'avoir inventées, par exemple dans l'introduction à l'histoire de l'hydropique (XIV, 1), dans l'intervention du convive (XIV, 15).

Nous avons donc le droit de conclure que si Luc a eu assez de tact pour ne pas transformer l'évangile en une histoire grecque et son enseignement en une prédication argumentative à la façon de la *diatribè* stoïcienne, c'est pour lui conserver son aspect primitif. Mais cette fidélité elle-même excluait un travail d'adaptation factice. L'araméen paraît dans les parties propres de Luc comme dans celles qu'il a empruntées à Mc. ou aux discours, simplement parce que c'est le fond de la catéchèse; c'est aussi par là même une garantie d'authenticité.

§ 3. — *Le grec de Luc.*

Luc a écrit en grec, comme personne n'en doute, et il savait très bien écrire le grec. C'était déjà l'opinion de S. Jérôme. Le Pape Damase lui ayant demandé le sens du mot *Osanna,* il en prit occasion pour indiquer la manière de l'évangéliste : *Lucas igitur, qui inter omnes evangelistas Graeci sermonis eruditissimus fuit, quippe ut medicus et qui in Graecis evangelium scripserit, quia se vidit proprietatem sermonis transferre non posse, melius arbitratus est tacere, quam id ponere, quod legenti faceret quaestionem* (2).

L'observation est parfaitement exacte, et nous allons la vérifier.

On peut comparer le grec de Luc soit à celui de Marc et de Matthieu,

(1) Moulton (p. 11 n. 1) cite ἀσθενεῖ, εἰδοῦ, δέκα τρῖς μῆνες, mais dans un papyrus du IVe ou du Ve s. ap. J.-C.

(2) *Epist.* XX, 4, ed. Hilberg.

soit à celui de Paul et de ses contemporains profanes, et spécialement des médecins.

I. C'est un des buts du Commentaire de noter les différences entre Mc. et Lc. Ici nous grouperons seulement sous certaines rubriques les exemples les plus caractéristiques, d'après les passages parallèles.

1) Le style de Mc. (ni de Mt.) n'est jamais périodique à la manière grecque; celui de Lc. l'est quelquefois. On comparera Mt. III, 16 s. à Lc. III, 21 ss.; et Mc. XIII, 24-27 à Lc. XXI, 25. 26.

2) Sans écrire des périodes complètes, Lc. lie du moins ce qui est juxtaposé dans Mc. Le plus souvent c'est en changeant un verbe à un temps défini en participe. Voici seulement quelques indications : Mc. IV, 38; X, 28; XI, 7; XII, 18; XIV, 16. 49 et Lc. VIII, 24; XVIII, 28; XIX, 35; XX, 27; XXII, 13. 53.

3) Le καί sémitique ou simplement rudimentaire de Mc. est très souvent remplacé par δέ. Hawkins (1) énumère 26 cas où le καί de Mc. devient δέ dans Lc. (et dans Mt.). Ce sont : Mc. III, 4. 32; IV, 11. 18. 20. 35; V, 13. 14; VI, 35. 37; VIII, 28. 36; IX, 30; X, 23; XI, 4. 8. 9. 18. 31; XII, 35; XIII, 3; XIV, 12. 53. 54; XV, 15; XVI, 1.

Le même savant a compté environ 156 fois δέ dans Mc., mais 508 fois dans Lc. qui n'a guère qu'un tiers de plus que Mc. Les οὖν et les γάρ sont plus fréquents dans Lc.; il emploie τε, inconnu de Mc.

4) Le présent historique de Mc. peut être rattaché au domaine de la parataxe, car il isole l'action en la mettant davantage en vedette. Or, des 151 présents historiques que contient Mc., Lc. n'a que celui de VIII, 49. Pour son compte il n'en a que cinq dans les paraboles; XIII, 8, XVI, 7. 23. 29; XIX, 22, et cinq autres : VII, 40; XI, 37; XI, 45, avec XXIV, 12. 16, deux versets dont l'authenticité est attaquée. Encore sont-ce seulement des φησίν ou λέγει, avec ὁρᾷ, ἐρωτᾷ, βλέπει. Les Actes n'ont que 13 présents historiques, et tous sont des φησί ou des λέγει sauf θεωρεῖ (X, 11) et εὑρίσκει (X, 27) (2). Il est donc assez clair que la manière de Mc. qui fait surgir les personnes devant les yeux du lecteur a paru trop spontanée à Lc., lequel a préféré un style plus coulant.

5) Lc. évite ce qui peut passer pour superflu dans l'expression : Mc. I, 32; I, 42; II, 25; IV, 5; V, 19. 33; XII, 14. 44 et Lc. IV, 40; V, 13; VI, 3; VIII, 6; VIII, 39. 47; XX, 22; XXI, 4 (3).

6) Au contraire il ajoute ce qui lui paraît nécessaire pour la clarté; cf. Mc. XII, 38; XIV, 11 et Lc. XX, 46; XXII, 6.

7) Plutôt que de répéter un mot, Lc. l'explique; cf. Mt. XI, 8 τὰ μαλακά (bis) exprimé autrement par Lc. VII, 25; Mc. XII, 20 ss. σπέρμα, et Lc. XX,

(1) *Horae synopticae*, p. 150.
(2) *Horae synopticae*, p. 144 ss.
(3) Nous avons déjà noté cette tendance à propos du style, p. LXV.

29. Ce désir de la variété lui a fait préférer quelquefois νομικός (une fois dans Mt. XXII, 35) inconnu de Mc. à γραμματεύς, et ἐπιστάτης, ignoré de Mc. et de Mt. à διδάσκαλος.

8) Il évite certaines constructions embarrassées de Mc., comme III, 16; IV, 31 s.; V, 23; VI, 28 s.; X, 29. 30; XII, 19; une anacoluthe Mc. XI, 32; il nuance Mc. IV, 25 dont il adoucit l'apparence paradoxale, Lc. VIII, 18 (1).

9) Naturellement il évite les sémitismes; cf. Mc. IV, 21. 22 et Lc. VIII, 16. 17; Mc. IV, 30 (la manière d'introduire une parabole) et Lc. XIII, 18; Mc. VI, 39 s. συμπόσια συμπόσια, πρασιαὶ πρασιαὶ κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα, dont il ne reste que ἀνὰ πεντήκοντα, où ἀνά a le sens distributif conservé par les Atticistes (2).

σπέρμα, Mc. XII, 20 ss. Mt. XXII, 25.

εἷς de Mc. et de Mt. est remplacé trois fois par τις (Mc. XII, 28; X, 17; XIV, 66 et Lc. X, 25; XVIII, 18; XXII, 56).

10) Lc. évite des mots critiqués par les grammairiens puristes (3). Par exemple ἐσχάτως ἔχει (Mc. V, 23) est remplacé par ἀπέθνησκεν (VIII, 42); ἀπ' ἄρτι de Mt. XXIII, 39; XXVI, 29. 64 supprimé la première fois Lc. XIII, 35, et remplacé par ἀπὸ τοῦ νῦν XXII, 18. 69; πτῶμα Mt. XXIV, 28 et Mc. XV, 45, remplacé par σῶμα, XVII, 37 et XXIII, 52; οἰκετεία Mt. XXIV, 45 remplacé par θεραπεία, XII, 42; πρωῒ ἔννυχα λίαν (Mc. I, 35), dans Lc. IV, 42 γενομένης δὲ ἡμέρας. Mc. emploie ὀψία comme substantif (I, 32; XIV, 17; XV, 42); mais cet usage était blâmé par les Atticistes; Lc. tourne autrement IV, 40; XXII, 14; ou omet XXIII, 50.

ῥαφίς mot ancien (4) avait cédé la place à βελόνη seul admis par les Atticistes; ῥαφίς de Mc. X, 25 et de Mt. XIX, 24 est donc remplacé par βελόνη dans Lc. XVIII, 25. κοράσιον, employé par Épictète, mais exclu par Phrynicus figure dans Mt. V, 41. 42 et Mt. IX, 24. 25; dans Lc. ἡ παῖς (VIII, 51. 54). ἀγγαρεύειν Mc. XV, 21; Mt. XXVII, 32 devait être éliminé comme terme des barbares (Lc. XXIII, 26). ἐκεφαλιώσαν de Mc. XII, 4 a été évité dans Lc. XX, 11, comme ἐπιβαλών (Mc. XIV, 72) dans Lc. XXII, 62; κολλυβίστης de Mc. XI, 15 évité dans Lc. XIX, 45. On s'explique de la même manière que, de Mc. X, 17-27, Lc. XVIII, 18-27 ait omis huit mots que Blass regarde comme *paullo magis insolita* (5), προσδραμεῖν, γονυπετεῖν, ὑστερεῖν, στυγνάζειν, κτῆμα, θαμβεῖσθαι, περισσῶς, ἐμβλέπειν quoiqu'il en ait employé quelques-uns ailleurs. Il en est ainsi d'ordinaire, et ce fait qu'explique le goût sévère de Luc ne permet donc pas à Blass de conclure qu'il n'a pas connu le Mc. grec.

(1) Quoiqu'il l'ait reproduite ailleurs, cf. XIX, 26 avec Mt. XXV, 29.
(2) SCHMID, *Der Atticismus*, IV, 626.
(3) En partie d'après NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, p. 486 ss.
(4) *The new Phrynicus*, p. 174 s.
(5) BLASS, *Evangelium secundum Lucam...*, p. XVI.

11) Lc. est plus correct que Mc. Il dit οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισεν (XIX, 30) au lieu de οὐδεὶς ἀνθρώπων οὔπω κεκάθικεν (XI, 2), et ἐπὶ λίθῳ (XXI, 6) au lieu de ἐπὶ λίθον (Mc. XIII, 2).

12) En revanche Lc. introduit des expressions choisies : ἐξεκρέμετο (XIX, 48); ἐνκαθέτους (XX, 20); ἀναθήμασιν κεκόσμηται (XXI, 5); λοιμοὶ καὶ λιμοί allitération élégante usitée (XXI, 11); πῶς ἢ τί ἀπολογήσησθε (XII, 15); ἀντιστῆναι ἢ ἀντειπεῖν (XXI, 15).

Norden pouvait conclure que « dans un très grand nombre de cas Luc est plus conforme à la norme classique (1) ».

La comparaison entre Mc. et Lc., du point de vue de la langue, ne peut donc que confirmer ce que nous avons dit plus haut de la dépendance de Lc.; c'est bien le texte de Mc. qu'il avait sous les yeux, mais il l'a parfois écrit de nouveau dans un grec plus correct et plus clair, au risque d'enlever à certaines expressions populaires leur saveur.

II. Et de même Norden l'a jugé plus grec que Mt., d'où il avait conclu d'abord que Lc. avait employé l'évangile de Matthieu (2). Il a ensuite rétracté cette opinion dans le sens de la critique dominante, affirmant toujours que Lc. a connu des parties étendues de Mt. écrites telles que nous les avons (3).

Même réduit à ces termes, l'argument vaut contre ceux qui estiment que tantôt Mt. tantôt Lc. a mieux conservé le caractère primitif de la source Q. C'est plutôt Lc. qui a corrigé le texte qui est demeuré dans Mt. C'est une raison de ne pas supposer que le traducteur grec du Matthieu araméen aurait connu Lc. et s'en serait servi, car il n'aurait pas remplacé les expressions reçues dans la littérature par un grec moins correct, qui ne rendait pas mieux le texte araméen.

Il est vrai que Plummer (p. L) a indiqué quelques passages où Lc. serait plus hébraïsant que Mt. Ce sont Lc. IX, 28. 29. 33. 38. 39 et Mt. XVII, 1. 2. 4. 15; Lc. XIII, 30 et Mt. XIX, 30; XVIII, 35 et XX, 29; XX, 1 et XXI, 23. Mais on ne peut rien tirer de cette comparaison, parce que dans ces cas il n'est pas indiqué que l'un des auteurs ait eu l'autre sous les yeux. Chacun a suivi son usage et nous concédons que celui de Lc. est ordinairement plus hébraïsant. Un examen plus détaillé appartient au commentaire de Mt.

III. D'ailleurs en dehors de la question de la dépendance, ou des passages parallèles, on peut se faire une idée de la langue particulière de Lc. en notant les tournures ou les mots qu'il emploie seul ou plus souvent que Mc. et Mt. C'est ce qu'a fait très bien Hawkins, dont

(1) *L. l.*, p. 485.
(2) P. 492.
(3) P. XI.

on pourra consulter les listes (1). Nous notons ici les faits les plus remarquables.

Parmi les constructions grammaticales :

1) L'optatif. Au premier siècle de notre ère, l'optatif était tombé en désuétude, surtout dans la langue parlée. Il reparaît dans les papyrus vulgaires au IIe siècle, mais, au temps des évangiles, c'est l'indice d'une certaine culture (2). Aussi tandis que Mt. ni Jo. n'en fournissent aucun exemple, et Mc. un seul (XI, 14), on en trouve 11 cas dans Lc. L'optatif de désir positif était surtout hors d'usage : on le trouve dans Lc. I, 38. Avec la négation il était demeuré fréquent dans la formule μὴ γένοιτο (Lc. XX, 16), qui revient 14 fois dans S. Paul. A côté de cet optatif essentiel, les Attiques employaient ce mode dans plusieurs tournures élégantes. Dans Lc. on le trouve avec ἄν (I, 62; VI, 11; IX, 46; XV, 26) ou sans ἄν mais seulement sous la forme εἴη (I, 29; III, 15; VIII, 9; XVIII, 36; XXII, 23), et jamais dans une phrase conditionnelle subordonnée, trait distinctif des Atticistes. Moulton qui a comparé cet usage à celui des papyrus a conclu qu'il était littéraire, mais non artificiel (3).

2) L'attraction du relatif. Le relatif prend le cas du substantif qu'il représente au lieu de celui qu'exigerait le verbe dont il dépend. Cette tournure était populaire aussi bien que classique. Encore est-il qu'on ne la trouve que deux fois dans Mt. (XVIII, 19; XXIV, 50) et une fois dans Mc. (VII, 13), mais beaucoup plus souvent dans Lc. et dans Actes, comme dans Paul, Heb. et Jo. Elle a donc incontestablement dans le N. T. un aspect littéraire. C'est surtout le cas (4) lorsque le substantif est comme englobé dans la phrase relative, I, 20; III, 19; XII, 40; XIX, 37. Les autres cas sont I, 4; II, 20; V, 9; IX, 36. 43; XII, 46; XV, 16; XXIII, 41; XXIV, 25. Il n'y a pas cependant d'exemple d'*attractio inversa* dans Lc.; sur I, 73 cf. *Commentaire*.

3) Hawkins a noté δὲ καί, dans Mt. X, 30; XVIII, 17; XXV, 24; dans Mc. XIV, 31 (leçon douteuse); XV, 40, mais très souvent dans Lc. II, 4; III, 9. 12; IV, 41; V, 10. 36; VI, 39; IX, 61; X, 32; XI, 18; XII, 54. 57; XIV, 12; XVI, 1. 22; XVIII, 9; XIX, 19; XX, 11. 12. 31; XXI, 16; XXII, 24; XXIII, 32. 35. 38. Les Actes n'offrent que 9 cas. Les grammairiens n'expliquent guère cette alliance de mots, et il ne semble pas qu'elle ait de valeur par elle-même. Luc emploie volontiers καί dans le sens de « aussi » (par exemple X, 11. 17. 30. 37), et il l'a mis souvent après δέ, parfois sans autre portée que d'appeler l'attention sur le mot suivant.

αὐτός peut s'employer en grec comme sujet lorsque ce sujet est forte-

(1) *Horae synopticae*, p. 15 ss.
(2) *Rademacher*, p. 128 ss.
(3) P. 197.
(4) *Blass-Deb.* § 294, 5.

ment en vedette. Ordinairement Lc. dit αὐτὸς δέ (IV, 30; V, 16; VI, 8; VIII, 54; XI, 17. 28; XXIII, 9) qui s'applique à Jésus (XVIII, 39 l'aveugle de Jéricho). Mais de plus Lc. emploie souvent καὶ αὐτός dans des cas où il n'est guère qu'un sujet ordinaire, usage qui est devenu normal dans le grec moderne, mais qu'on ne signale pas dans le grec d'alors (1). Hawkins et Schmiedel (2) reconnaissent le même nombre de cas, mais non pas exactement les mêmes. Voici ceux que nous retenons : Après καὶ ἐγένετο (de Jésus) V, 1; VIII, 1. 22; IX, 51; XVII, 11. Autres cas, de Jésus III, 23; IV, 15; V, 14. 17; VI, 20; X, 38; XXIV, 25. 28. D'autres personnes : I, 22 (Zacharie); II, 28 (Siméon); XV, 24 (le riche); XVII, 13 (αὐτοί les lépreux); XIX, 2 *bis* (Zachée); XXIV, 14, (les deux disciples). Cas douteux : XI, 14; XV, 14; XXIV, 15. 36, où il peut y avoir une certaine emphase.

Le καὶ αὐτός = « il » ne se trouve encore que dans Mc. VIII, 29 et peut-être dans Mc. XIV, 15; Mt. XIV, 2. Ce n'est pas une tournure hébraïque (3) — si ce n'est peut-être après καὶ ἐγένετο, auquel cas le sémitisme porterait sur καὶ et non sur cet emploi de αὐτός, — car הוא en hébreu n'est sujet que pour marquer une certaine emphase, « lui-même, pas d'autre que lui ». Dans ces cas les LXX ont rendu quelquefois οὗτος (Gen. XV, 4) ce qui était parfaitement grec, ou bien αὐτός (Jud. VII, 4; Is. XXXIV, 17). Mais ces cas ne sont pas fréquents, et nous avons vu que Lc. exprime l'emphase par αὐτός δὲ. L'araméen emploie plus volontiers הו comme sujet, et cependant les versions syriaques n'ont souvent pas donné d'équivalent au καὶ αὐτός atténué, comprenant bien qu'il ne comportait pas d'emphase. C'est donc un trait particulier du style de Lc. qui ne reparaît pas dans les Actes. Si l'on tient compte de la double série de l'emploi de αὐτός on conclura que c'était une manière de mettre en relief la personnalité de Jésus, manière qui pouvait s'étendre par analogie et par habitude à quelques autres personnes.

ἄνθρωπε. Lc. V, 20; XII, 14; XXII, 58. 60. Et dans Rom. II, 1. 3; IX, 20 et Jac. II, 20 (avec une épithète), † N. T. — Dans XII, 14 et dans l'addition du Cod. D à Lc. VI, 5, cette interpellation, comme dans Paul, rappelle l'argumentation animée si fréquente dans Épictète.

εἶναι avec le datif. Ce qui appartient à une personne est le sujet du verbe, et la personne est au datif. Le sens est : cette personne a ou n'a pas (K. G. II, 1, p. 416) : Lc. II, 7; VI, 32. 33. 34; VII, 41; VIII, 30. 42; IX, 13. 38; X, 39; XII, 24. Cette tournure appartient certainement aux élégances de Lc.; elle se retrouve dans les Actes et dans Mt. XVIII, 12 avec γίνεσθαι. Dans les autres cas cités par Hawkins, Mc. XI, 23. 24; Mt. XII, 45; XVI, 22 le sens est plutôt : « cela arrivera », et il en est presque ainsi

(1) Un seul cas chez les Atticistes, SCHMID III, 66 s.
(2) P. 41; p. 195 s.
(3) Contre PLUMMER, p. LXI.

dans les cas où Lc. a le futur I, 14. 45; II, 10; XII, 20; XIV, 10 comme dans Mt. XIX, 27.

εἶπεν ou ἔλεγεν (ou le pluriel). D'après la portée des temps, l'imparfait convient mieux au début du discours, l'aoriste à la fin : οἱ δὲ Ἀθηναῖοι ἔλεγον τοιάδε (Thuc. I, 72) et τοιαῦτα δὲ οἱ Ἀ. εἶπον (K.-G. II, 1, p. 144). Moins strictement, l'imparfait indique le développement que va prendre le discours, l'attitude de celui qui enseigne, tandis que εἶπε précédera de courtes sentences ou servira pour des réponses, fussent-elles très longues. Ces nuances semblent avoir échappé à Mc., qui emploie si volontiers l'imparfait dans son style mouvementé et qui met εἶπεν avant un enseignement relativement étendu Mc. II, 19 (1) etc. Luc, au contraire, a constamment employé l'imparfait quand l'orateur va donner un enseignement important : III, 7. 11 (Jean-Baptiste); ensuite de Jésus : V, 36; VI, 20; IX, 23; X, 2; XII, 54; XIII, 6. 18; XIV, 7. 12; XVI, 1; XVIII, 1; XXI, 10 (2), quoique ἔλεγεν se trouve aussi avant des paroles brèves, mais alors l'imparfait a sa raison d'être, IV, 22; VI, 5; XVI, 5; XXIII, 34. 42. D'autre part εἶπεν se trouve avant de vrais petits discours, mais ou bien avec παραβολήν VI, 39; XV, 3; XVIII, 9, ou bien au cours d'un entretien XIV, 16; XV, 11; XXI, 8.

ἐξέρχομαι était construit chez les classiques avec le génitif. Mc. et Mt. mettaient le plus souvent ἐξ avant ce génitif; Lc. jamais. Il emploie toujours ἀπό, le plus souvent à propos des démons qui sortent IV, 35 *bis*. 41; V, 6; VIII, 2. 29. 33. 35. 38. 46; XI, 24; ou pour sortir d'une ville IX, 5; XVII, 29, comme dans Mc. XI, 12. On sait que ἀπό a toujours été en augmentant jusqu'à supplanter ἐξ. Dans ce cas cependant Lc. a peut-être vu une élégance à ne pas répéter la préposition qui figurait dans le verbe composé. Les deux usages se trouvent dans les Actes.

ἔχω avec l'infinitif, manque dans Mc., et dans Mt. seulement XVIII, 25. Luc l'emploie d'une façon variée : « avoir quelque chose à dire », classique et CIC. : *habeo dicere :* VII, 40; Act. IV, 14; XXIII, 17. 18. 19; XXV, 26; « avoir de quoi » VII, 42; XIV, 14 (c'est le cas de Mt.); « pouvoir », XII, 4. Le sens de « devoir » XII, 50 est plus moderne.

καλούμενος pour indiquer le nom d'un lieu ou d'une personne ou un surnom est parfaitement grec. Si Mc. et Mt. ne l'emploient pas, c'est qu'ils se sentent chez eux en Palestine et parmi les Palestiniens. La fréquence de ce mot dans Lc. VI, 15; VII, 11; VIII, 2; IX, 10; X, 39; XIX, 2. 29; XXI, 37; XXII, 3; XXIII, 33 (et souvent Actes) indique qu'il fait les honneurs d'un pays étranger. Cf. Élien, NA, II, 6; III, 4; VIII, 13 où καλούμενος est toujours avant comme dans Lc. tandis qu'il se trouve après dans Hér. et Thuc.

(1) Dans V. 34 Lc. conserve le εἶπεν de Mc. II, 19, mais dès le v. 36 il met un ἔλεγεν δέ. Dans Mc. VIII, 34 εἶπεν, mais Lc. IX, 23 ἔλεγεν.

(2) Avec plus de solennité encore : ἤρξατο λέγειν VII, 24; XI, 29; XII, 1; XX, 9.

ὄνομα (ᾧ ou ᾗ ὄνομα) I, 26. 27; II, 25; VIII, 41; XXIV, 13, ou bien ὀνόματι I, 5; V, 27; X, 38; XVI, 20; XIX, 2 (cité ci-dessus pour καλούμενος), XXIII, 50; XXIV, 18 répond au même dessein de produire des persònnes inconnues, surtout semble-t-il parce que ces noms peuvent paraître étranges aux Grecs. Aussi la première tournure ne se trouve qu'une fois dans Mc. (XIV, 32), et une fois dans Mt. (XXVII, 57) et de même la seconde (Mc. V, 22; Mt. XXVII, 32). Toutes deux sont classiques, tandis que καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς (Lc. I, 4) rappelle les LXX (I Regn. I, 1), et de même καὶ τὸ ὄνομα τ. π. Μαριάμ (I, 27).

οὐχὶ ἀλλά. La négation suivie de l'opposition suit fréquemment (54 fois) une interrogation dans Épictète. C'est donc dans Lc. XII, 51; XIII, 3. 5 un indice léger de la manière argumentative, comme dans Rom. III, 27. Les autres cas du N. T., Lc. I, 60; XVI, 30; I Cor. X, 29; Jo. IX, 9, sont moins caractéristiques, mais appartiennent encore à un grec littéraire. L'araméen est presque contraint d'insérer un mot entre לא et אלא pour éviter une allitération.

πρός avec l'accusatif au lieu du datif sans préposition avec un verbe qui signifie parler (à) est une paraphrase qui se développe depuis Polybe (1). Elle avait cependant un point d'attache dans Homère et dans les locutions (attiques) λογίζεσθαι πρὸς ἑαυτόν etc. (K.-G. II, 1, 519), et c'est sans doute par la pente naturelle qui amenait πρός avec ἑαυτούς et ἀλλήλους que Mc. s'est servi de πρός pour « parler à », mais seulement avec l'un de ces pronoms (IV, 41; X, 26; XII, 7; XV, 31; XVI, 3). Mt. n'a pas même cet usage. Il semble donc que Lc., qui naturellement emploie aussi le datif, a voulu varier son style. πρός après un verbe signifiant parler a toujours le sens de « parler à », si ce n'est dans Lc. XX, 19 « parler à propos de », qui est d'après Mc. XII, 12.

Au lieu de πρὸς τοὺς πόδας de Mc. V, 22, Lc. dit παρὰ τ. π. (VIII, 41), qui est sa locution préférée VII, 38; VIII, 35; XVII, 16 et 5 fois dans Actes. Cependant il a πρὸς τ. π. X, 39 et Act. V, 10 et l'on ne saurait assigner une raison de cette différence.

στραφείς, toujours de Jésus, le plus souvent pour indiquer une attitude oratoire (VII, 9; IX, 55; X, 23; XIV, 25; XXIII, 28). Mais aussi de la manière la plus pathétique (VII, 44; XXII, 61), geste qui supplée aux indications de Mc. sur la physionomie de Jésus. Mc. n'a jamais ce mot et Mt. seulement quand il est indiqué par la situation : IX, 22; XVI, 23.

τις, si rare dans Mc. et dans Mt. est assurément un des caractères littéraires de Lc. (cf. Paul, Héb. et Jo.). Sur la locution τίς ἐξ ὑμῶν; voir ci-dessus, p. CVII.

τό avant une interrogation indirecte qui est traitée comme un substantif, devant τίς ou τί (I, 62; IX, 46; XIX, 48; XXII, 23. 24; Act. XXII, 30;

(1) SCHMID, II, 242.

Rom. VIII, 26), ou devant πῶς (Lc. XXII, 2. 4; Act. IV, 21; I Thess. IV, 1). Comme on voit, cette tournure est propre à Lc. (avec Paul). On ne voit pas que l'article change rien au sens (*Blass-Deb.* § 267); c'était donc une sorte d'élégance grecque; cf. XÉN. *Oec.* VII, 3 : γελάσας ἐπὶ τῷ τί ποιῶν καλὸς κἀγαθὸς κέκλησαι.

L'usage de l'article avant une préposition suivie de son régime est plus courant. Cependant τά ne se trouve que dans Mc. II, 2; V, 27 et Mt. XXIV, 17; dans Lc. τό ou τά dans II, 39; X, 7; XIX, 42; XXII, 37; XXIV, 19. 27. 35, souvent dans Act. dans Paul (y compris Heb.), mais pas ailleurs dans le N. T. (1). C'est donc encore un indice de langue littéraire.

τοῦ avec l'infinitif pose une question délicate. Sans parler des cas où ce génitif dépend d'une préposition, il en est d'autres où, selon l'usage grec, il dépend d'un nom, adjectif XVII, 1, ou substantif I, 57; II, 6; XXII, 6 ou encore d'un verbe I, 9; IV, 42; V, 7; IX, 51; X, 19. Quelques cas sont douteux, marquant une simple explication (épexégèse) comme I, 73; XXIV, 25 ou une conséquence, comme XXIV, 16, ou touchant au sens final, comme II, 21.

Ce sens final est incontestable dans I, 73. 77. 79; II, 24. 27; VIII, 5; XII, 42; XXI, 22; XXII, 31; XXIV, 45, et souvent dans les Actes. De même dans Mt. II, 13; III, 13; XI, 1; XIII, 3; XXIV, 45 (mais non dans Mt. XXI, 32). Dans saint Paul, ni Blass ni Moulton ne reconnaissent le sens final; Hawkins indique Rom. I, 24; VI, 6; VII, 3; VIII, 12; XI, 8 *bis*. 10 (citations); I Cor. X, 13; Gal. III, 10 (cit.); Phil. III, 10, ce qui est à tout le moins très exagéré (2). Si l'on y ajoute Heb. XI, 5, c'est tout ce que le N. T. contient de τοῦ avec l'infinitif au sens final. C'est donc une caractéristique de Luc. D'ailleurs cet usage est classique depuis Thucydide, et appartient aussi à la *koinè*, même dans les papyrus.

Outre ces caractérisques de Luc dans les rapports entre les mots, sir J. Hawkins a noté les mots qui reviennent le plus souvent dans Lc. et peu ou pas dans Mc. ou dans Mt. Sa liste comprend les mots qui se trouvent au moins quatre fois dans Lc., et, s'ils se trouvent dans Mc. ou Mt., ils sont dans Lc. au moins deux fois aussi souvent que dans Mt. et Mc. ensemble. Il y en a 151 dans cette situation. Nous citons les plus caractéristiques.

ἀναστάς, ἀναστάντες 16 fois et 18 dans Act.; Mt. 2, Mc. 6 †.

ἀνήρ 27; Act. 100; Mt. 8; Mc. 4; Paul 59; Jo. 8; ailleurs 10.

ἀπὸ τοῦ νῦν 5 fois; Act. 1; Paul 1 †.

γε 8; Act. 4; Mt. 4; Paul 13; Jo. 1 †.

(1) *Hawkins*, *Hor. syn.* 47 ss.

(2) Dans notre commentaire de Rom. nous avons retenu le sens final de I, 24 et de VI, 6, où le sens épexégétique ou consécutif suffirait peut-être; — les citations ne comptent pas.

δεόμαι 8; Act. 7; Mt. 1; Paul 6 †.

διέρχομαι 10; Act. 20; Mt. 1; Mc. 2; Paul 5; Jo. 2; ailleurs 1.

εἶπεν δέ, εἶπαν δέ 59; Act. 15; Jo. 1 †.

εἰρήνη 13 + xxiv, 36; Act. 7; Mt. 4; Mc. 1, Paul 42; Jo. 6; ailleurs 17.

ἕτερος 33; Act. 17; Mt. 8; Mc. (xvi, 12) 1; Paul 30; Jo. 1; ailleurs 7.

ἔτος 15; Act. 11; Mt. 1; Mc. 2; Paul 6; Jo. 3; ailleurs 11.

εὐαγγελίζομαι 10; Act. 15; Mt. 1; Paul 21; ailleurs 7.

εὐφραίνω 6; Act. 2; Paul 3; ailleurs 3.

ἐφίστημι 7; Act. 11; Paul 3 †.

ἰάομαι 11; Act. 4; Mt. 4; Mc. 1; Jo. 3; ailleurs 3.

Κύριος, ὁ, de Jésus dans les récits : 13; Jo. 5 †.

λαός 36; Act. 48; Mt. 14; Mc. 2; Paul 11, Jo. 2 ou 3 (viii, 2), ailleurs 26.

λόγος τοῦ θεοῦ 4; Act. 13; Mt. 1 (?); Mc. 1 Paul 11; Jo. 1; ailleurs 9.

παραγίνομαι 8; Act. 20; Mt. 3; Mc. 1; Paul 2; Jo. 1.

παραχρῆμα 10; Act. 6; Mt. 2 †.

πᾶς ou ἅπας, environ 157 πᾶς et 17 ἅπας contre 65 et 3 ou 4 dans Mc.

πίμπλημι 13; Act. 9; Mt. 2 †.

πλῆθος 8; Act. 16; Mc. 2; Jo. 2; ailleurs 3 (1).

ῥῆμα 19; Act. 14; Mt. 5; Mc. 2; Paul 9; Jo. 12; ailleurs 8.

στραφείς 7; Mt. 3; Jo. 2 †.

σύν (2) 23; Act. 52; Mt. 4; Mc. 6; Paul. 38; Jo. 3; ailleurs 2.

συνέχω 6; Act. 3; Mt. 1; Paul 2 †.

σωτηρία 4; Act. 6; Paul 18; Jo. 1; ailleurs 16.

τις avec des noms 38; Act. 63; Mt. 1; Mc. 2; Paul 28; Jo. 7; ailleurs 10.

ὑπάρχω 15; Act. 25; Mt. 3; Paul 12; ailleurs 5.

(1) L'insistance sur ces trois termes πᾶς, πίμπλημι, πλῆθος n'a-t-elle pas quelque chose de caractéristique?

(2) Ce cas est particulièrement intéressant. Dans une monographie considérable sur les prépositions μετά, σύν et ἅμα (*Beiträgezu der Lehre von den griechischen Präpositionen,* Berlin, 1895) M. Tycho Mommsen a divisé les prosateurs en trois classes. La première (les attiques sauf Xénophon) n'emploie pas σύν, mais μετά (gén.) dans le sens de « avec »; dans la seconde μετά l'emporte encore. Une troisième classe préfère σύν ou lui donne le même rang. Cette classe se soude à Hérodote et à Xénophon par Arrien. C'est donc une sorte de tradition historique. Dans le N. T. la première classe est représentée par l'Apoc., Heb., II Thess. Tim. i et ii. Tit. Phil. Ep. Jo. i. ii. Petr. i qui n'ont que μετά, lequel l'emporte encore de beaucoup dans Mt. Mc. Jo. La seconde classe a Eph. (2 σύν, 7 μετά), et Lc. (24 σύν, 52 μετά). Entre ix, 32 et xix, 23 Lc n'a aucun σύν, d'où M. Mommsen conclut que cette partie est d'une autre main; conclusion de myope. Il faut plutôt constater que Lc. a 3 σύν dans i et ii, 10 dans les parties parallèles, 10 dans les parties propres, c'est-à-dire plus de σύν à proportion dans les parties où il n'est pas influencé par ses sources. Ainsi a-t-il 52 σύν dans les Actes contre 36 μετά. Dans les grandes épîtres de Paul il y a à peu près équilibre.

ὑποστρέφω 21 ; Act. 11 ; Paul 1 ; ailleurs 2.
φίλος 15 ; Act. 3 ; Mt. 1 ; Jo. 6 ; ailleurs 4.
χαίρω « se réjouir » 11 ; Act. 5 ; Mt. 3 ; Mc. 1 ; Paul 28 ; Jo. 8 ; ailleurs 5.
χάρις 8 ; Act. 17 ; Paul 99 ; Jo. 4 ; ailleurs 27.
ὡς dans le sens de « quand » 19 ; Act. 29 ; Mc. 1 ; Paul 3 ; Jo. 16 †.
ὡσεί 9 ; Act. 6 ; Mt. 3 ; Mc. 1 ; Paul 1 ; ailleurs 1.

A la fin de son inventaire, M. Hawkins a noté que les expressions caractéristiques de Lc. se retrouvent dans tout l'évangile, mais dans une plus forte proportion pour les parties propres, y compris les chapitres I et II, ce qui est en parfaite harmonie avec le thème d'un auteur, toujours le même, mais qui est plus lui-même lorsqu'il ne suit pas des sources écrites. C'est aussi le résultat que M. Harnack a obtenu en comparant dans les Actes les sections « nous » et le reste de l'ouvrage.

IV. Dans la liste qui précède, on a pu constater que Lc. était fréquemment d'accord avec Paul. Cette question a été traitée avec beaucoup de soin par *Plummer* et Hawkins. Ils ont relevé les mots qui se trouvent seulement dans Lc. et dans Paul, comprenant les épîtres pastorales, mais non l'épître aux Hébreux. Hawkins a complété ce dessein par l'emploi de la méthode comparative : 32 mots se trouvent seulement dans Mt. (seul ou Mt. et Actes) et dans Paul; 22 dans Mc. (seul ou avec Act.) et dans Paul ; 103 dans Lc. (seul ou avec Actes) et dans Paul ; 21 dans Jo. (seul ou avec Actes) et dans Paul.

Le vocabulaire de Lc. est donc celui qui ressemble le plus à celui de Paul. Cette conclusion est en harmonie avec la tradition qui allait jusqu'à désigner Lc. comme l'évangile de Paul, et contraire à la tendance générale des critiques indépendants qui rabaissent le paulinisme de Lc. et exaltent celui de Mc. Nous retrouverons la question des idées. Quant aux mots une simple statistique nous paraît peu concluante. En effet Luc et Paul sont des écrivains beaucoup plus cultivés que Mc. Il ne serait pas étonnant que tous deux aient eu à leur disposition une gamme très riche d'expressions moins courantes que celles du grec parlé. Il faut donc regarder les termes eux-mêmes et distinguer ceux dont l'usage n'a pas de cachet propre et ceux qui devaient être employés à propos de l'évangile parmi les compagnons de Paul. Nous entrons de cette manière dans le domaine des idées, mais il le faut bien. Nous ne retenons que les mots qui ont un caractère doctrinal ou simplement religieux, ou ceux qui sont employés dans le même contexte. D'ailleurs nous ne prétendons en tirer aucune conclusion littéraire de dépendance entre Lc. et Paul, mais seulement relever les indices d'une atmosphère commune d'apostolat. Des hommes qui ont prêché l'évangile ensemble ont dû employer les mêmes termes, même sur des matières où l'unité s'imposait moins.

A prendre les choses par ce biais, on arrive à cette première conclusion que Mt. et Paul ne se rencontrent pas sur des idées caractéristiques.

Voici les mots qui ne se trouvent que dans Mt. et dans Paul (1) : ἀκαθαρσία, ἀκέραιος, ἀκρασία, ἀμέριμνος, ἀναπληρόω, δειγματίζω, δῆλος, ἐλαφρός, ἐξαιρέω, ἐπίσημος, κεραμεύς, μυρίος, μωρός, νῖκος, ὀδυρμός, ὀκνηρός, ὅλως, ὀφειλή, ὀφείλημα, παλινγενεσία, πλατύνω, τάφος, ὕστερος, χαλεπός, ψευδομάρτυς. De ces mots παλινγενεσία paraît très caractéristique, mais dans Mt. xix, 28 il se dit du monde futur, dans Tit. iii, 5 du baptême. ἀναπληρόω ne se dit pas dans Paul de l'accomplissement des prophéties. On peut retenir ὀφειλή Mt. xviii, 32; Rom. xiii, 7.

Des mots propres à Mc. et à Paul, nous laissons tomber ἀλαλάζω, ἀφροσύνη, ἐξορύσσω, εὐκαίρως, ἡδέως, περιφέρω, προλαμβάνω, τρόμος, ὑστέρησις.

Mais ne faut-il pas retenir : ἀββά xiv, 36 dans la prière de Jésus et Rom. viii, 15; Gal. iv, 6 dans la prière des fidèles;

ἁμάρτημα (2) iii, 28 et Rom. iii, 25; I Cor. vi, 18.

ἀποπλανάω Mc. xiii, 22 et I Tim. vi, 10 de l'apostasie.

ἀποστερέω x, 19 et I Cor. vii, 5, « faire du tort ».

ἀχειροποίητος xiv, 58 et II Cor. v, 1 d'un édifice spirituel.

εἰρηνεύω, ix, 50; Rom. xii, 18; II Cor. xiii, 11; I Thess. v, 13.

πώρωσις iii, 5; Eph. iv, 18, « l'endurcissement du cœur ».

συναποθνήσκω xiv, 31; II Cor. vii, 3; II Tim. ii, 11.

ὑποδέομαι (3) vi, 9; Eph. vi, 15, se chausser en vue de l'évangile.

D'ailleurs, comme nous l'avons remarqué déjà (4), il n'y a pas là d'indices d'une doctrine spécifiquement paulinienne. Mais cela concorde bien avec ce que nous savons que Marc a été disciple de Paul. L'exagération consisterait à en conclure que l'influence de Paul a fait pénétrer dans Mc. des idées étrangères à l'évangile de Jésus.

D'autant que Lc. paraît décidément concorder davantage avec Paul dans les expressions qui leur sont propres (5).

Nous n'insistons pas sur ἄδηλος, αἰχμαλωτίζω, ἀνάθεμα, ἀνακρίνω, ἀναλίσκω, ἀναλύω, ἀναπέμπω, ἄνοια, ἀνταπόδομα, ἀντιλαμβάνομαι, ἀπειθής, ἀπολογέομαι, ἆρα, ἀροτριάω, ἀσφάλεια, ἀτενίζω, ἄτοπος, ἀχάριστος, βυθίζω, διαγγέλλω, διαιρέω, διερμηνεύω, δόγμα, δυνάστης, ἐνγράφομαι, ἔνδοξος, ἐξουσιάζω, ἐπαινέω, ἐπαναπαύομαι, ἐπειδή, ἐπέχω, ἐπιμελέομαι, ἐπιφαίνω, ἐργασία, εὐγενής, ἐφίστημι, ζωγρέω, ζωογονέω, ἡσυχάζω, κακοῦργος, κατάγω, κατευθύνω, κινδυνεύω, κυριεύω, μέθη, μεθίστημι, μεθύσκομαι, μήτρα, νομοδιδάσκαλος, οἰκονομία, ὁσιότης, ὀψώνιον, παγίς, πανουργία, πάντως, παρακολουθέω, πατρία, περιποιέομαι, πληροφορέω, πρεσβυτέριον, πρεσβύτης, προδότης, πυκνός(?), σιγάω, σκοπέω, σπουδαίως, στεῖρος, συναντιλαμβάνομαι, συνευ-

(1) A la différence de Hawkins, nous excluons des listes de Mt. et de Mc. les mots qui se trouvent aussi dans les Actes.

(2) C'est aussi la leçon la plus probable de I Pet. i, 9.

(3) Dans Act. xii, 8 dans un sens vague.

(4) Comm. de Mc. p. CXLII ss.

(5) Y compris celles qui se trouvent aussi dans les Actes.

δοκέω, συνκαθίζω, συνκλείω, συνοχή, σωματικός, ὑποστρέφω, φιλάργυρος, φρόνησις, ψαλμός.

Quelques-uns de ces mots sont rares, et leur rencontre dans Lc. et dans Paul pourrait donner à penser; mais nous ne retenons que ceux qui avaient pris une couleur spéciale dans le christianisme naissant ou qui sont employés dans un contexte semblable.

αἰφνίδιος XXI, 34 et I Thess. V, 3 « soudain » en parlant du grand jour.

ἀναζάω XV, 24 et Rom. VII, 9, dans l'ordre du salut.

ἀνόητος, défaut d'intelligence spirituelle, XXIV, 25; Gal. III, 1. 3, exclamations que Paul a dû proférer souvent.

ἀνταποκρίνομαι XIV, 6 et Rom. IX, 20 « répondre » à Jésus, à Dieu; impossible!

ἀντίκειμαι XIII, 17; XXI, 15 οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ ou ὑμῖν, les adversaires de la vérité, que nous retrouvons dans I Cor. XVI, 9 ἀντικείμενοι πολλοί. Cf. Phil. I, 28; II Thess. II, 4; I Tim. I, 10; V, 14.

ἀποκρύπτω, « cacher » en parlant des mystères, X, 21 et Col. I, 26; I Cor. II, 7; Eph. III, 9.

βιωτικός, comme nous dirions « séculier » par opposition au monde surnaturel, XXI, 34; I Cor. VI, 3. 4.

δεκτός, « accepté » qui est dans les desseins de Dieu, d'après les LXX, surtout Is. LXI, 2; XLIX, 8, mais lu et compris de la même manière, IV, 19. 24 et II Cor. VI, 2; Phil. IV, 18.

ἐνδύομαι (1), au sens spirituel, XXIV, 49 : ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν, et Rom. XIII, 14, etc. idée favorite de Paul.

ἐνκακεέω, XVIII, 1, ne pas se décourager, doctrine favorite de Paul, Gal. VI, 9 etc.

ἐξαποστέλλω, de la mission de l'Esprit-Saint, XXIV, 49 et Gal. IV, 6; cf. Act. XII, 11 et Gal. IV, 4.

καταξιόομαι, être jugé digne du siècle futur, du règne de Dieu, XX, 35; I Thess. V, 3.

κατηχέω, de la catéchèse chrétienne, I, 4; Act. XVIII, 25... I Cor. XIV, 19; Gal. VI, 6.

κραταιόομαι, I, 80 ἐκραταιοῦτο πνεύματι et Eph. III, 16 κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ. Cf. Lc. II, 40 et I Cor. XVI, 13.

μερίς part spirituelle, idée empruntée aux LXX, mais n'est-ce pas parce qu'on les lisait de la même façon? Lc. X, 42; Act. VIII, 21; II Cor. VI, 15; Col. I, 12.

μεταδίδωμι, III, 11 μεταδότω τῷ μὴ ἔχοντι... Éph. IV, 28 μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι.

ὀπτασία apparition surnaturelle, I, 22; XXIV, 23; et Act. XXVI, 19 dans

(1) Employé par Mt. Mc. Apoc. au sens propre.

un discours de Paul; cf. II Cor. XII, 1. Combien ne devait-on pas parler de cette vision et d'autres dans l'entourage de Paul!

πανοπλία armes du démon Lc. XI, 22 ou de Dieu Éph. VI, 11. 13, mais toujours par rapport à l'homme.

προκόπτω, II, 52 et Gal. I, 14 d'un adolescent qui fait des progrès dans la doctrine.

συνεσθίω, conséquences religieuses des repas pris en commun, Lc. XV, 2; Act. XI, 3, Gal. II. 12.

συγχαίρω, Lc. XV, 6. 9 avec une arrière-pensée de la joie du salut du prochain; idée de sympathie bien paulinienne I Cor. XII, 26; XIII, 6; Phil. II, 17. 18.

σωτήριον (τὸ), Lc. II, 30; III, 6; Act. XXVIII, 28; Éph. VI, 17.

ὑπωπιάζω, XVIII, 5; I Cor. IX, 27.

ὑστέρημα, XXI, 4 et I Cor. XVI, 17; II Cor. VIII, 13. 14; XI, 9 terme lié à l'importante question des collectes.

φόρος XX, 22; Rom. XIII, 6. 7, à propos du devoir des disciples.

χαρίζομαι comment ce terme est-il propre à Lc. et à Paul et cher à tous deux? surtout avec l'idée de rémission gracieuse des péchés suggérée dans Lc. VII, 42. 43, et clairement exprimée dans Rom. VIII, 32; Col. II, 13; Éph. IV, 32.

Ceux qui ont vécu en communauté savent que tous y parlent la même langue, distincte de celle d'un autre groupement; ils n'hésiteront pas à conclure, du seul tableau qui précède, que Paul et Luc ont été compagnons d'apostolat, le premier rôle appartenant à Paul.

La portée de ces comparaisons a été mise en doute par M. Cadbury (1). Il a montré que Luc (Lc. et Actes) et le second livre des Macchabées ont plus de mots employés par eux seuls dans la Bible grecque que Luc et Marc. Et cependant Mc. a été une source de Lc., ce qu'on ne peut dire de II Macchabées. L'objection prouve seulement le peu de valeur de ces comparaisons purement statistiques, car il n'est pas un seul de ces mots propres à Luc et à II Macch. qui ait quelque portée (2).

S'habiller de la même façon indique qu'on appartient au même monde: un air de famille et les manières prouvent beaucoup plus. Le second des Macchabées est écrit comme Lc. dans un grec choisi, c'est toute leur parenté. Et au contraire Lc. suit Mc. de très près, mais non pour la langue, qu'il a sûrement voulu améliorer.

V. Il faut cependant rendre hommage à M. Cadbury pour sa tentative

(1) *The Style and Literary Methode of Luke*, 1919, p. 7.

(2) Voici ces mots : ἀγωνία, * ἀνάπηρος (aussi Tobie, XIV, 2), * ἀντιβάλλειν, * ἀσκεῖν, ἄτερ, * αὐστηρός, * διανύειν, εἰστρέχειν, ἐκπλήρωσις, ἐπιτροπή, ἔσθησις, εὔθυμος, ἱερόσυλος, μετρίως, περιρηγνύναι, πρεσβεία, * προσκλίνειν, συνελαύνειν, σύντροφος, συντυγχάνειν, * ὑποζώννυναι. Sur ce nombre, il n'y a que 7 mots qui se trouvent dans l'évangile; ils sont ici marqués d'un astérisque.

de classer le style de Luc dans le domaine de l'hellénisme, en comparant les termes relativement rares de son vocabulaire à ceux des principaux atticistes, Dion Chrysostome, Lucien, Aristide, Élien, le second Philostrate (1). Le résultat n'est pas trop incertain, pourvu qu'on se contente d'une donnée générale. M. Cadbury pense qu'il ne faut pas exagérer la différence entre les atticistes et la langue hellénistique cultivée, et que celle de Luc est vraiment littéraire, contenant une assez forte proportion de termes recherchés par les atticistes.

Nous avons déjà vu plus haut qu'il semble avoir évité à dessein quelques-uns des mots condamnés par les atticistes. Il ne faudrait pas cependant le prendre pour un puriste, et il a employé quelques-uns des mots que Phrynicus allait réprouver moins d'un siècle après (2) :

αἰχμαλωτισθῆναι (xx, 24) — *Phryn.* λέγε αἰχμάλωτον γενέσθαι (p. 500).

ἀλέκτωρ (xxii, 34. 60. 61) — *Phryn.* λέγε δὲ ἀλεκτρυών (p. 307).

ἀποκριθῆναι *pass.* — *Phryn.* διττὸν ἁμάρτημα (p. 186).

βασίλισσα (xi, 31) — *Phryn.* βασίλεια ἢ βασιλίς (p. 306).

γογγύζειν (v, 30) — *Phryn.* on doit laisser ce mot aux Ioniens (p. 463).

γρηγοροῦντες (xii, 37). — *Phryn.* (p. 200) ce verbe condamné doit être remplacé par le parfait de ἐγείρω, ἐγρήγορα d'où il a été formé.

δύνῃ (xvi, 2). — *Phryn.* (463) ne le permet que dans une phrase dépendante; autrement il faut dire δύνασαι.

ἐγκάθετος (xx, 20). — Condamné malgré l'autorité d'Hypéride (*Phryn.* 417).

ἐθέλω qui n'est jamais employé par Lc. semble seul admis par Phryn., p. 415 et non θέλω.

ἐμπτύω (xviii, 32) condamné, doit être remplacé par καταπτύω (*Phryn.* 66).

εὐχαριστεῖν (xvii, 16) — il faudrait dire χάριν εἰδέναι (*Phryn.* 69).

ἴδιος dans le sens du pronom possessif (vi, 41 etc.) condamné, p. 499.

καθώς (*passim*) — condamné p. 495.

κληρονομεῖν avec l'acc. de la chose (x, 25) n'est pas blâmé expressément par Phryn. (p. 206) qui parle seulement de l'acc. de la personne; les attiques employaient le gén. pour les deux.

κρούειν τὴν θυράν (xiii, 25) est jugé moins bon que κόπτειν τ. θ. (p. 266).

λυχνία (viii, 16; xi, 33) à remplacer par λυχνίον (p. 367).

μὲν οὖν au début d'une phrase (xi, 28), condamné (p. 428). Phryn. eût écrit : μακάριοι μὲν οὖν...

μεσονύκτιον (xi, 5) — Phryn. (126) : ποιητικόν, οὐ πολιτικόν.

νοσσός (ii, 24) et νοσσίον, donc aussi νοσσία (xiii, 34) réprouvés (p. 287) faute d'un ε (att. νεοττός).

(1) *Op. laud.* Cf. RB. 1920, juillet.

(2) *The new Phrynichus...* par Rutherford.

οἰκοδεσπότης (XII, 39 etc.), devrait être dit : οἰκίας δεσπότης, p. 470.

ὄρθρος (XXIV, 1) vulgaire pour le moment qui précède le lever du soleil; le terme correct est ὄρθρον du moment où il fait encore nuit (p. 341).

οὐθείς (XXII, 35; XXIII, 14) est encore réprouvé (p. 271) quoiqu'il soit en usage depuis Aristote.

παιδίσκη (XII, 45; XXII, 56), au sens de servante, hellénistique plutôt qu'attique (p. 312).

πανδοχεῖον et πανδοχεύς (X, 34. 35), faute au lieu de πανδοκεῖον et πανδοκεύς (362).

πάντοτε μὴ λέγε, ἀλλ' ἑκάστοτε καὶ διαπαντός (p. 183). Mt. Mc. Lc. ont πάντοτε chacun deux fois, et διὰ παντός une fois.

ποταπός (I, 29; VII, 39). D'après Phryn. (128 s.) il faut écrire ποδαπός pour dire « de quel pays ». Et si l'on veut dire « de quelle sorte », il faut employer ποῖος.

σίναπι (XIII, 19; XVII, 6) οὐ λεκτέον, νᾶπυ δέ (p. 349).

σκορπίζεται (cf. σκορπίζει XI, 23), ionien, l'attique est σκεδάννυται (p. 295).

Noter aussi συγγενίς (I, 36) réprouvé par les atticistes (*Lobeck* sur *Phryn.* 451 s.).

VI. La manière et le langage du troisième évangile et des Actes prouvent-ils que l'auteur était médecin?

Cette question a été traitée d'abord presque exclusivement en Angleterre. Dans son *History of Physick from the Time of Galen to the beginning of the Sixteenth Century* (1725-1726), le docteur John Freind, très familier avec les médecins grecs, remarqua que Luc s'était servi en parlant des maladies de termes plus appropriés que les autres auteurs sacrés. Il a noté déjà quelques points (1). Le sujet fut repris par M. J. K. Walker dans le « *Gentleman's Magazine* » de 1841, mais ne fut traité à fond que par le Rev. William Kirk Hobart, dans son célèbre ouvrage intitulé : *The medical language of St. Luke : a proof from internal evidence that « the Gospel according to St. Luke » and « The Acts of the Apostles » were written by the same person, and that the writer was a medical man* (2).

Personne n'a entrepris la tâche de revenir aux médecins grecs, et par conséquent on n'a rien ajouté en faveur de la thèse (3).

Elle a cependant groupé des adhérents convaincus, même en Allemagne, surtout Harnack (4) et Zahn (5), qui ont mis en lumière quelques traits plus décisifs empruntés à l'arsenal de Hobart.

(1) D'après Cadbury, *op. mox laud.* note des éditeurs, p. 52 s.

(2) In-8° de XXVI-305 pp. Dublin, 1882.

(3) Cependant cf. Plummer sur Lc. VI, 1; VI, 40 et VIII, 23 pour ψώχω, καταρτίζω et ἀφυπνόω, mais ces mots n'ont rien de caractéristique.

(4) *Lukas der Arzt, Anhang* I, p. 122-137.

(5) *Einleitung...* II, p. 435 ss.

Tout à l'opposite, M. Clemen a prétendu montrer qu'un médecin ne saurait avoir écrit le troisième évangile et les Actes. Un médecin devait savoir que des caillots de sang ne sortent pas du corps (Lc. xxii, 44), qu'on ne met pas du vin avec l'huile sur les plaies (Lc. x, 34), que des écailles ne tombent pas des yeux (Act. ix, 18) (1) !

Nous avons indiqué les raisons de Clemen pour ne pas revenir sur cette fantaisie.

Mais avec beaucoup plus de sérieux, et tout récemment, M. Cadbury a attaqué très vivement la thèse de Hobart (2). Les arguments, même réduits et renforcés par MM. Harnack, Zahn et Moffatt (3), ne prouvent pas que Luc ait été un médecin, puisqu'on pourrait prouver de la même manière que Lucien a fait sa médecine, ce qui serait controuvé.

Il est certain que Luc n'a pas affecté d'être médecin, comme ce médecin dont parle Lucien qui employait le dialecte ionien pour se donner des airs d'Hippocrate (4), et qui soutiendrait avec Harnack (5) que Luc a inventé un miracle pour l'amour de la médecine? Un médecin qui écrit l'histoire adopte naturellement le style de l'histoire, et d'autre part un homme du monde peut être assez au courant de la médecine pour parler comme eût fait un médecin. Il faut ajouter que les termes techniques de la médecine actuelle sont rarement empruntés à une langue moderne. C'est un jargon spécial, le plus souvent tiré du grec, tandis que les médecins grecs écrivaient leur langue et tenaient à être compris de tous.

Ce serait donc une méthode insuffisante de s'appuyer uniquement soit sur des termes techniques à propos de maladies déterminées, soit sur des termes employés de préférence par les médecins, même en dehors des cas pathologiques. C'était la méthode de Hobart, et c'est cette méthode qu'attaque M. Cadbury, en montrant que d'autres écrivains ont employé les termes dits spéciaux, et Lucien en particulier. Nous avouons donc que la démonstration de Hobart n'est pas une démonstration proprement dite, mais, telle qu'elle est maniée par Harnack, elle établit bien que l'auteur du troisième évangile et des Actes a écrit comme eût fait un homme au courant de la médecine et versé dans sa littérature. Galien lui étant sensiblement postérieur, il s'agit moins d'une comparaison des textes que de l'attitude de Luc, et de certains passages.

a) Quelques cas, racontés par Luc seul, décèlent le coup d'œil du médecin et sont exposés dans un langage qu'un médecin eût employé. Cela est d'autant plus décisif que Luc n'a pas, comme Mc., le souci et le

(1) Cité par Cadbury l. l., p. 64.
(2) *The alleged Medical language of Luke*, 1919, p. 39-72.
(3) *An Introduction...*, p. 298 ss.
(4) *Comment il faut écrire l'histoire*, § 16.
(5) L. l., p. 130 sur Lc. xxii, 50 s.

don de raconter les choses comme elles se sont passées. Les traits les plus caractérisés sont Act. XXVIII, 3-10; III, 7 s.; IX, 17 ss.; XIII, 11, sur lesquels nous n'avons pas à insister ici. Sur la femme arthritique XIII, 11-13 on peut voir le Commentaire.

b) Lorsqu'il reproduit des miracles racontés par Mc., Lc. expose la situation en termes plus précis. Nous retenons surtout παραλελυμένος, V, 18, au lieu du vulgaire παραλυτικός (Mc. II, 3), et dans l'épisode de l'hémorroïsse, ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς (VIII, 44), au lieu de ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τ. α. α., qui est d'une observation vulgaire.

A la vérité, si le jeune démoniaque de Mc, IX, 17 ss. est un épileptique, il faut convenir que Mc., écho d'un témoin oculaire, avec le don de reproduire les expressions émises pour ainsi dire par les faits, en indique plus clairement les symptômes que Lc. C'est ce que nous avions indiqué dans le commentaire et ce que M. Cadbury prouve brillamment. Mais cela s'explique par la sobriété de Lc. qui a retenu le nécessaire dans son style précis et dans un ordre plus exact pour ce qui est du cri.

c) Lc. n'a pas voulu dire comme Mc. que les médecins n'avaient fait qu'aggraver le cas de l'hémorroïsse. Ce n'est qu'un trait négatif. Mais il est constant qu'il a mis dans un relief singulier l'action du Sauveur comme médecin des âmes, et aussi comme guérissant les corps. Il a distingué plus soigneusement que Mc. les possessions et les simples maladies.

d) Un examen des termes devrait comprendre les Actes. Nous sommes donc contraint de renvoyer au commentaire.

Hobart avait d'ailleurs bien reconnu qu'il ne voulait produire qu'une impression d'ensemble (*cumulative*). La langue de Lc. ne nous dit pas s'il a pratiqué la médecine, ni combien de temps, ni avec quel succès. Mais c'est celle d'un homme cultivé, spécialement au courant de la médecine. Nous nous contentons de cette harmonie avec la tradition qui indique Luc, lequel, d'après S. Paul, était médecin.

§ 4. — *Latinismes.*

L'influence du latin sur le grec s'est produite soit parce que certains mots latins ont passé dans le grec, ou qu'on a créé des mots pour les traduire, soit parce que certaines tournures ont été traduites trop littéralement.

Nous avons vu que Lc. a évité les mots latins qui se trouvaient dans Mc. Pour les termes d'administration il se sert d'équivalents : ἡγεμών pour *procurator*, ἐπίτροπος *procurator;* ἑκατόνταρχος (ou άρχης) *centurio*, ἀπογραφή *census*, κράτιστος *egregius*.

Quant aux tournures, Blass-Deb. cite δὸς ἐργασίαν (XII, 58) = *da operam;*

ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο (VII, 4); = *dignus est cui hoc praestes;* τιθέναι τὰ γόνατα (XXII, 41) = *genua ponere;* ἔχε με παρῃτημένον (XIV, 18. 19) = *habe me excusatum;* διέταξεν αὐτῇ δοθῆναι (VIII, 55) = *iussit illi dari;* εἶπεν φωνηθῆναι (XIX, 15) = *iussit vocari;* enfin τοῦτον... κωλύοντα... διδόναι (XXIII, 2) et ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι (XX, 20), où le sujet du verbe et de l'infinitif est à l'accusatif (cf. *Blass-Deb.* § 406).

A supposer, ce qui n'est pas du tout certain, que ces tournures aient été mises en cours sous l'influence du latin, elles ne sont pas propres à Lc. Elles faisaient partie déjà de la langue hellénistique dont il s'est servi, et n'ont rien qui lui soit personnel.

*
* *

En somme on peut dire que la langue de Luc est celle que Lucien recommandera plus tard à l'historien : exposer clairement et mettre la chose dans son jour le plus lumineux, sans termes obscurs ou désuets, sans emprunter à la place du marché ou aux tavernes, mais de façon à être compris du plus grand nombre et à obtenir cependant le suffrage des gens cultivés, ἀλλ' ὡς μὲν τοὺς πολλοὺς συνεῖναι, τοὺς δὲ πεπαιδευμένους ἐπαινέσαι (1).

(1) *Comment il faut écrire l'histoire,* § 44.

CHAPITRE V

LUC HISTORIEN RELIGIEUX.

§ 1er. — *Luc et l'histoire.*

On fait un mérite à Polybe d'avoir compris que la conquête romaine créait une nouvelle histoire, l'histoire universelle des peuples civilisés (1). Si cette vue vient du génie, elle portait cependant sur des faits éclatants, ou plutôt ces faits l'avaient suggérée. L'intuition de Luc est plus admirable, puisqu'il envisage l'histoire du salut pour le genre humain tout entier à une époque où le salut pointait à peine; car c'est bien cela qu'il a voulu écrire.

Dans le grand drame qui mit aux prises Rome et Carthage, puis Rome et la Grèce, Polybe voyait un fond inépuisable de leçons pour le genre humain; il prétendait que son histoire fût utile, et pour cela il la voulait vraie. Son scrupule allait jusqu'à lui interdire d'écrire le récit des faits qu'il n'avait pas vus ou appris de témoins oculaires. Remonter de témoignage en témoignage lui paraissait trop chanceux.

Luc attendait de l'histoire un effet beaucoup plus important; il lui demandait la base solide de la nouvelle doctrine. Comment aurait-il été moins exigeant sur la réalité des faits? Aussi sa règle est-elle la même que celle de Polybe. Il n'a, lui, été témoin d'aucune partie des faits de l'histoire évangélique : il le laisse entendre, mais en affirmant qu'il a interrogé soigneusement ceux qui avaient été témoins oculaires et mêlés aux événements. Tous deux ont pour but la « solidité », c'est le même mot (2).

D'ailleurs cette histoire sérieuse était connue en Grèce depuis Thucydide. Ce fut toujours l'idéal des historiens. Le sceptique Lucien ne

(1) Polybe, i, 1 ss.

(2) Polybe iv, 2, 2 : ἐξ οὗ συμβαίνει τοῖς μὲν αὐτοὺς ἡμᾶς παραγεγονέναι, τὰ δὲ παρὰ τῶν ἑωρακότων ἀκηκοέναι, τὸ γὰρ ἀνωτέρω προσλαμβάνειν τοῖς χρόνοις, ὡς ἀκοὴν ἐξ ἀκοῆς γράφειν, οὐκ ἐφαίνεθ' ἡμῖν ἀσφαλεῖς ἔχειν οὔτε τὰς διαλήψεις οὔτε τὰς ἀποφάσεις : « il en résulte donc que nous avons assisté nous-mêmes à certains faits et que nous avons appris les autres de ceux qui les ont vus; car de remonter plus haut dans le temps de façon à enregistrer des on-dit d'après des on-dit, cela ne nous a pas paru pouvoir procurer ni des appréciations ni (même) des énonciations *solides.* »

plaisante pas sur ce sujet, et rappelle par deux fois à ceux qui veulent écrire l'histoire que ses lois sont la vérité et la franchise, παρρησία καὶ ἀλήθεια (1).

Et pourtant M. Harnack a cru remarquer dans Luc « le plaisir vraiment grec de conter des fables » (2). A ce compte Luc se serait amusé. Mais les Grecs ne s'amusaient pas toujours. La souplesse de leur génie a connu l'histoire légendaire dont Hérodote est le conteur assez averti, l'histoire romanesque et l'histoire apologétique avec la Cyropédie et l'Anabase, mais aussi l'histoire consciente de sa mission et de sa dignité.

Le Grec prenait plaisir à conter, et à entendre des contes, mais plus encore peut-être à exercer sa critique sur les conteurs. Cet esprit critique ne l'a jamais abandonné. Le programme de Luc c'est précisément d'appliquer à l'histoire évangélique les bonnes règles de la critique historique. C'est l'esprit de la Grèce qui contrôle la tradition d'un pays qu'on méprisait comme barbare. C'est à cette condition seulement que cette tradition pouvait être présentée au monde grec.

Il est vrai qu'on peut afficher l'amour de la vérité pour la trahir, et c'est ce qu'a fait Philostrate dans des termes qui ne sont pas très éloignés de ceux des prologues de Luc (3), mais on reconnaît les arbres à leurs fruits, et l'on n'a pas vu encore les critiques oser comparer Luc à Philostrate. Cependant il n'y a pas de milieu. Quand on a écrit un prologue comme celui de Luc, on ne saurait être un fabuliste qui divertit son public. On est historien comme Polybe, ou imposteur comme Philostrate.

Je dis Polybe, car il fut le seul Grec qui osa rompre avec la tradition des discours composés par l'historien. Thucydide lui-même avait cédé sur ce point au goût d'Athènes pour l'éloquence. Un discours qui rendait fidèlement l'aspect d'une situation, conforme à ce qu'on savait des sentiments de l'orateur, n'était point regardé comme un artifice indigne de l'histoire. La protestation de Polybe n'interrompit pas la tradition, dont Tite-Live et Tacite héritèrent, et Lucien, après avoir sévèrement contenu son historien dans le strict récit des faits, lâche la bride à sa faconde et lui accorde de montrer son esprit dans les discours (4). Mais il est bien évident que Luc ne s'est rien permis de ce genre; c'est devant Pilate ou Hérode qu'un historien moins austère aurait mis une harangue

(1) *Sur la manière d'écrire l'histoire*, 41. 44.

(2) *Die echt griechische Lust am Fabulieren* (*Lukas*... p. 116, note 1).

(3) *Vie d'Apollonios*, I, III : δοκεῖ οὖν μοι... ἀλλ' ἐξακριβῶσαι τὸν ἄνδρα τοῖς τε χρόνοις καθ' οὓς εἶπέ τι ἢ ἔπραξε, τοῖς τε τῆς σοφίας τρόποις. Puis le sophiste expose ses sources : Damis, disciple d'Apollonios a laissé un récit ὑπομνήματα, écrit clairement (σαφῶς) mais sans art (οὐ δεξιῶς); le testament d'Apollonios, etc.

(4) Lucien, *Op. laud.* 58.

sur les lèvres de Jésus. Luc n'a pas essayé de rivaliser avec son silence.

Pour tout dire, le Grec ne pouvait renoncer à écrire l'histoire « en beauté ». C'est le même Lucien qui a prononcé ce mot dont on abuse aujourd'hui (1). Cette beauté, pour un attique, résultait de l'ordre. Il était donc recommandé de ne pas mettre les faits bout à bout, mais de les enchaîner les uns aux autres. C'était même de ce rapport des causes aux effets que Polybe voyait le principal enseignement à tirer de l'histoire. C'est bien, semble-t-il, ce que Luc a voulu faire, et le mot καθεξῆς rappelle le τάξαι de Lucien. Cela n'empêchait pas les Grecs d'attacher le plus grand prix à la chronologie. Un historien s'informait soigneusement des dates. Mais les exigences de la chronologie laissaient quelque jeu à l'arrangement harmonieux des faits. La chronologie formait le cadre, mais dans ce cadre les groupements rendaient sensible une vérité qui ne résultait pas de la simple succession dans le temps, celle de la dépendance des faits entre eux. Nous avons dit, à propos du plan de Luc, qu'il nous paraît avoir suivi cette règle, fixant l'époque des faits principaux et accordant la chronologie et ce qu'on nomme le pragmatisme (2), dans une mesure difficile à déterminer. S'il l'a fait, c'est sans détriment aucun de sa sincérité. D'autant qu'il ne pouvait toujours mettre les événements dans leur pur ordre chronologique, et alors que lui restait-il à faire, sinon de les classer? On a vu que ce classement dans Luc est si peu arbitraire et systématique qu'il est le plus souvent impossible d'en discerner la raison logique.

Le second cadre de l'histoire est la géographie. C'était une des prétentions de Polybe d'avoir accordé tous ses soins à l'examen des lieux, d'avoir entrepris pour cela des voyages, d'avoir affronté les Alpes pour expliquer le passage d'Annibal. Luc a négligé la géographie, nous n'en avons pas fait mystère. Mais n'était-ce pas par un secret instinct des convenances de son sujet? Son histoire n'est pas une suite de batailles dont il faut connaître le théâtre, de sièges dont l'issue dépend de l'aspect du terrain, de conquêtes qui changent la géographie politique des régions. Elle se passe assurément sur la terre, mais la scène véritable est dans le cœur humain. Éblouir les lecteurs par la description de la Galilée ou de la Judée n'eût pas ajouté à la solidité des dires. Quand Luc a nommé par hasard Naïn, cela n'a pas arrêté les soupçons. Il suffisait d'indiquer à grands traits les lieux où s'est déroulée l'histoire divine. Et peut-être y avait-il dans Luc, médecin, quelque chose de l'indifférence des

(1) *Op. laud.* 51 δεῖ δὲ τάξαι καὶ εἰπεῖν αὐτά... εἰς καλὸν διαθέσθαι τὰ πεπραγμένα καὶ εἰς δύναμιν ἐναργέστατα ἐπιδεῖξαι αὐτά. Cf. 55 : τῇ συμπεριπλοκῇ τῶν πραγμάτων... il ne suffit pas d'un voisinage, il faut un enchaînement.

(2) L'histoire pour Polybe est une πραγματεία I, I, 4 etc.

spécialistes pour ce qui n'est pas de leur ressort, mais peut-être aussi a-t-il éliminé résolument ce qui n'allait pas à son but. Et certes nous regrettons cette sobriété qui nous paraît excessive, mais elle est en somme plus judicieuse que la théorie de Renan expliquant par la Galilée riante le génie de Jésus, et celui de Jean-Baptiste par « la triste Judée, desséchée comme par un vent brûlant d'abstraction et de mort (1) ».

En tout cas c'est sûrement à dessein que Luc a éliminé ce qui faisait le charme des biographies, surtout depuis Antigone de Carystos (2). La Grèce, fière de ses penseurs encore plus que de ses capitaines, se plaisait à savoir comment s'était formé et développé leur génie, comment ils avaient uni la pratique et la doctrine, ce qu'ils avaient reçu de leur temps, ce qu'ils avaient légué à l'avenir. Cette évolution de la pensée était l'intérêt principal d'une vie. Luc n'a cédé aux lois du genre qu'en disant d'un mot la croissance de Jean-Baptiste dans l'Esprit (I, 80) et celle de Jésus dans la Sagesse (II, 52). Le premier n'avait pour mission que de préluder au Messie, dont l'âme suivait le mouvement de tout être humain, mais qui était dès son enfance rempli de sagesse et de grâce (II, 40). Or la sagesse du Christ échappe aux investigations de l'histoire. De l'âme de Jésus elle ne sait que ce qu'il en a révélé.

Avec la conscience très nette de cette limite, Luc avait aussi celle des devoirs de l'historien. Précisément parce que les faits servaient de base à la foi religieuse, elle-même condition du salut, il fallait que l'histoire en fût exacte. L'historien pragmatiste ordinaire, résolu à se rendre utile, pouvait se dire que des exemples de vertu entraîneraient encore davantage s'ils étaient embellis. Mais quelle appréhension ne devait pas saisir un honnête homme avant de rien écrire qui décidât d'autres hommes à croire ce dont dépendait leur salut! Sans doute il n'a pas manqué dans le cours des temps de pieux chrétiens qui ont inventé des histoires pour édifier. Triste tâche! Mais enfin ils ne prétendaient pas poser les fondements de la foi chrétienne; leurs fioritures gâtent le thème fondamental sans l'altérer tout à fait; l'église est bâtie, elle supporte en gémissant des accessoires d'un goût douteux, ce n'est pas sur ce rococo qu'elle est assise. Il serait à désirer que ces récits apocryphes fussent toujours plus fermement démasqués. Mais enfin l'Église, loin d'imposer à personne de les croire, les a rangés de bonne heure dans le catalogue des livres condamnés, tandis qu'elle a fait sienne l'histoire de Luc dès qu'elle eut paru, dans un temps où l'on pouvait encore juger et la valeur de l'écrivain, et l'authenticité des faits. Luc

(1) *Vie de Jésus*, 13e éd., p. 30.

(2) SUSEMIHL, *Geschichte der griech. Litter. in der Alexandrinerzeit*, I, p. 468 ss. — Antigone est né vers 290 av. J.-C.

nous a fait connaître son intention et l'Église a jugé qu'il l'avait exécutée en toute droiture.

Ce contrôle, nous ne pouvons plus l'exercer directement. Mais on peut dire, sans paradoxe, que la critique moderne nous a donné quelques avantages en établissant la dépendance de Luc par rapport à Marc et une autre source écrite. Ce n'était pas son intention. Elle prétendait avoir mis le quatrième évangile hors de cause. Restaient les trois synoptiques. Mais Lc. et Mt. dépendaient de Mc. pour les faits, d'une autre source pour les discours. Aux discours les théologiens critiques étaient indulgents. Libre à chacun d'en faire son profit en les transposant, selon les idées modernes. Quant aux faits — c'est-à-dire aux miracles, — au lieu de trois témoins il n'en restait plus qu'un, le seul Marc, bon artisan, ou bon paysan, en tout cas crédule, et sans autorité.

Cette réduction arithmétique est trop rudimentaire. Il est permis de raisonner autrement dans l'hypothèse de la dépendance de Luc par rapport à Marc. Luc s'est servi de Marc, soit! Mais c'est après lui avoir appliqué l'*acribie* de la critique grecque. Et il l'a jugé solide. Nous ne pouvons que lui donner raison, puisque Marc, disciple de Pierre, a reproduit ce que celui-ci enseignait du maître, ayant vécu dans son intimité, capable de faiblesse, incapable d'artifice. Il y a plus. Luc, quand il suit Mc., se montre très fidèle. Il reproduit exactement la substance des faits. Sa méthode est la même quant à la teneur des discours. Nous constatons qu'il suit de très près ses sources; tout en s'en servant librement, il n'en altère pas le sens. Il est juste de supposer qu'il a traité de la même façon ses autres sources, écrites ou orales. Luc conserve donc toute sa valeur personnelle d'historien qui a contrôlé Marc. L'appoint qu'il a fourni a été jugé par lui de la même valeur, et il a dû en faire usage avec le même souci d'exactitude.

Pour récuser son témoignage, il faudrait l'avoir pris en défaut. Que lui reproche-t-on?

D'après Harnack, ce médecin — car il tient à Luc et à Luc médecin — était un adepte de la magie! Il est encore plus contradictoire de lui attribuer en même temps une crédulité « colossale », et le plaisir de conter des fables (1), car le conteur sait qu'il en conte. Aussi nous ne saurions, nous, concilier la crédulité et le don du fabuliste dans l'affirmation « colossale » de ce savant, au nom de la science allemande, que l'Allemagne n'a pas violé la neutralité de la Belgique. D'ailleurs Harnack ne s'est expliqué à fond sur aucun de ses deux griefs.

Renan ne s'est pas non plus donné la peine d'approfondir l'accusation d'insincérité, qu'il lance si légèrement : « S'est-il fait scrupule d'insérer dans son texte des récits de son invention, afin d'inculquer à l'œuvre de

(1) *Seine Magie, seine kolossale Leichtgläubigkeit... Lukas...*, p. 116, note 1.

Jésus la direction qu'il croyait la vraie? Non certes (1) ». Mais les textes allégués comme preuves d'un grief si grave établiraient tout au plus que Luc était un rédacteur négligent et mal informé. Et encore! Renan parle « des répétitions, des contradictions, des incohérences venant des documents disparates que le dernier rédacteur cherche à fondre ensemble », et cela dans la même page où il vient d'écrire : « L'art de l'arrangeur n'a jamais été plus loin (2). » En réalité ce qu'il signale en note par des chiffres c'est ce que nous avons nommé des doublets, c'est-à-dire des répétitions qui ont ordinairement une portée distincte. Le seul exemple de prétendue contradiction est la maxime à deux faces IX, 50 et XI, 23 (3).

De plus Renan a noté les « erreurs » de Luc. Elles touchent Quirinius, (II, 2), le sacerdoce d'Anne et Lysanias (III, 2), la distance d'Emmaüs (XXIV, 13). On voudra bien se reporter à ces endroits. Nous y défendons l'exactitude de Luc, mais sa véracité ne serait pas mise en question quand il se serait trompé, et il eût pu se tromper sur un synchronisme avec la grande histoire sans avoir été un enquêteur moins attentif des faits dont la réalité fondait l'histoire du salut.

Luc aurait aussi manqué de sincérité en ménageant les Romains dans l'histoire de la Passion. S'il a eu cette intention, il aura donc ménagé les Romains autant qu'il le pouvait sans sacrifier la vérité historique, car il concorde exactement avec les autres évangélistes sur les faits.

Tout récemment M. Nicolardot a groupé assez habilement tous les griefs qui tendent à prouver que Luc prend avec ses sources « mille et une libertés, dans l'intérêt de l'idéalisation, religieuse ou littéraire » (4). Luc n'a plus écrit « le plus beau livre qu'il y ait », comme disait Renan (5), mais il a des *prétentions artistiques* qui ont fait tort à l'historien. C'est par là que l'attaque débute, pour nous mettre peu à peu en défiance. On reconnaît ici le procédé d'un mauvais président de cour d'assises : qui a dérobé un pain pour vivre était déjà sur la voie de l'assassinat! C'est ainsi que Luc « stimule le jeu du dialogue par des questions artificielles et des changements d'interlocuteurs » (6). Çà et là le critique est porté à reconnaître la main du rédacteur (7). Et voici qui serait plus grave, quoique l'accusation suggère déjà l'excuse, non sans quelque perfidie : « Qu'on se prête à regarder l'évangile comme un drame. Qu'on lui demande ce qu'on demande au drame, le grossissement

(1) *Les évangiles*, 2e éd., p. 261.
(2) *Op. laud.*, p. 263.
(3) Voir le Commentaire.
(4) *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, Paris, 1908, p. 115.
(5) *Les évangiles*, p. 283.
(6) NICOLARDOT, *op. laud.*, p. 116.
(7) *Op. laud.*, p. 129.

et le relief théâtral (1), et tout se comprendra aisément ». — Ce n'est pas sûr, et ce n'est pas ce qu'a promis Luc. Mais sans aller jusqu'au drame, nous avons déjà dit quelles libertés offrait l'histoire la plus sérieuse, et nous ne serions pas scandalisés si Luc avait disposé une certaine mise en scène et tiré la moralité dans une conclusion. En fait, cependant, nous sommes tenus à la plus grande réserve par le soin qu'a pris Luc de se conformer au scenario de Mc., et parce que ses introductions ont assez souvent un coloris sémitique. Autre chose est d'inventer, par exemple, une scène de festin, autre chose d'y faire entrer des paroles sur un thème connexe.

Mais quoi qu'il en soit de ce point et du nombre des tours interrogatifs qui pourraient bien être l'œuvre propre de Luc, il y a, entre ces manipulations littéraires et l'invention d'un conte en matière religieuse, un abîme qu'un honnête homme n'essaye pas de franchir. La critique ne devrait pas non plus céder à la fantaisie, au risque de tomber dans la contradiction. La résurrection de Naïn est inventée parce que Luc avait « besoin, en cet endroit d'un récit de résurrection (2) ». « Il serait.... dangereux de conclure, de ce nom de Naïn, à la réalité d'une tradition antérieure à Luc », et cependant la scène de la pécheresse est une allégorie à cause du caractère factice du cadre, des expressions vagues et générales « la ville », « le pharisien ». « Luc se fait de la transfiguration (IX, 28-37) une représentation à la fois plus réaliste et plus artistique que les autres synoptiques (3). »

Croit-il donc que c'est arrivé? Mais Marc et Matthieu ne le croyaient-ils pas? Ou veut-on dire que Luc donne sciemment un caractère de fait réel pour tromper son monde? C'est bien ce qu'on insinue, car « on ne saurait montrer trop de défiance à l'égard de l'histoire des dix lépreux guéris » et « il est aisé de reconnaître le caractère artificiel » de l'anecdote des pleurs de Jésus sur Jérusalem (4). — Du moins la réconciliation d'Hérode et de Pilate n'a-t-elle pas les caractères de l'histoire? Non, car « la réconciliation était suffisamment suggérée par la scène elle-même, si on présupposait la brouille. Or il n'était pas difficile d'imaginer etc. (5) ».

Voilà bien en effet des cas où l'imagination du critique va vite et loin. Luc, lui, ne semble pas en avoir eu beaucoup. Des deux facultés qui font l'artiste, l'imagination et la sensibilité, il n'a possédé que la seconde à un degré supérieur. Aussi n'a-t-on pas manqué de dire qu'il a inventé des

(1) *Op. laud.*, p. 133.
(2) P. 179.
(3) P. 186.
(4) P. 190-192.
(5) P. 204.

histoires pour satisfaire sa sensibilité. Mais alors il faut s'en prendre aux paraboles elles-mêmes : la brebis perdue, la drachme, l'enfant prodigue. Il faudra soutenir que la physionomie miséricordieuse du Sauveur est la création de génie d'un écrivain arrangeur qui prétendait modestement écrire l'histoire d'après des témoins oculaires. Ce serait faire injure à son honneur et trop d'honneur à son talent.

§ 2. — *Luc et son histoire religieuse.*

D'ailleurs les critiques pardonneraient aisément à Luc d'avoir paré son histoire par l'imagination. Leur grief véritable, et beaucoup plus grave s'il était fondé, c'est d'avoir transformé la donnée religieuse primitive pour la faire accepter des Grecs, ou du moins de refléter plus ou moins délibérément un état de la croyance qui aurait sensiblement évolué depuis Marc. C'est de ce point de vue qu'on envisage la théologie de Luc, que Harnack déclare superficielle, mais qui n'en serait pas moins une étape importante entre le culte de Dieu prêché par Jésus, et la religion du Christ des premiers Pères grecs.

1. *Les miracles.*

Luc regarde son évangile comme un motif de croire. C'est sans doute en grande partie à cause des miracles qu'il renferme. En a-t-il augmenté beaucoup le nombre par rapport à Mc. et à Mt?

Son évangile contient vingt récits de miracles. Sur ce nombre il n'y en a que six qui appartiennent à sa tradition particulière : la pêche miraculeuse (v, 1-11) ; la résurrection à Naïn (vii, 11-17) ; la femme courbée (xiii, 10-17) ; l'hydropique (xiv, 1-6) ; les dix lépreux (xvii, 12-19) ; l'oreille de Malchus (xxii, 51). Ce dernier miracle est le seul qui se trouve dans un passage où Lc. est parallèle à Mc. et à Mt., et c'est dans l'histoire de la Passion, pour laquelle il a évidemment des informations particulières. Quand il rapporte les mêmes miracles que Mc., il n'y ajoute aucune circonstance qui grossisse le surnaturel. Et il se soucie si peu d'en augmenter le nombre qu'il a omis plusieurs miracles de Mc. (vii, 30 ; vii, 33 ; viii, 1 ss. ; viii, 22 ss.) sans parler de Mt. La femme courbée et l'hydropique appartiennent à la controverse avec les Pharisiens sur la question du sabbat. L'étonnant c'est que Lc. leur ait fait une place. Il a cru devoir enregistrer ces faits, moins intéressants pour les gentils par leur côté légal, parce qu'ils étaient solidement établis. Il est raisonnable de penser qu'il a fait de même dans les autres cas. On prétend que si Lc. a retranché la guérison du sourd bègue (Mc. vii, 32-35) et de l'aveugle à Bethsaïda (Mc. viii, 22-26), c'est qu'il en estimait le

surnaturel trop dépendant d'un moyen matériel. Ce scrupule n'a pas arrêté Jean (IX, 5-6), l'homme de l'Esprit. D'ailleurs qui empêchait Lc. de retrancher la circonstance de la salive? S'il a préféré taire le tout plutôt que de modifier une circonstance, quelle preuve plus sensible peut-on exiger de son exactitude?

Six miracles de plus, avec d'autres en moins, c'est vraiment bien peu, surtout si l'on considère que Lc. a dix-huit paraboles qui lui sont propres.

2. *Le Christ.*

Le Christ de Mc., Jésus de Nazareth, c'est le Fils de Dieu. Celui de Lc. ne pouvait être davantage. Il est incontestable cependant que Lc. contient, en plus de Mc., des indices très remarquables de la foi des chrétiens.

a) C'est d'abord l'usage, inconnu à Mc. (1) et à Mt. de nommer Jésus « le Seigneur » dans la narration : VII, 13. 19; X, 1. 39. 41; XII, 42; XIII, 15; XVII, 5. 6; XVIII, 6; XIX, 8; XXII, 61bis. Il faut reconnaître ici un fait de Luc écrivain, et de plus une indication sur l'usage des chrétiens qui s'habituaient à nommer Jésus-Christ « le Seigneur ». Peut-être pourrait-on ajouter que cet usage se développa plus facilement chez les gentils, mais il ne faut pas oublier qu'il est constant dans Paul, et qu'il se retrouvera dans Jean (Jo. IV, 1; VI, 23; XI, 2; XX, 20; XXI, 12).

Il n'y a donc sûrement là rien de systématique; ce n'est pas un procédé employé par Lc. pour grandir Jésus dans l'esprit des gentils. Il faut plutôt reconnaître que de très bonne heure les fidèles donnèrent à Jésus un titre qui n'appartient qu'à Dieu dans la Bible grecque. Jésus lui-même se l'était attribué (XI, 3; cf. Mt. XXI, 3) en renvoyant ses interlocuteurs à l'autorité de David (Mc. XII, 37; Mt. XXII, 43; Lc. XX, 44).

b) Jésus est nommé « Sauveur » (σωτήρ) par l'ange (II, 11) s'adressant aux bergers. Le bénéfice de ce salut est étendu à tout le monde dans Jo. IV, 42, mais Lc. lui donne sa physionomie dans l'ancien horizon israélite (cf. Jud. III, 9 etc.), comme il convenait au début de l'évangile. La propension des hommes du temps à saluer les rois comme sauveurs, surtout les Césars, donne à cette épithète une saveur spéciale dans Luc; elle revenait nécessairement au Christ comme auteur du salut (σωτηρία), terme également étranger à Mc. et à Mt., mais bien connu de Paul (I Thess. V, 9 etc.).

c) Le nom de Christ ne fait presque aucun progrès, quoiqu'il figure si souvent dans Paul.

Luc ne l'emploie guère que dans le contexte de Mc. : IV, 41 = Mc. I,

(1) Sauf XVI, 19. 20.

34; IX, 20 = Mc. VIII, 29; XX, 41 = Mc. XII, 35; XXII, 67 = Mc. XIV, 61; XXIII, 35-39, cf. Mc. XV, 32. En dehors de ces cas, tout naturellement dans l'accusation des Juifs (XXIII, 2), et dans l'échange d'idées au sujet du Baptiste (III, 15). Il reste II, 11. 26 et XXIV, 26. 46 qui établissent l'accord des Écritures avec le fait de Jésus. Il était le Christ dès sa naissance comme sauveur (II, 11) et il fut reconnu tel par Siméon (II, 26). Mais de penser qu'il est devenu Christ au baptême, c'est une conception étrangère à Lc. comme à toute l'Écriture, et que les modernes ont empruntée à l'hérésie de Cérinthe. L'Emmanuel d'Isaïe était le signe de Dieu dès sa naissance ou plutôt dès sa conception. C'est ce que Mt. a touché directement (I, 22).

Luc l'a dit plus clairement dans l'Annonciation de l'ange à Marie (I, 30 ss.), mais sans prononcer le nom de Christ.

d) Ce silence fait sur le nom de Christ est la meilleure preuve que le secret messianique de Mc. n'était point une invention arbitraire. Manifestement Jésus n'a point voulu être reconnu comme le Messie, en dehors de ses apôtres, quoiqu'il ait accepté, avant de mourir, le petit triomphe des Rameaux. Le nom de Messie, qui suscitait des espérances trop nationales, est remplacé dans la bouche de Jésus par celui de Fils de l'homme. Ce vocable paraissait fait à souhait pour l'universalisme humain de Luc. Et cependant tandis que Mc. l'emploie quatorze fois, Mt. trente et une fois, on ne le trouve que vingt-quatre fois (1) dans Lc., et presque jamais dans des parties tout à fait propres, sauf XVII, 22; XVIII, 8; XIX, 10; XXI, 37; XXIV, 7. Aussi a-t-il le même sens que dans Mc. C'est bien une désignation messianique; elle s'applique à la personne de Jésus, investi par son Père d'une puissance supérieure à la Loi (VI, 5), qui s'étend à la rémission des péchés (V, 24), mais qui est soumis au programme tracé par Dieu de souffrir et de mourir (IX, 22) avant d'être glorifié (XXIV, 7). La formule est plus stéréotypée que dans Mc. en ce sens seulement que la traduction de Fils de l'homme par « l'homme » est plus nettement exclue dans VI, 5 que dans Mc. II, 27 s.

e) Le Fils de Dieu. Dans Mc. Jésus est reconnu pour le Fils de Dieu par les démons (III, 11; V, 7), par le centurion (XV, 39); il s'est reconnu tel (XIII, 32; XIV, 61) et a été reconnu tel par la voix du Père, au baptême (II, 11) et à la Transfiguration (IX, 7). Luc omet le cas du centurion et le texte XIII, 32; distingue plus nettement le titre de Messie et celui de Fils de Dieu (XXII, 70); pour le reste il s'en tient à Mc., et ajoute seulement à l'Annonciation que Jésus sera nommé Fils de Dieu (I, 35). Vraiment on ne l'accusera pas d'avoir abusé de ce titre pour attirer l'attention sympathique des gentils! Il en aurait plutôt atténué l'effet par sa formule à la Transfiguration (cf. sur IX, 35).

(1) Dont il faudrait retrancher IX, 56, qui n'est pas authentique.

Mt., qui écrivait pour les Juifs, ajoute à Mc. la confession de Pierre xvi, 16, celle des témoins d'un miracle (xiv, 33), et, ainsi que Lc. reconnaît la filiation divine à la naissance par la citation d'Osée (Mt. ii, 15). Il est donc bien clair que Lc. n'a pas essayé de s'appuyer sur les dispositions des païens à accueillir une filiation divine plus aisément que les Juifs.

f) Cependant on l'accuse, lui ou même un rédacteur postérieur, d'avoir introduit dans l'évangile primitif le thème de la conception virginale, qui aurait été imaginé parmi les gentils. L'opinion saugrenue de l'origine païenne du dogme (1) est suffisamment tenue en échec par la simple remarque de Harnack (2) que le dogme aurait pu évoluer dans un milieu judéo-chrétien : *Primo :* Rom. i, 4, Jésus est Fils de Dieu selon l'Esprit, υἱὸς θεοῦ κατὰ πνεῦμα. *Deuxième pas :* La Transfiguration commentée dans ce sens. *Troisième pas :* Le Baptême, avec la leçon ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Mais — sans discuter ici cette leçon — on pourrait aussi bien partir du baptême pour aboutir à Romains i, 4. Et à vrai dire la conception virginale était un mystère qu'on ne pouvait connaître que par Marie. C'est cette voie du témoignage que Lc. a suivie, et cela est beaucoup plus plausible que le succès universel de raisonnements qui ne s'imposaient pas, et dont l'évolution est fantaisiste.

L'avantage de Lc. c'est d'avoir été informé de ce qui regardait la Mère de Jésus; son intervention s'est bornée à écrire, car le dogme était le bien commun de l'Église (Mt. i, 18-25).

g) Une autre addition de Lc. à Mc., c'est la parole de Jésus sur la connaissance réciproque du Père et du Fils (x, 21-22). Personne ne méconnaît l'importance de ce qu'on a nommé : un bolide tombé du ciel de Jean, qu'il faudrait dire plutôt un bloc demeuré isolé de l'enseignement de Jésus sur sa personne.

On voudra bien se reporter à cet endroit, qui résiste à tous les assauts. Or c'est si peu l'œuvre de Luc et l'indice d'un progrès de sa Christologie, qu'on le trouve dans Mt. (xi, 25-27), de sorte que, même dans la théorie des deux sources, il appartient au plus ancien fond de la tradition, fixée par l'écriture avant même que Mc. ait écrit. Aussi bien Mc. xiii, 32 le suppose.

Que reste-t-il donc de propre à Lc. qui ait grandi l'image surnaturelle de Jésus? Harnack (3) cite assez étourdiment comme un progrès dans le sens de Jean que Jésus connaissait les pensées avant qu'elles fussent exprimées; vi, 8. Il eût pu ajouter v, 22; ix, 47 et constater ainsi une tournure bien propre à Lc., dans l'emploi du mot διαλογισμός. Mais la

(1) On nous excusera de renvoyer à *RB*. 1914, p. 60 ss.; 188 ss.
(2) *Neue Unters. zur Apostelgeschichte...* p. 100.
(3) *Lukas...* p. 158.

chose est dans Mc. II, 8 avec le verbe au lieu du nom. De même pour VIII, 46.

Notons plutôt avec le même Harnack le fait que Jésus ait échappé à ses ennemis d'une manière surnaturelle (IV, 29 s.).

Et ne dirait-on pas plutôt que Luc recule sur la Christologie de Marc, lui qui a montré le Sauveur en agonie et consolé par un ange? Nous ne rougissons pas de cette faiblesse, comme certains chrétiens anciens qui ont sans doute pour cela omis le passage (XXII, 43. 44). Un pareil trait prouve à l'évidence combien peu Luc cherchait de parti pris à rehausser la gloire du Christ aux dépens de la vérité.

Mais du moins Lc. aurait montré sa tendance à l'apologie par le silence. Il a omis la nescience du Fils relativement au grand jour (Mc. XIII, 32; Mt. XXIV, 36). — Il est vrai, et en même temps manqué l'occasion de placer le Fils au-dessus des anges! Nous reviendrons sur ce texte. Il a omis encore : la recherche des parents de Jésus qui le regardent comme hors de lui (Mc. III, 21) et ce que disent les gens de Nazareth de Jésus, le charpentier, dont on connaît les frères et les sœurs (Mc. VI, 3); qu'il n'a pu faire de miracles à Nazareth (Mc. VI, 5 s.); qu'il s'est plaint à Dieu de l'avoir abandonné (XV, 34).

Nous désirons aborder ce point en toute franchise, aussi nous ne prétendons pas nier que Lc. se soit inspiré dans ces cas d'un certain opportunisme, précaution très légitime d'un écrivain qui prévoit un cercle donné de lecteurs. En reproduisant l'opinion presque injurieuse des parents de Jésus, Mc. était bien éloigné de la prendre à son compte. Rien n'indique qu'il prenne davantage à son compte les propos des gens de Nazareth. Il a tout reproduit tel quel, et ajouté ces autres traits. La foi de l'Église offrait un sûr correctif à ceux qui auraient été tentés de les interpréter mal. Pour des Sémites, le terme de frères et sœurs se prenait naturellement dans un sens large; l'impuissance, la nescience exprimées absolument pouvaient s'entendre d'une façon relative; un juif ne se croyait pas obligé de souligner que la parole sur l'abandon était une citation d'un psaume se terminant en gloire.

Mais on s'explique très bien que Luc, s'adressant à des gentils, spécialement à des Grecs enclins à la discussion et à la critique, n'ait pas fait naître pour eux ces difficultés. Sa conscience d'historien lui interdisait de truquer les textes, son goût de la clarté sans surcharges le mettait en garde contre l'addition de gloses. Comme dans beaucoup d'autres cas déjà signalés, il a pensé que le passage du sémitisme au monde grec se ferait mieux par le silence sur des points difficiles à entendre, trop divins pour être atténués. Si l'on voit dans ce fait plus de prudence que de hardiesse, plus de modération que de profondeur, plus de goût pour un dessin net que pour la couleur, on aura seulement rappelé les traits du tempérament de Luc. Sa sincérité n'est point en cause. Aussi a-t-il

conservé le refus d'un signe (Mc. VIII, 12) de la part de Jésus, comme du titre de bon (X, 18). Et en somme on avouera que le silence est bien un minimum d'intervention dans le sens de « l'idéalisation religieuse (1) ».

3. *Le royaume et le règne de Dieu.*

a) Comme Mt. et comme Mc., Lc. connaît le royaume de Dieu de l'au-delà, où l'on est admis, où l'on entre, qui est préparé par le Père, et qui est synonyme du ciel (VI, 23; XII, 33).

Voici les textes qui semblent devoir s'entendre de ce royaume :

Lc. VI, 20; XII, 32 s.; XIII, 28 s. Dans XVIII, 15-17 (cf. Mc. X, 13-16), la βασιλεία est d'abord une grâce offerte, puis le lieu où elle conduit. De même à propos du riche (Lc. XVIII, 24), le royaume est synonyme de la vie éternelle; on l'obtient en se consacrant à procurer le règne de Dieu (XVIII, 29); cf. Mc. X, 17-30; Mt. XIX, 16-29. Encore XIV, 15, suivi de la parabole du festin où le royaume est comparé à une salle; cf. Mt. XXII, 2-10. Enfin dans Lc. XXIII, 42 le royaume est le paradis. Ce dernier texte est le seul où le royaume ait le sens eschatologique et pour ainsi dire territorial dans un texte tout à fait propre à Lc. Les autres endroits sont plus ou moins parallèles à Mt. ou à Mc.

b) Aussi le sens le plus ordinaire dans Lc. est celui d'empire ou de domination de Dieu sur les hommes, du nouvel ordre de choses inauguré par la présence et par l'action de Jésus :

Lc. IV, 43; VIII, 1; IX, 2. 11. 60. 62; X, 9. L'avènement de ce règne est suggéré par la chute de Satan (X, 18), et exprimé positivement encore à l'occasion de la défaite des démons; il résulte de ces exorcismes que le règne de Dieu est commencé (ἔφθασεν, XI, 20). C'est là une notion des plus importantes, mais elle est déjà exprimée dans Mt. (XII, 28) par le même terme. Elle se retrouve dans XVII, 20, jointe à cette autre note non moins expressive, que le règne de Dieu ne vient pas comme un événement que l'on guette, et dont par conséquent on puisse dire avec l'évidence d'un fait naturel : il est ici ou là. Il est déjà là, mais il faut savoir le discerner. Les faits de vocation déjà cités (IX, 60. 62) indiquent même qu'on peut coopérer à son accroissement. Dans un certain sens il est donc à venir. Aussi faut-il demander qu'il vienne (XI, 2). De même que le nom de Dieu est saint, le règne lui appartient. Mais le fidèle doit demander que son nom soit sanctifié parmi les hommes et que son règne soit reconnu d'eux, arrive. La parabole du grain de sénevé et celle du levain aident à comprendre ce progrès, le développement extérieur du règne de Dieu et son action (XIII, 19-21).

(1) Nous avons parlé plus haut (p. LXI s.) des différences entre Lc. et Mc. sur les sentiments humains de Jésus.

Jésus a même indiqué le moment précis où le règne de Dieu est entré dans une phase nouvelle. La prédication de Jean-Baptiste est dans le cadre de la Loi et des prophètes; mais désormais, non seulement le règne de Dieu est annoncé; on y entre par des efforts généreux (xvi, 16); aussi est-ce un nouvel ordre supérieur à celui du Baptiste (vii, 28).

Les choses ne seront pas changées, même lorsque Jésus se sera éloigné. Cette leçon est donnée dans la parabole des mines, destinée à corriger l'erreur de ceux qui attendaient une manifestation prochaine (ἀναφαίνεσθαι) du règne de Dieu (xix, 12-27). En l'absence du maître, ses serviteurs devront se servir vaillamment des ressources qu'il leur aura confiées et travailler pour lui. On comprend ainsi comment Jésus a confié à ses Apôtres les mystères du royaume (viii, 10). Leur prédication fera suite à la sienne. Il y aura seulement cette différence, c'est que le mystère sera alors expliqué; ce qui se disait dans les celliers se dira sur les toits (xii, 3).

Tous ces textes se concilient donc aisément. Mais alors comment entendre ceux qui parlent du règne de Dieu comme tout à fait à venir, et non seulement au temps de Jésus (ix, 27), mais encore après sa mort (xxi, 31)? Le premier est parallèle à Mc. ix, 1; mais, en supprimant ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει, Lc. semble précisément avoir voulu présenter le royaume sans cet aspect éclatant et soudain contre lequel était dirigé la parabole des mines. Le règne de Dieu c'est l'évangile prêché ouvertement. Comment dès lors sera-t-il encore à venir quand les Apôtres auront prêché, auront été mêlés à des événements terribles qui semblent bien être la prise de Jérusalem? C'est sans doute qu'il faut appliquer au règne de Dieu après la mort du Christ le même caractère que de son vivant. Il existe, mais il peut venir encore, se développer, et rien n'empêche d'admettre que certains grands événements ne lui donnent comme une allure nouvelle. Pour un disciple de Paul la ruine du Temple devait être un de ceux-là. C'était une délivrance (xxi, 28).

A plus forte raison la mort et la résurrection du Christ devaient être envisagées par Lc. comme le moment de l'avènement du règne de Dieu. Tel paraît être le sens de xxii, 16 et 18. La dernière Pâque est la figure des réalités du règne de Dieu. Jésus ne mangera plus, ne boira plus avant que soit arrivé ce règne. Or dans Lc. xxiv, 42, Jésus a mangé avec ses disciples après la résurrection. Luc aura donc entendu au sens littéral, selon son réalisme habituel, ce qui n'était peut-être pour Mc. xiv, 25 (Mt. xxvi, 29) que la métaphore consacrée du banquet dans le royaume de Dieu.

D'ailleurs sa fidélité à reproduire les textes éclate en ceci, qu'ayant si bien compris la nature spirituelle du règne, coïncidant avec la prédication et la pratique de la parole, il ne lui pas enlevé son aspect messianique, on peut même dire israélite. C'est enveloppé sous la forme

prophétique qu'il apparaît dans I, 32, ce qui est très naturel, mais même à la Cène (XXII, 29 s.), où il est presque impossible de décider si les trônes promis aux Apôtres symbolisent la hiérarchie ecclésiastique ou le jugement dernier.

Par ailleurs un trait remarquable de Lc., c'est la distinction entre le royaume et la révélation du Fils de l'homme, que Mt. est le seul à nommer parousie. Les trois synoptiques placent dans le grand discours eschatologique du mont des Oliviers une vue de l'avènement du Fils de l'homme (Mc. XIII, 24-27; Mt. XXIV, 29-31; Lc. XXI, 25-27). Mais Lc. s'en tient pour la substance au texte de Mc. ; il a placé plus tôt deux discours sur ce sujet, qui se trouvent tous deux dans Mt. à la suite du grand discours (Mt. XXIV, 37-42 et 43-51). Dans Lc., le premier est très nettement relatif à la révélation du Fils de l'homme, dans le cadre du Cosmos (XVII, 22-37), après que Jésus a répondu à la demande des Pharisiens sur le règne de Dieu; le second a des caractères parfaitement individuels : la venue du Fils de l'homme ne semble intéresser que la destinée de chacun (XII, 35-48). Cependant on trouve encore dans Lc. à la fin du discours eschatologique, ou plutôt après, une invitation à veiller qui semble se rapporter à la fois aux événements prochains et à la manifestation du Fils de l'homme (XXI, 34-36). C'est une sorte d'équivalent à Mc. XIII, 33-37. Dans les deux textes l'avis est donné aux disciples pour le temps où ils demeureront sans leur maître. Or le texte de Mc. ressemble à celui de Lc. XII, 41-48, qui vise surtout les destinées individuelles, et celui de Lc., avec son allusion aux soucis séculiers, serait beaucoup mieux placé dans le discours sur l'avènement, par exemple après XVII, 32.

Quoi qu'il en soit, ce qui ressort de tout cet ensemble très clairement, et d'après les trois synoptiques, c'est que Jésus les a prémunis contre l'épreuve qui viendrait les assaillir après son départ, et qu'il n'a pas voulu leur faire connaître le temps de sa venue, laissant planer son intervention imminente comme une menace ou comme une consolation. Et il va de soi que pour chacun cette intervention se produit au jour où le maître se présente au moment de la mort. L'instruction du Sauveur, qui s'adresse encore à tous les fidèles, c'est de souhaiter l'avènement du règne de Dieu, de s'y préparer, d'y collaborer dans la mesure où chacun est appelé, pour être admis à entrer dans le royaume.

On voit que les textes de Lc. sont inspirés par les mêmes idées générales que ceux de Mc. Et quant au reproche qu'on lui a fait d'avoir mis les choses au point d'après l'expérience de l'Église et en vue de son utilité, c'est encore une injustice. Car il est impossible de reconnaître du parti pris, un arrangement systématique dans des textes qui paraissent d'abord grouper des conceptions si différentes. Et, ce qui est décisif, Lc. reproduit des paroles de Jésus, soit sur le règne commencé, soit sur

le règne après sa mort, dont l'authenticité ne peut être contestée (1). Il en résulte que c'est Jésus lui-même qui a mis en garde ses disciples contre l'attente d'un règne de Dieu instantané, glorieux, et pour tout dire apocalyptique, avant qu'ils n'aient rempli sur la terre après lui une mission semblable à la sienne. De même que le Fils de l'homme devait souffrir et être réprouvé avant d'entrer dans sa gloire, ainsi les disciples devaient porter la croix, être persécutés, etc. A ce thème général et très clair des synoptiques, Lc. ajoute ces mots étonnants, peu conformes, on peut bien le dire, à un idéal d'évangile joyeux et triomphant : « Vous pensez que je suis venu donner la paix sur la terre? non, mais la division » (XII, 51; cf. Mt. X, 34); « Des jours viendront où vous désirerez voir un des jours du Fils de l'homme, et où vous ne les verrez pas » (XVII, 22), c'est-à-dire ces jours de Messianisme glorieux dans l'innocence, qu'annonçaient les apocalypses; et enfin : « Le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre » (XVIII, 8)?

Ce n'est pas Luc qui a trouvé ces accents, dont le premier, le plus saisissant, est aussi dans Mt.

Il est inutile d'ajouter que le règne de Dieu est distinct d'Israël. La réprobation d'Israël était prévue déjà dans Mc., par la parabole des Vignerons (XII, 1-12). Dans Lc., la prédiction est accompagnée d'une menace très explicite (XX, 18), exprimée par le parallélisme de la pierre qui écrase ceux qui l'ont rejetée. Il a comme Mt. la menace du châtiment sur Jérusalem (Mt. XXIII, 37-39; Lc. XIII, 34. 35), et de plus les larmes de Jésus sur la ruine de la ville (XIX, 41-44); il a annoncé de la part de Jésus qu'elle serait foulée par les nations, durant le temps des nations (XXII, 24). Ce dernier texte, nous en sommes déjà convenu (2), est une explication en clair de la formule daniélique : « l'abomination de la désolation » (Mc. XIII, 14; Mt. XXIV, 15). Mais ce n'est pas pour cela une transformation substantielle. L'abomination de la désolation supposait une occupation de la ville sainte par des ennemis, comme dans Daniel. Il n'était pas dit qu'elle durerait le même temps, soit trois ans et demi. Luc exprime autrement le fait sans prolonger un délai qui demeure incertain. Il y avait d'ailleurs cette différence, que la profanation du Temple de Iahvé était, au temps des Macchabées, une épreuve suprême qui paraissait mettre en péril le culte du vrai Dieu, tandis que la réprobation des Juifs ouvrait au contraire le monde entier au zèle des Apôtres.

(1) Voir surtout XI, 20; XVII, 20; XII, 49 ss.

(2) Bossuet (*Méditations sur les évangiles,* LXX[e] jour) donne ce point comme acquis dans un ouvrage de piété : « L'abomination de la désolation dans le lieu saint », selon saint Matthieu, et « où elle ne doit pas être » dans saint Marc, est visiblement la même chose, que « Jérusalem environnée d'une armée » dans saint Luc, comme la seule suite le fera paraître à un lecteur attentif. »

Était-il vraisemblable que leur œuvre fût accomplie dans un temps très court? Non sans doute, mais en quoi consistait précisément cette œuvre? L'incertitude ne pouvait être dissipée, parce que Dieu ne l'avait pas voulu.

Nous avons donc dans Luc, touchant le règne de Dieu, un ensemble de textes beaucoup plus riches que ceux de Mc., non pas qu'ils s'en écartent, ou qu'ils aient été déformés par la pensée chrétienne, mais parce que Lc. a pu recueillir, en partie comme Mt., mais avec plus d'abondance, des paroles authentiques de Jésus sur ce thème principal de sa prédication.

C'est donc Luc surtout qui permettra d'apprécier la complexité de sa pensée. Elle déborde de toutes parts l'étroite idée du judaïsme officiel, le règne de Dieu sur la terre par l'observation de la Loi imposée aux gentils, mais elle diffère plus encore de la conception apocalyptique. Cette conception ne comportait qu'un règne — encore le mot n'était-il guère prononcé, — qu'une intervention miraculeuse de Dieu, elle aussi au bénéfice d'Israël, avec un changement notable des conditions de la vie, remplacées par une existence innocente, heureuse, glorieuse, plantureuse, dont la description n'était trop souvent qu'un agrandissement du bonheur assez vulgaire rêvé par un fidèle Israélite.

Loin d'être diminuée dans la pensée de Jésus, l'intervention miraculeuse de Dieu introduira les fidèles dans la vie éternelle, une vie semblable à celle des anges (xx, 36). Il ne dit rien de plus, car c'était dire tout ce que nous pouvons entendre : le royaume de Dieu, c'est le ciel.

Mais le Sauveur ne renonce pas pour autant au règne de Dieu sur la terre. C'est pour l'établir qu'il recrute ses disciples. Ils y travailleront comme il l'a fait lui-même. Ce règne a ses vicissitudes que nous avons essayé d'indiquer. Il faudrait être aveugle pour ne pas constater que Jésus a mis en garde ses disciples contre des illusions messianiques aussi bien que contre les menaces et les mauvais traitements. Il a vraiment fondé ce que Luc voyait en mouvement sous ses yeux, une église militante, conquérante à la manière du Sauveur. Elle n'est pas synonyme de règne de Dieu, mais elle avance le règne de Dieu. Elle est autre chose que l'ancien peuple de Dieu. Le Christ glorieux reviendra quand le moment sera venu.

Rien de plus solide selon nous que cette position, parce qu'il faudrait rejeter l'immense majorité des paroles de Jésus, presque toutes, si l'on prétendait restreindre sa prédication à l'annonce d'un règne qui viendrait tout seul, d'un royaume qui serait, comme par enchantement, substitué au monde contemporain. Ce royaume, il existe déjà, dans une gloire supérieure à celle des apocalypses, et il sera ouvert aux élus, mais il faudra qu'auparavant ils aient travaillé au règne de Dieu sur la terre.

C'est tout au plus, osons-nous dire, si l'on pourra nous objecter que

Jésus a conçu ce temps d'efforts comme une période très courte. C'est là, assure-t-on, notre point faible, puisque les faits ont donné un démenti à une affirmation de Jésus-Christ.

On ne peut cependant nous opposer à la fois cette affirmation de la proximité de la fin et le texte où le Fils affirme qu'il en ignore le moment (1). L'objection tirée de Lc. est plus faible encore : Comment aurait-il modifié la tradition pour mettre un intervalle entre la ruine de Jérusalem et l'avènement, et aurait-il cependant fait dire à Jésus que son avènement était imminent? L'exhortation si instante à la vigilance parce qu'on ne sait pas quand le Fils de l'homme viendra (xii, 35-45), et si cela ne sera pas très tard, aurait été mal motivée si le moment de sa venue avait été clairement déterminé comme très proche.

De textes très clairs il résulte donc que Jésus n'a pas fait connaître le moment de son avènement, même en l'associant à un événement encore à venir comme la ruine du Temple. Il ne reste en réalité qu'une difficulté, relative à la science, et non pas à la faillibilité du Christ, celle qui résulte du texte de Mc. xiii, 32 sur la nescience du Fils.

Nous serions tenté de dire avec Bossuet : « O Seigneur! s'il m'est permis de vous interroger encore,... que ne... disiez-vous : Ce n'est pas à vous à le savoir, au lieu de dire, que « le Fils ne le savait pas (2)? »

Après quoi le grand évêque répond : « Et le Fils de Dieu parle ainsi pour transporter en lui-même le mystère de notre ignorance, sans préjudice de la science qu'il avait d'ailleurs, et nous apprendre non seulement à ignorer, mais encore à confesser sans peine que nous ignorons; puisque lui-même qui n'ignorait rien, et surtout qui n'ignorait pas cette heure dont il était le dispensateur, ayant trouvé un côté par où il pouvait dire qu'il l'ignorait parce qu'il l'ignorait dans son corps et qu'il était de son dessein que son Église l'ignorât, il dit tout court qu'il l'ignore, et nous enseigne à ne pas rougir de notre ignorance. »

La leçon de morale est de Bossuet, mais l'exégèse est très probablement celle de Luc. S'il a retranché cette parole, ce n'est pas parce qu'elle eût été en contradiction avec une autre affirmation que son texte ne contient pas. C'est bien plutôt parce qu'il pensait que Jésus s'était réservé cette connaissance, puisqu'il est aussi l'auteur des Actes, où Jésus refuse d'apprendre aux Apôtres, même après la résurrection, le moment où il rétablira « le royaume d'Israël » (i, 7). Et l'on n'a pas le droit d'affirmer que Lc. a mal compris la pensée du Maître. Autre chose est de lui attribuer une affirmation fausse, autre chose de reconnaître que les premiers chrétiens n'ont pas d'abord vu très clair dans les perspectives que le temps devait plus nettement distinguer. La confusion dont

(1) Mc. xiii, 32; Mt. xxiv, 36.
(2) *Méditations*... LXXVIII[e] jour.

on parle résulte de la juxtaposition de textes (1) dont on ignorera sans doute toujours la place primitive. Aussi l'Église n'a-t-elle jamais prétendu savoir ce que le Christ ne lui a pas enseigné. Luc marque un progrès dans la distinction des textes, mais dans le même sens que les autres synoptiques, qui ne confondaient pas la ruine de Jérusalem avec le dernier avènement.

4. *La hiérarchie ecclésiastique.*

Au groupement des fidèles acceptant le règne qui les conduisait au royaume il fallait des chefs. D'après Mc. et Mt., c'étaient les Apôtres. C'est aussi ce que dit Luc qui précise : de la part de Jésus, ce fut un choix (vi, 13). Luc est le seul à parler des soixante-douze (ou dix) disciples investis d'une mission spéciale (x, 1-24). C'est, a-t-on dit, une invention de sa part pour autoriser la présence de ministres inférieurs dans l'Église de son temps. Objection frivole et qui se heurte non seulement à la conscience de Luc, mais aussi à ce qu'il dit dans les Actes de l'élection des diacres (Act. vi, 1 ss.). A ce moment il n'assigne aucun rang à part aux disciples entre les Apôtres et les nouveaux ministres. La mission des soixante-douze était donc temporaire.

On lui reproche encore d'avoir profité de la pêche miraculeuse de Pierre et de ses compagnons pour investir Pierre d'une autorité supérieure dans la future mission (v, 10). C'est bien le sens de ce passage, et Pierre est encore chargé à la Cène de « confirmer ses frères ». Jésus a prié pour que, dans ce dessein, sa foi ne subisse pas de défaillance (xxii, 31 s.). C'est un trait capital de la foi de l'Église. La primauté de Pierre est affirmée plus nettement dans Mt. (xvi, 13 ss.) ; ici c'est l'infaillibilité, dans l'intérêt des frères, qui ressort le plus, et cela au moment où la chute de Pierre était imminente. On peut bien penser que ni Luc ni même la tradition n'auraient inventé cette combinaison. Selon sa manière conciliante, Luc a omis ou adouci ce qui paraissait peu favorable à Pierre (Mc. viii, 33; ix, 6); mais il n'a pas tu le triple reniement. La prière de Jésus ne l'a donc pas empêché, elle devait être exaucée « autrement (2) ». Ce n'est pas ménager Pierre que de mentionner une prérogative toute gratuite.

Cette fois encore qu'on ne s'arme pas de la réserve de Luc pour lui imputer de fausses allégations !

D'ailleurs plus d'un critique (3) a pensé que Luc n'avait pas le sens de l'Église. Reproche étrange appliqué à celui qui en a raconté l'histoire dans

(1) Voir au Commentaire, sur xxi, 5-24.
(2) Nicolardot, *op. l.*, p. 142.
(3) *Wellhausen*, etc.

les Actes. Il touche vrai, s'il veut dire que Luc n'a nullement forcé les termes pour introduire l'Église dans l'Évangile. Il suffit que Jésus l'ait fondée en élisant sa hiérarchie, et en l'investissant de sa mission.

5. *Le Paulinisme de Luc.*

La critique protestante ne reconnaît point dans l'auteur du troisième évangile un véritable disciple de saint Paul. C'est même la principale raison de ceux qui éliminent Luc, disciple authentique et compagnon fidèle de l'Apôtre des gentils. Un paulinien sincère n'eût point écrit de la sorte. Cet auteur, il est vrai, est imbu de l'universalisme de Paul; il propose à tous les hommes le salut en Jésus, mais son paulinisme est superficiel (*Harnack*); il est vidé de son contenu (*Holtzmann*), c'est-à-dire de ce qui est l'essence même de la doctrine de Paul. Ce n'est pas sans une nuance de mépris qu'on voit toujours en lui — même en laissant de côté les exagérations de Baur — le pont qui conduit de la religion de Jésus à celle des Pères apostoliques et des apologistes, en passant à côté de la pensée profonde de Paul, incomprise jusqu'à Luther.

C'est ici un point décisif pour le protestantisme. M. Harnack l'a compris (1), et, résolu à ne pas lui rompre en visière, il ne conserve le nom de Luc qu'en sacrifiant son honneur de disciple intelligent. Luc, moins paulinien que Marc, n'aurait gardé de Paul que sa notion la plus générale, mais c'est aussi ce que Paul avait de plus grand (2).

Distinguons plutôt le principe général, les conclusions qui en découlaient nécessairement, avec leurs applications pratiques, et les fausses déductions.

Le point souverain du Paulinisme, c'est que Jésus est mort pour le salut des hommes; cette mort contient le pardon et procure le salut. Dans ces termes, le principe n'appartient pas à Paul, c'est la foi même des chrétiens. Paul a montré que cette efficacité de la mort du Christ agissait dans le baptême et par la foi, ou pour mieux dire, c'est dans ses écrits que nous apprenons à connaître cette doctrine, elle aussi patrimoine commun de l'Église (Rom. VI, 3), avant et après Paul. Son rôle propre a été de mettre en lumière cette même efficacité par rapport à la loi ancienne. La justice vient de Jésus-Christ. La Loi est incapable de donner la justice, il n'y a donc à en tenir compte que selon les circonstances. La Loi est désormais inutile au salut; elle est même un obstacle; on peut seulement la pratiquer encore parmi ceux qui sont

(1) « En enquêtant sur le rapport de Paul avec le judéo-christianisme, j'ai conscience de toucher un point qui est défendu par la critique avec tout le sérieux du protestantisme et avec jalousie. » *Neue Untersuchungen,...* p. 28.

(2) *Lukas...* p. 117.

nés Juifs pourvu que chacun reconnaisse d'où vient la justice donnée aux hommes par Jésus-Christ.

Enfin il est un dernier paulinisme, celui qui proprement est vidé de son contenu; c'est celui du protestantisme qui refuse le don réel de la justice, pour se contenter de l'imputation à l'homme, demeuré pécheur, de la justice du Christ.

On ne s'étonnera pas que ce dernier paulinisme soit complètement étranger à Luc. Bien plus l'évangile le combat par un constant appel aux œuvres, qui auront leur récompense : ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων (XIV, 14).

Luc n'avait pas à parler, dans l'évangile, des effets du baptême ou de la foi. Mais il n'a pas omis la solennelle déclaration du Christ sur l'effet de sa mort. A propos du corps que le Sauveur distribue à ses disciples sous les apparences du pain il ajoute διδόμενον, « donné pour vous ». On prétend, il est vrai, que ces paroles ont été empruntées à Paul (I Cor. XI, 23-26), mais elles sont mêlées de traits qui sont dans les synoptiques, comme, à propos du sang : « répandu pour vous » τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον (Lc. XXII, 20). Elles sont donc un patrimoine commun, et comme d'ailleurs elles font bien partie de l'évangile de Luc, c'est donc que Luc, comme tous les chrétiens, a retenu et transmis ce dogme capital, énoncé par le Christ lui-même.

Il est vrai que Lc. a omis le mot précis de Jésus (Mc. X, 45; Mt. XX, 28), qu'il est venu « donner sa vie comme rançon pour beaucoup ». Cela vient peut-être de ce que tout ce point du service de Jésus a été renvoyé par lui à la Cène (XXII, 24-27). Il n'aura pas voulu répéter dans un nouveau contexte ce qui venait d'être dit si solennellement.

Quant à l'affranchissement de la Loi, s'il en avait fait un enseignement donné par Jésus en termes explicites, on ne manquerait pas de le mettre en conflit avec l'histoire. Luc se garde bien de rien dire des questions soulevées après la mort de Jésus; il ressort seulement de tout son évangile que les gentils sont appelés comme les autres : Jésus est le Sauveur des hommes. Tout en évitant une discussion rabbinique (Mc. VII, 1-23), Luc a reproduit la parole fondamentale de Jésus sur le peu d'importance des purifications (XI, 39 ss.). Qu'il y ait parmi les fidèles des judéo-chrétiens et des gentils, que les gentils soient soumis ou non à la Loi, que les Juifs de naissance soient autorisés à la pratiquer, ce sont des points qu'il retrouvera dans les Actes, où nous n'avons pas à le suivre.

Le paulinisme de Lc. est donc ce qu'il devait et pouvait être dans l'évangile. Comme historien, Luc n'avait pas à y introduire les controverses plus récentes, et qu'il n'y en ait pas trace, cela prouve son objectivité. Pour lui il est clair que les gentils sont affranchis de la loi; ils n'ont même pas à s'occuper des subtilités rabbiniques. C'est toujours la

même chose. Luc n'invente rien pour soutenir sa manière de voir; on peut la deviner quelquefois à son silence.

Toutefois, disciple de Paul, il a pu lui emprunter certaines expressions. Nous avons déjà dit, à propos de sa langue, que tel nous paraissait le cas. Le tableau suivant comprend plus de rapprochements que celui d'Holtzmann, moins et plus que celui de Plummer.

S. Luc.	S. Paul.
VIII, 12 πιστεύσαντες σωθῶσιν.	I Cor. I, 21 σῶσαι τοὺς πιστεύοντας.
VIII, 13 μετὰ χαρᾶς δέχονται τὸν λόγον.	I Thess. I, 6 δεξάμενοι τὸν λόγον... μετὰ χαρᾶς.
X, 7 ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.	Cf. I Cor. IX, 5-14 pour la pensée; les termes mêmes sont dans I Tim. V, 18.
X, 8 ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν.	I Cor. X, 27 πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε.
X, 16 ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.	I Thess. IV, 8 ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν Θεόν.
XI, 7 μή μοι κόπους πάρεχε.	Gal. VI, 17 κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω.
XI, 29 ἡ γενεὰ αὕτη... σημεῖον ζητεῖ.	I Cor. I, 22 Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν.
XI, 41 καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστίν.	Tit. I, 15 πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς.
XII, 35 ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι.	Eph. VI, 14 στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν (Is. XI, 5).
XII, 42 τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος.	I Cor. IV, 2 ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις ἵνα πιστός τις εὑρεθῇ.
XVIII, 1 δεῖ πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτούς.	Col. I, 3 πάντοτε προσευχόμενοι. II Thess. I, 11 προσευχόμεθα πάντοτε.
XVIII, 9 εἶπεν δὲ καὶ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι.	Rom. II, 19; X, 3; II Cor. I, 9.
XX, 16 μὴ γένοιτο.	Rom. IX, 14 etc.
XX, 22. 25 sur le tribut.	Rom. XIII, 7.
XX, 38 πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν.	Rom. VI, 11 ζῶντας τῷ θεῷ. Cf. XIV, 8.
XXI, 23 ἔσται γάρ... ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ.	I Thess. II, 16 ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος.
XXI, 24 ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν.	Rom. XI, 25 ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ.
XXI, 36 ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι.	Eph. VI, 18 προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ... καὶ ἀγρυπνοῦντες.
XXII, 19-20 l'eucharistie.	I Cor. XI, 23-25.
XXII, 53 ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους.	Col. I, 13 ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους.
XXIV, 34 apparition à Simon.	I Cor. XV, 5.

De ce tableau il ne résulte pas la preuve formelle que Luc ait mis à

contribution les épîtres de Paul. Cependant il semble que, sans l'action de Paul, Lc. ne s'exprimerait pas comme il le fait à tout le moins dans VIII, 12; X, 8; X, 16; XI, 41; XII, 35; XVIII, 9; XX, 16; XX, 38; XXI, 24; XXII, 53, et nous admettrions très bien que même des paroles du Sauveur auraient pu être comme nuancées d'après les expressions pauliniennes. Mais est-on bien certain que Paul ne se soit jamais inspiré de l'enseignement de Jésus, tel qu'il a été enregistré par Luc? Il est impossible de mesurer exactement ces actions réciproques. Tout ce qu'on peut dire c'est que le troisième évangile est plus dans la couleur de Paul que le second. C'est en cela que les anciens avaient raison de dire que Marc avait été l'interprète de Pierre, et que Luc avait écrit l'évangile de Paul. Mais rien ne prouve qu'il a écrit la vie de Jésus telle que Paul la prêchait; il nous dit au contraire qu'il s'est informé auprès des témoins oculaires et des disciples de la première heure. C'est d'eux qu'il tient les faits, comme il avait acquis auprès de Paul un plus généreux universalisme.

De ce paulinisme et de nombreux traits épars dans cette introduction qu'il serait oiseux de répéter ici, il ressort très clairement que Luc a écrit son évangile pour les gentils. C'était aussi l'opinion des anciens, Origène (1) et Jérôme (2) en tête. Assurément cet évangile offrait un immense intérêt aux judéo-chrétiens, et Luc ne les a pas exclus du cercle de ses lecteurs. Mais on ne saurait prouver qu'il ait ajouté certains passages spécialement à cause d'eux. Il pensait comme Paul qu'une certaine connaissance des Écritures était indispensable aux chrétiens venus de la gentilité, et les deux premiers chapitres étaient les plus importants pour leur montrer que Jésus réalisait les espérances prophétiques d'Israël. Comme Paul qui était juif, et encore que lui ne le fût pas, il a dû se proposer le salut des Juifs, même en prêchant aux gentils. Mais il a vu Paul employer avec les gentils une prédication d'un genre particulier. C'est celle que contient son évangile. On ne peut donc pas dire qu'il ait été destiné aussi aux judéo-chrétiens (3). C'est bien, comme nous l'avons déjà dit, la présentation de l'Évangile au monde gréco-romain.

(1) Dans Eus. H. E. VI, 25, 6.

(2) *Graecis scripsit,* Ep. XX *ad Damasum.*

(3) C'est l'opinion de Knabenbauer : Certum esse videtur Lucam librum suum etiam iudaeo-christianis destinasse, brevi illis omnibus quibus Paulus annunciavit evangelium. Paul a prêché aux Juifs et aux gentils, mais successivement, et non pas avec la même méthode.

CHAPITRE VI

CRITIQUE TEXTUELLE. — LA VULGATE.

Pour alléger le commentaire nous n'y avons examiné les questions de critique textuelle que lorsqu'elles avaient une importance très notable pour le sens, et nous avons supprimé toute allusion à la Vulgate. Il faut dire ici quelques mots sur ces deux points.

I. — CRITIQUE TEXTUELLE.

Une question préliminaire se pose, spéciale à l'évangile de Luc.

M. Fr. Blass, philologue distingué, a publié successivement les Actes des Apôtres, puis le troisième évangile, sous la forme dite romaine (1), fort différente de celle que revêtent les éditions critiques. Il suppose que Luc a écrit l'évangile d'abord à Antioche, puis à Rome, et les Actes d'abord à Rome puis à Antioche. La première édition de chaque ouvrage était plus étendue et moins châtiée. Blass aurait donc donné la plus élégante et la plus courte pour l'évangile et la moins soignée, la plus redondante pour les Actes. Et cependant son autorité principale dans les deux cas est le *Codex Bezae* (D)! Pour atténuer ce paradoxe, il a eu recours à une autre supposition. L'archétype de l'évangile de Luc étant perdu, nous en possédons deux éditions revues, de sorte que la seconde est parfois la plus étendue. Cette précaution n'était pas de trop pour expliquer comment l'édition romaine de l'évangile éditée par Blass, et qui devrait être *adstrictior magisque perpolita* (2), contient des additions notables.

Cet étrange système a d'abord séduit quelques personnes par son caractère ultra-conservateur, mais l'opinion générale ratifie maintenant les fins de non-recevoir que la *Revue biblique* lui a aussitôt opposées (3).

Le *Codex* D des Actes se surpasse lui-même en leçons extraordinaires,

(1) *Evangelium secundum Lucam* sive Lucae ad Theophilum liber prior, secundum formam quae videtur romanam, edidit Fridericus Blass, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubner MDCCCXCVII.

(2) *Op. laud.*, p. 1.

(3) *RB.* 1899, p. 168 ss.

et ces leçons sont encore dans Lc. plus fréquentes qu'ailleurs, mais enfin, dans Mc., dans Mt. et dans Lc., D a toujours et partout la même physionomie. Il faudrait donc supposer aussi une double édition de Mc. et de Mt.

Si encore on pouvait établir une édition avec ce seul ms. ! Mais Blass n'y a pas songé. Il a cru fortifier l'autorité de D en montrant ses points de contact avec plusieurs mss. de l'ancienne latine et avec les deux mss. Sinaïtique et Cureton de l'ancienne syriaque. Ce serait merveille si l'accord était constant, mais ce n'est pas le cas, et Blass est obligé de choisir. Alors il lui arrive de préférer un seul ms. à tous ceux qui servent de base aux éditions critiques, et à son D soutenu par des latins, dans le but d'obtenir une édition élégante. Voici par exemple comment il écrit I, 64 : παραχρῆμα δὲ ἐλύθη ἡ γλῶσσα αὐτοῦ, καὶ εὐλόγει τὸν θεόν, d'après le seul *syrsin.*, tandis que D lisait : καὶ παραχρῆμα ἐλύθη ἡ γλῶσσα αὐτοῦ καὶ ἐθαύμασαν πάντες ἀνεῴχθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν (avec d a b g[1]). Ce sont deux corrections du texte authentique, parce qu'on jugeait l'étonnement exprimé trop tôt; Blass a choisi la plus concise, mais contre ses autorités ordinaires.

Le plus souvent cependant c'est D seul qui sert de guide, comme dans cette hardie transformation XXIII, 42 καὶ στραφεὶς πρὸς τὸν κύριον εἶπεν αὐτῷ· Μνήσθητί μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλευσεώς σου 43 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τῷ ἐπιπλήσσοντι (d *qui objurgabat eum*)· θάρσει, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ, où ἔλευσις est manifestement la traduction de *adventus*, qui lui-même traduit ordinairement παρουσία et qui est si fréquent dans le N. T. latin, tandis qu'ἔλευσις ne se retrouve que dans Act. VII, 52, en parlant du premier avènement.

La recension de Blass ne peut donc être considérée que comme un caprice de philologue se jouant à travers les variantes du texte grec, et composant avec les moins bonnes un texte intéressant, mais arbitraire (1).

Car il faut insister, spécialement à propos de Lc., sur les étrangetés du *Codex* D. Nous avons dit, à propos de Mc., comment Wellhausen avait cru pouvoir rehausser beaucoup son autorité comme ayant conservé un texte plus rapproché de l'araméen primitif. Il faudrait, à propos de Lc., signaler les cas incomparablement plus nombreux où D poursuit l'élégance grecque. Il suffira de noter ses principales aberrations.

A la généalogie de Lc., III, 23 ss., D substitue une généalogie empruntée à Mt. I, 6-16, et complétée d'après l'hébreu, mais où les noms sont rangés dans l'ordre de Lc., allant de Iacob (au lieu de Héli) à Adam.

(1) Encore n'aurait-il pas dû introduire dans l'édition plus châtiée le mot κοράσιον (VIII, 51) que Lc. a évité comme n'étant pas de bon grec. Dans D c'est la traduction de *puella*. Il est vrai que Blass met ici κορασίου pour ne pas dire παιδός, parce qu'il a écrit παῖς au v. 49 sans aucune autorité. C'est le comble de l'arbitraire.

Après Lc. v, 14, insertion de Mc. I, 45. — Lc. VIII, 18 ἐν οἷς καὶ μέχρι ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ὃς καὶ κ. τ. λ.

Après Lc. XI, 1, insertion de Mt. VI, 7, assez remanié cependant pour que Blass y ait vu l'édition romaine de Lc. Cependant il n'a pas osé y mettre les compléments du *Pater* d'après Mt.

Dans Lc. x, 10, D écrit que dans *le royaume de Dieu* le sort de Sodome sera plus tolérable etc. ! Un ms. qui se permet de telles licences ne suffit pas à autoriser une insertion comme celle qu'il offre après VI, 4 (1).

Le crédit de D ébranlé dans ses singularités, on ne peut non plus faire grand fond sur son alliée, la version syriaque représentée par les manuscrits Lewis et Cureton (2). Et quant au texte latin antérieur à saint Jérôme, peut-on le mettre au-dessus de la révision que ce Maître en a faite en s'aidant d'anciens manuscrits grecs?

Nous demeurons donc convaincus — plus que jamais — que les éditions critiques modernes de Tischendorf, de Westcott-Hort, de von Soden, sont les meilleures que nous puissions avoir avec les ressources dont disposent actuellement les critiques.

Encore est-il qu'elles sont distinguées par des nuances fort appréciables. C'était notre devoir de les collationner. Il est aisé de constater que le plus souvent Tischendorf et Hort sont d'accord contre Soden, et nous croyons pouvoir estimer que Soden a été mal inspiré en revenant trop souvent à l'ancien texte reçu.

Comme pour la réédition du Commentaire de saint Marc, nous prenons ici pour base le texte de Westcott-Hort, sans distinguer entre les leçons du texte et les leçons alternatives de la marge. C'était une supériorité de cette édition que cet aveu d'incertitude. Nous adoptons la même méthode, quoique pas toujours dans les mêmes cas, en indiquant en note les leçons qui nous paraissent également probables, ou encore solidement probables. Pour qu'il n'y ait pas d'incertitude relativement au texte de Hort, nous indiquons aussi les cas où son texte nous paraît décidément moins bon. Il nous a paru que l'allégation des autorités, manuscrits ou versions, ne remplacerait pas les ouvrages spéciaux. Disons seulement que nous penchons le plus souvent pour le groupe dont B est le chef, et que nous n'abandonnons B que lorsqu'il est isolé. Nous le suivons un peu moins fidèlement que Hort, mais plus que von Soden.

II. — LA VULGATE.

Nous essayons ici l'application au troisième évangile de ce que nous

(1) Voir à cet endroit du Commentaire.
(2) Cf. *RB.* 1920, juillet : *L'Ancienne version syriaque des Évangiles.*

avons déjà fait pour l'Épître aux Romains et pour l'Épître aux Galates (1).

Le texte grec auquel nous nous référons est celui du Commentaire. Dans une première série de notes nous comparons la Vulgate Clémentine à l'édition de Wordsworth et White. La lettre A indique les corrections déjà opérées dans cette édition d'après les mss., lorsque la correction rapproche le latin du grec. B indique les corrections qui s'éloignent du grec. C indique les cas où la correction est indifférente par rapport au texte grec.

La seconde série de notes a trait au sens. La lettre X indique les corrections qui rapprocheraient le latin du grec. La lettre Y indique des changements qui paraissent souhaitables, sans être exigés pour l'exactitude du sens. La lettre Z note les changements qu'on n'ose proposer à cause de l'incertitude du texte grec.

Pour les abréviations, l. signifie *loco;* a. est *ante;* p. est *post.* om. est *omittit;* del. est *dele,* pour le cas où un mot paraît superflu par rapport au grec; res. est *restitue,* pour le cas où il faut ajouter un mot pour se rapprocher du grec.

Dans les cas d'alternative, de X à Y le mot qui est en premier lieu est celui qui nous paraît préférable. De même dans A, tandis que dans B nous préférons le second.

Dans C et Z le choix n'est pas marqué. Dans tous les cas le second terme est celui de la Vulgate.

La série Y pourrait être augmentée, mais peut-être la jugera-t-on trop nourrie, car il n'y a pas grand inconvénient à écrire *et* au lieu de *autem, vero,* ou réciproquement; aussi n'avons-nous pas toujours signalé ces cas.

Le point important est donc la série X; il faut une certaine attention pour se rendre compte des raisons du changement proposé. Elles résultent tantôt du texte grec et tantôt du commentaire. Les séries A et X se complètent l'une par l'autre, c'est-à-dire qu'on ne signale pas dans X une modification souhaitée déjà réalisée dans A. Au contraire on émet le vœu que les corrections B ne soient pas admises dans une édition officielle de l'Église, fussent-elles reconnues par les RR. Pères Bénédictins comme plus conformes à l'original de saint Jérôme. En effet, si l'on ne se décide pas à réviser la Vulgate comme traduction, par attachement à la stabilité, pourquoi changerait-on notre Vulgate pour l'éloigner encore du texte authentique grec, dont saint Jérôme entendait se rapprocher?

En tout cela d'ailleurs nous ne songeons nullement à prévenir les décisions de l'Église, mais seulement à donner l'intelligence du texte latin dans la mesure où cela nous est possible.

(1) *RB.* 1916, p. 225 ss.; 1917, p. 424 ss.

I. A) 3 *a principio omnibus* l. *omn. a pr.* — 5 *illi* l. *illius.* — 10 *erat populi* l. *pop. er.* — 25 *mihi fecit* l. *fecit mihi.* — 35 om. *ex te.* — 45 *credidit* l. *credidisti;* — *ei* l. *tibi.* — 50 *in progenies et progenies* l. *a prog. in prog.* — 54 *memorari* l. *recordatus;* — om. *suae.* — 52 *eius* l. *sui.* — 66 *quid* l. *quis.* — 68 *plebi* l. *plebis.*

B) 36 *est sextus* l. *sextus est.* — 80 *deserto* l. *desertis.*

C) 15 *sicera* l. *siceram.* — 17 *incredibiles* l. *incredulos.* — 29 *vidisset* l. *audisset.* — 36 *senecta* l. *senectute.* — 67 *impletus* l. *repletus.*

X) 1 del. *quidem.* — 4 *certitudinem* l. *veritatem.* — 14 *super* l. *in.* — 17 *inobedientes* l. *incredulos;* — *paratam* l. *perfectam.* — 21 *dum* l. *quod.* — 28 del. *benedicta tu in mulieribus.* — 29 *illa vero* l. *quae cum audisset.* — 31 res. *et* a. *ecce.* — 33 *super* l. *in;* — *saecula* l. *aeternum.* — 35 *super te* l. *in te;* — *ideo* l. *ideoque.* — 45 *quod* l. *quia.* — 51 *eorum* (*a d r*) l. *sui.* — 58 *congaudebant ei* l. *congratulabantur ei.* — 62 *quid* l. *quem.* — 77 *in remissione* l. *in remissionem.* — 78 *visitabit* l. *visitavit.*

Y 6 *irreprehensibiles* l. *sine querela.* — 42 *in mulieribus* l. *inter mulieres.* — 52 *a seditus* l. *de sede.* — 55 *saeculum* l. *saecula.*

Z) 42 *clamore magno* l. *voce magna.*

II. A) 2 om. *a.* — 14 add. *in* a. *hominibus.* — 21 om. *puer.* — 38 *hierusalem* l. *israel.*

B) 2 *quirino* l. *Cyrino.* — 4 om. *in* 2°. — 46 om. *eos.*

C) 5 *praegnate* l. *praegnante.* — 8 *supra* l. *super.* — 42 *in hierosolyma* l. *Ierosolymam.* — 50 *illos* l. *eos.*

X) 5 del. *uxore.* — 9 del. *ecce.* — 15 *notum fecit* (*f l q r*) l. *ostendit.* — 12 del. *et* 2° (*f*). — 17 *retulerunt* (*e*) ou *divulgaverunt* l. *cognoverunt.* — 18 del. *et* 2°. — 21 res. *et* a. *vocatum.* — 21 del. *cum.* — 22 *Hierosolyma* l. *Hierusalem;* — *eorum* l. *eius.* — 25 *super eum* l. *in eo.* — 38 *deo* l. *domino.* — 42 del. *Ierosolymam.* — 48 res. *illum* p. *videntes.* — 51 om. *haec.*

Y) 20 *dictum fuerat* l. *dictum est.* — 26 *Fueratque ipsi revelatum* l. *Et responsum acceperat.* — 41 *festo* l. *sollemni.* — 52 *statura* l. *aetate.*

III. A) 2 *dei* l. *domini.* — 8 *potest* l. *potens est.* — 9 *exciditur* l. *excidetur;* — *mittitur* l. *mittetur.* — 13 om. *quod.* — 16 *venit* l. *veniet.*

B) 9 om. *bonum.* — 22 *complacuit* l. *complacui.*

C) 18 *populum* l. *populo.* — 20 *supra* l. *super.*

X) 2 *principe* l. *principibus.* — 8 res. *intra vos* (*f*) p. *dicere.* — 9 *vero et* l. *enim.* — 13 *exigite* l. *faciatis.* — 15 *sperante* l. *existimante.* — 17 *ut purget* l. *et purgabit;* — — *congreget* l. *congregabit.* — 21 *cum baptizatus esset* (*b d* etc.) l. *cum baptizaretur.* — 33 *admin, qui fuit arni* l. *aram.*

Y) 1 *et tetrarcha* l. *tetrarcha autem.*

Z) 5 *in directum* (*f*) l. *in directa.*

Pour les noms de la généalogie, nous ne proposons pas d'orthographe.

IV. A 1 *in spiritu* l. *a sp.* — 4 *pane solo* l. *s. p.*; — *vivet* l. *vivit.* — 5 om. *in montem excelsum.* — 10 *mandabit* l. *mandavit.* — 17 *prophetae isaiae* l. *is. pr.* — 18 om. *sanare contritos corde.* — 25 *est* l. *esset.* — 35 *incr. illi* l. *incr. illum.* — 38 om. *Iesus.*

B) 34 *qui* l. *quis.* — 40 *sol autem* l. *a. s.*

C) 6 *ei* l. *illi.* — 9 *supra* l. *super.* — 22 *filius est* l. *est filius.* — 29 *supra* l. *super.* — 35 *ab illo* l. *ab eo.*

X) 1 *in deserto* l. *in desertum.* — 2 *tentatus* l. *et tentabatur.* — 5 del. *diabolus.* — 6 res. *diabolus* p. *illi* ou *ei.* — 6 *est* l. *sunt;* — *illam* l. *illa.* — 7 *erit tua omnis* l. *erunt tua omnia.* — 15 *glorificatus* l. *et magnificabatur.* — 19 del. *et diem retributionis.* — 31 *et* l. *ibique.* — 33 *spiritum daemonii immundi* l. *daemonium immundum;* — del. *dicens.* — 36 *super omnes* l. *in omnibus.* — 41 res. *et* a. *daemonia.* — 44 *Iudaeae* l. *Galilaeae.*

Y) 5 *ducens* l. *duxit;* — del. *et* a. *ostendit.*

Z) 12 *et respondens dixit illi Iesus* l. *et respondens Iesus ait illi.*

V. A) 7 om. *pene.* — 16 *in deserto* l. *in desertum.* — 24 *potestatem habet* l. *h. p.*; — *dimittere* l. *dimittendi.* — 25 *surgens* l. *consurgens;* — om. *lectum.* — 36 *vest. nov.* l. *nov. vest.*

B) 17 *erat domini* l. *dom. erat.*

C) 11 *illum* l. *eum.* — 13 id. — 19 *eum* l. *illum.* — 32 *in paen.* l. *ad paen.*

X) *et* l. *ut* a. *audirent.* — 2 res. *ex illis* p. *descenderant.* — 5 del. *illi.* — 6 *rumpebantur... retia* l. *rumpebatur... rete.* — 16 *in desertis* l. *in desertum.* — 17 *docebat* l. *sedebat docens;* — *ut curaret* (c e) *ipse* l. *ad sanandum eos.* — 23 res. *tua* p. *peccata.* — 25 *glorificans* l. *magnificans.* — 26 *glorificabant* l. *magnificabant.* — 28 *sequebatur* l. *secutus est.* — 33 del. *quare.* — 34 *Jesus* l. *ipse.* — 36 *rumpens* a. *immittit.* — 39 del. *statim;* — *bonum* l. *melius.*

Z) 12 *videns autem Iesum procidens* l. *et videns Iesum et procidens.*

VI. A) 7 *inv. accusare illum* l. *inv. unde accusarent eum.* — 9 *sabbato* l. *sabbatis.* — 19 *quaerebant* l. *quaerebat.* — 23 om. *est.* — 26 *bene vobis dixerint omnes* l. *benedixerint vobis.* — 28 om. *et.* — 35 add. *et* a. *benefacite.* — 38 om. *et* 2°. — 39 *cadent* l. *cadunt.* — 40 om. *si sit.* — 45 om. *thesauro* 2°. — 48 *fundamentum* l. *fundamenta.* — 49 *audivit... fecit* l. *audit... facit.*

B) 7 om. *in.* — 16. om. *et* 1°. — 26 om. *enim;* — *prophetis* l. *pseudoprophetis.* — 42 *et* l. *aut.*

C) 3 *eo* l. *illo.*

X) 2 *dixerunt* l. *dicebant illis.* — 4 del. *erant.* — 6 del. *et* p. *autem.* — 7 res. *illum* p. *autem.* — 14 res. *et* a. *Phil.* — 15 res. *et* a. *Matth.*; — *et*

a. *Iac.* — 17 res. *copiosa* p. *turba.* — 17 del. *et* a. *Tyri.* — 25 res. *nunc.* — 29 del. *et* 1° — 30 del. *autem;* — res. *ab eo* a. *qui.* — 31 del. *et* 2°. — 36 del. *ergo;* — del. *et.* — 37 res. *et* a. *nolite;* — res. *et* a. *nolite* 2°. — 38 del. *et* 3° et 4°. — 42 *quae est in* l. *de.* — 42 res. *quae est* p. *ipsa.* — 48 *eo quod bene aedificata esset* l. *fundata enim erat super petram.*

Y) 8 *ait autem* l. *et ait.* — 35 del. *inde.*

Z) 1 del. *secundo primo.* — 3 del *erant.* — 4 *sumens manducavit* l. *sumpsit et mand.* — 5 *dominus sabbati est filius hominis* l. *quia dominus est fil. hom. etiam sabbati.* — 45 om. *sui.*

VII. A) 6 *dignus sum* l. *sum dignus* (Mt. VIII, 8). — 12 *et ecce* l. *ecce;* — *matri* l. *matris.* — 19 *dominum* l. *Iesum.* — 21 *curavit multos* l. *multos curavit.* — 22 *vidistis et audistis* l. *audistis et vidistis.* — 24 *dic. de Io.* l. *de Io. dic.* — 31 om. *ait autem Dominus.* — 41 om. *et.* — 42 *diliget* l. *diligit.*

B) 24 *quid existis in desertum videre harundinem vento moveri?* — 39 om. *est* 1°. — 47 *remittentur* l. *remittuntur.*

C) 17 om. *in* 2°. — 22 *nunciate* l. *renunciate.* — 36 *accubuit* l. *discubuit.*

X) 1 *cum* (ἐπειδή) (om. *autem gat.*) l. *cum autem* (ἔπει δέ). — 4 del. *ei.* — 6 del. *ad eum;* — res. *ei;* — *sanetur* (ἰαθήτω) l. *sanabitur* (ἰαθήσεται Mt. VIII, 8). — 9 res. *eum* p. *miratus est* : Vg. om. avec Mt. VIII, 10; — *sequenti se turbae* l. *se... bus... t... is.;* — del. *amen.* — 10 del. *qui languerat.* — 11 *abiit* l. *ibat.* — 21 del. *autem.* — 22 del. *quia;* — res. *et* a. *surdi.* — 28 del. *enim;* — del. *Baptista.* — 30 *abiecerunt* l. *spreverunt.* — 38 res. *flens* p. *eius* 10; — *tersit* l. *tergebat.* — 45 *intravi* l. *intravit.* — 47 *peccata eius* l. *ei peccata.*

Y) 3 *cum audisset autem* l. *et cum aud.;* — *suum* l. *eius.* — 6 *at* l. *et;* — *abesset* l. *esset.* — 10 *reversi in domum qui missi fuerant.* — 13 *et cum vidisset eam* l. *quam cum vid.;* — *et dixit* l. *dixit.* — 15 del. *qui erat.* — 24 *turbas de Ioanne.* — 40 *magister, dic, ait.* — 41 *alter* l. *alius.*

VIII. A) 1 *civitatem et castellum.* — 2 *daemonia septem.* — 3 *Chuza; eis* l. *ei.* — 4 *conveniret.* — 12 om. *hi.* — 14 *euntes s.* (sans virgule). — 17 *enim est.* — 18 *auditis.* — 23 *Navigantibus autem* l. *et navigantibus.* — 25 *dicentes ad invicem; imperat et.* — 26 *enavigaverunt.* — 30 *intraverunt.* — 37 *timore magno.* — 42 *filia unica.* — 49 *a principe.* — 51 *Johannem et Jacobum.* — 52 om. *puella.*

B) 14 *spinis.* — 26 *autem* l. *et.* — 49 om *quidam.*

C) 19 add. *ad* a. *eum.* — 30 *intraverunt,* plus littéral, mais *intraverant* rend bien le sens. — 39 om. *in.* — 48 *te salvam* l. *salvam te.*

X) 10 *mysteria* l. *mysterium.* — 22 *solverunt* l. *ascenderunt.* — 24 res. *praeceptor* 2°; — *experrectus* l. *surgens;* — *destiterunt* (*a*) l. *cessavit;* — 25 *aquae* (*a d e*) l. *mari;* — 27 res. *de civitate* (*b c d e f*); — *daemonia* l.

daemonium; — et a multo tempore non induerat vestimentum, l. *iam.... induebatur.* — 36 *is qui a daemonio vexabatur* (cf. *a b l*) l. *a legione.* — 38 del. *Iesus.* — 46 del. *et dicis : Quis me tetigit?; —* 49 *magistrum* l. *illum.*

Y) 10 *at ille dixit* l. *Quibus ipse dixit.* — 16 *cum lucernam accenderit.* — 23 *illis autem navigantibus.* — 27 *at* l. *et* 1° — 28 *exclamans* ou *cum exclamasset* a. *procidit.* — 29 *arripuerat* l. *arripiebat; — perrumpens catenas* l. *ruptis vinculis.* — 30 del. *dicens.* — 32 *pascens* l. *pascentium; — rogaverunt* l. *rogabant.* — 33 *autem* l. *ergo.* — 34 *agros* (*a d*) l. *villas.* — *Iesu* 35 (*a c f*) l. *eius.* — 36 om. *et* 1° (*a b c etc.*) — 38 *rogaverat autem* l. *et rogabat.* — 40 *Porro cum rediret* l. *Factum est autem cum rediisset.* — 42 del. *contigit; — turbae suffocabant cum* (*d*) l. *a turbis comprimebatur.* — 43 *quae* (*a b*) l. *quaedam.* — 45 del. *et qui cum illo erant.* — 46 *dixit autem* l. *et dixit.* — 49 del. *ei.* — 50 *illi* l. *patri puellae.* — 51 *cum autem* l. *et cum; patrem puellae et matrem.* — 54 *apprehensa manu* l. *tenens manum.* — 56 *ipse autem praecepit eis* l. *quibus praecepit.*

IX. A) 9 *autem est* l. *est autem; — audio ego talia* l. *e. t.a.* — 10 *Bethsaïda* l. *Bethsaidae.* — 28 *Iohannem et Iacobum* l. *Iac. et Io.* — 29 om. *et* 3°. — 32 om. *erant* 1°. — 37 *illi* l. *illis* 2°. — 45 *interrogare eum* l. *e. i.* — 47 *adprehendens puerum statuit* l. *apprehendit puerum et statuit.* — 48 *omnes vos* l. *v. o.* — 51 om. *in.* — 53 om. *in.* — 58 *et ait* l. *dixit.* — 59 om. *et.* — 60 om. *et.* — 61 *primum permitte mihi* l. *p. m. primum; — qui* l. *quae.*

B) 19 om. *vero.* — 27 *vere* est joint à ce qui suit. — 29 *factum* l. *facta.* — 64 *in* l. *ad.*

C) 19 *propheta unus* l. *unus p.* — 61 *aspiciens* l. *respiciens.*

X) 1 del. *Apostolis.* — 2 del. *infirmos.* — 4 *illinc* l. *inde ne.* — 5 del. *etiam; — adversus* l. *supra.* — 7 del. *ab eo.* — 10 *in civitatem quae vocatur Bethsaïda* l. *in locum desertum, qui est Bethsaïdae.* — 11 *curatione* l. *cura.* — 14 *enim* (*latt.*) l. *autem* 1°; — res. *fere* p. *convivia.* — 16 *dabat* (*a d e*) l. *distribuit.* — 18 *privatim* l. *solum* qui exagère la contradiction apparente; — del. *et* a. *discipuli.* — 20 del. *Simon.* — 24 *qui vero* l. *nam qui.* — 25 *aut* l. *et.* — 30 *qui erant* l. *erant autem.* — 31 *qui visi* l. *visi;* — del. *et* a. *dicebant.* — 35 *electus* l. *dilectus.* — 39 del. *et elidit;* — res. *ab eo* p. *discedit.* — 43 *omnibus autem* l. *omnibusque,* important, parce que la Vg. lie de la sorte les deux parties du v. Dans Vg. Clém. le v. 43 *Et increpavit...* le v. 44 *Stupebant.* — 44 *in auribus* l. *in cordibus; debet tradi* ou *opportet ut tradatur* l. *futurum est ut tradatur* qui prend μέλλει comme une simple indication du futur. — 47 *cogitationem* l. *cogitationes.* — 48 *magnus* (*a c d e*) l. *maior.* — 49 *prohibebamus* (*a b l*) l. *prohibuimus.* — 55 *conversus autem* l. *et conversus;* — del. *dicens* (WW *et dixit*) *: Nescitis cuius spiritus estis. Filius hominis non venit animas perdere sed salvare.* — 57 *Et* l. *Factum est autem.* — 60 *divulga* l. *annuncia.*

Y) 9 *ait autem* l. *et ait.* — 13 *hunc populum* l. *hanc turbam.* — 32 *exper-*

recti autem l. *et evigilantes.* — 38 *respicere ad* l. *respice in.* — 60 *dixit autem* l. *dixitque.*

Z) 34 *obumbrabat* l. *obumbravit.*

X. A) 7 *enim est* l. *est enim.* — 13 *Corazain* l. *Corozain;* — *in vobis factae sunt* l. *f. s. in vob.* — 22 *qui* l. *quis* (*bis*).

B) 6 *illam* l. *illum.* — 10 om. *autem.* — 23 om. *meo.* — 24 om. *vos.*

C) 10 *receperint* l. *susceperint.* — 15 *in* l. *ad* 1°. — 16 *me misit* l. *misit me.* — 19 *supra* l. *super.* — 21 *quia* l. *quoniam.* — 41 *circa* l. *erga.*

X) 7 *in hac* l. *in eadem.* — 11 res. *ad pedes* p. *vestra.* — 15 *numquid usque ad caelum* (*a d r*) *exaltaberis* (*b*) l. *usque in caelum exaltata.* — 23 *seorsum* l. *suos.* — 25 del. *et* a. *dicens.* — 27 *in* (*ter*) l. *ex* 2° 3° 4°. — 38 del. *et* a. *ipsa.* — 40 *distrahebatur* (cf. *abalienabatur d*) l. *satagebat;* — *quae assistens ait* (Érasme) l. *quae stetit et ait.* — 42 *pauca autem necessaria sunt, aut unum* (Jér. lettre à Eustochium, M. xxii, 410) l. *porro unum est necessarium;* — res. *enim* p. *Maria.*

Y) 2 *dicebat ergo* l. *et dicebat.* — 18 *ait autem* l. *et ait.* — 27 res. *autem* p. *ille.* — 32 *praeterivit* (cf. v. 31) l. *pertransiit.* — del *cum.* — 33 del. *cum* 2°. — 35 *proferens* l. *protulit.* — del. *et* a. *dedit.* — 37 *ait autem* l. *et ait.* — 39 *mulier autem* l. *et mulier.* — 41 *respondens autem* l. *et respondens.*

Z) 21 *in Spiritu sancto* vel *Spiritu sancto.*

XI. A) 1 *loco quodam* l. *quod. loc.* — *et iohannes docuit,* l. *docuit et ioannes.* — 3 *cotidie* l. *hodie.* — 8 om. *et si ille perseveraverit pulsans.* — 9 *vobis dico* l. *dico vobis.* — 11 *aut si piscem* (plus clair) l. *aut piscem.* — 17 *desolatur* l. *desolabitur.* — 19 *eicere me* l. *me eicere.* — 22 *illo* l. *eo.* — 24 *perambulat* l. *ambulat.* — 25 om. *eam.* — 26 om. *secum.* — 28 *quippini* (qui approuve) l. *quinimmo* (où l'opposition est plus accentuée). — om. *illud.* — 29 om. *prophetae.* — 31 *salomone* l. *quam salomon.* — 32 *iona* l *quam iona.* — 45 *nobis contumeliam* l. *cont. nob.* — 46 *portari* l. *portare.* — 47 *quia* l. *qui.*

B) 20 *praevenit* l. *pervenit.* — 25 om. *et ornatam.* — 26 add. *et;* — *sunt* l. *fiunt.* — 30 *ionas fuit* l. *fuit ionas.* — 48 *quidem ipsi* l. *ipsi quidem.*

C) 23 *adversum* l. *contra.* — 44 *parent* l. *apparent.*

X) 8 *quotquot habet opus* l. *quotquot habet necessarios.* — 11 *quem* l. *quis;* — *petierit filius* l. *petit.* — 13 del. *vester.* — 14 *factum est autem daemonio exeunte* (*f*) l. *et cum eiecisset daemonium.* — 17 *cadit* l. *cadet.* — 21 *aulam suam* (*d*) l. *atrium suum.* — 22 *distribuit* l. *distribuet.* — 33 *crypta* l. *abscondito.* — 34 *cum* l. *si.* — 35 *considera ergo num* l. *vide ergo ne.* — 36 *quando* (?) l. *et sicut;* — *fulgore* l. *fulgoris;* — *illuminaverit* l. *illuminabit.* — 39 *videns admiratus est eo quod* (*f*) l. *coepit intra se reputans dicere quare.* — 41 *ex his quae habetis* (*f*) l. *quod superest.*

— 43 *primam cathedram* l. *primas cathedras.* — 48 *testes estis et* l. *testificamini quod;* — del. *eorum sepulcra.* — 50 *requiratur* l. *inquiratur;* — *et cum exisset inde* l. *cum autem haec ad illos diceret;* — *scribae et Pharisaei* l. *Pharis. et Legisperiti;* — *moleste ferre* (?) l. *graviter insistere;* — *de repente interrogare* l. *os eius opprimere.* — 54 del. *ut accusarent eum.*

Y) 1 *quidam* l. *unus.* — 2 *ait autem* l. *et ait.* — 11 *dabit* l. *porriget.* — 16 *alii autem* l. *et alii.* — 17 *sciens* l. *ut vidit.* — 31 *resurget* l. *surget.* — 37 *ingressus autem* l. *et ingressus.* — 44 *dicit* l. *ait.*

Z) 33 *lucem* l. *lumen.*

XII. A) 4 *quod* l. *quid.* — 7 om. *vos.* — 12 *quae* l. *quid;* — om. *vos* 2°. — 13 *quidam ei* l. *ei quidam.* — 22 om. *vestrae.* — 23 om. *plus* 2°. — 31 om. *primum;* — om. *et iustitiam eius.* — 35 om. *in manibus vestris.* — 40 *venit* l. *veniet.* — 42 *constituet* l. *constituit.* — 50 *baptisma* l. *baptismo.* — 56 *terrae et caeli* l. *c. et t.*

B) 9 *denegabitur* l. *negabitur.* — 49 om. *ut.* — 58 *ad principem in via,* — tandis qu'il faudrait mettre la virgule après *principem.*

C) 8 *in me* et *in illo* l. *me* et *illum.* — 17 *quod* l. *quia.* — 22 *vestiamini* l. *induamini.* — 27 *non* l. *neque.* — 28 *in agro est* l. *e. i. a.* — 33 *veterescunt* l. *veterascunt.* — 39 *quia* l. *quoniam;* — *perfodiri* l. *perfodi.* — 42 *super* l. *supra.* — 44 *quia* l. *quoniam.* — 45 *pueros* l. *servos.* — 52 *duo* l. *duos.* — 58 *apud* l. *ad* a. *iudicem.*

X) 1 res. *primum* p. *suos.* — 3 *audientur* l. *dicentur;* — *super tecta* l. *in tectis.* — 7 del. *ergo.* — 10 *dicet* l. *dicit.* — 29 *aetatem* l. *staturam.* — 28 *in agro foenum quod hodie est* l. *faenum q. h. e. i. a.* — 29 *in suspenso esse* l. *in sublime tolli.* — 32 *noli* l. *nolite.* — 39 del. *vigilaret utique et.* — 41 del. *ei.* — 43 res. *eius* p. *dominus.* — 48 *digna plagis,* et non *digna, plagis.* — 49 *quantopere volo ut iam* (ou bien *quid volo? si iam accensus est,* Érasme) l. *quid volo nisi ut.* — 50 del.? — 53 del. *suum,* del. *suam.* — 58 *enim* l. *autem.*

Y) 1 *Cum autem accrevisset ingens multitudo* l. *multis autem turbis circumstantibus;* — *cavete vobis ipsis* l. *attendite.* — 3 *propterea* l. *quoniam.* — 6 mettre le point d'interrogation après *dipondio.* — 15 *dixit autem* l. *dixitque.* — 18 *aedificabo* l. *faciam.* — 19 *gaude* l. *epulare.* — 22 *dixit autem* l. *dixitque.* — 37 *ingressus* l. *transiens.* — 39 *scitis* l. *scitote.*

Z) 27 *crescunt; non laborant, neque nent* — ou bien : *neque nent neque texunt.*

XIII. A) 6 om. *et* 1°. — 12 *vidisset* l. *videret.* — om. *eam.* — 15 *respondit* l. *respondens.* — add. *et* a. *dixit.* — 25 add. *et* a. *incipietis.* — 32 om. *die.* — 33 om. *die.* — 35 *relinquitur* l. *relinquetur;* — om. *deserta.*

B) 8 *dixit* l. *dicit.* — 24 *quaerunt* l. *quaerent.*

C) 2 *fuerunt* l. *fuerint*. — 4 *fuerunt* l. *fuerint*. — 5 *non poenitentiam egeritis* l. *p. n. e*. — 18 *esse existimabo* l. *aestimabo*. — 25 *cluserit* l. *clauserit*. — 32 *ite, dicite* l. *ite et dicite* (*euntes dicite d*). — 34 *quotiens* l. *quoties*. — 34 *pinnis* l. *pennis* (*pennas* Érasme).

X) 4 *aut* l. *sicut*. — 4 del. *et* a. *ipsi*; — *prae omnibus hominibus habitantibus* l. *praeter omnes homines habitantes*. — 7 del. *ergo*; — *evacuat* (*b ff l q*) l. *occupet*. — 8 *in futurum... sin autem* l. *sin autem, in futurum*. — 10 del. *eorum*. — 11 *nec poterat erigere caput in totum* l. *nec omnino poterat sursum respicere*. — 18 *adsimilabo* l. *simile aestimabo*. — 19 del. *magnam*; — *habitaverunt* (*d r*) l. *requieverunt*. — 20 *adsimilabo* l. *simile aestimabo*. — 25 *ex quo* (*d e*) l. *cum autem*; — *surrexerit* (*b q*) l. *intraverit*. — 34 *qui missi sunt* l. *qui mittuntur*. — 34 *noluistis* (*a d e* etc.) l. *noluisti*; — del. *quia*.

Y) 1 *venerant* l. *aderant*. — 21 *fermentetur* l. *fermentaretur*.

XIV. A) 1 om. *Iesus*. — 12 *et ipsi te* l. *te et ipsi*. — 13 om. *et*. — 27 *esse meus* l. *meus esse*; — *habet* l. *habeat*. — 34 *sal quoque* l. *sal*.

B) 26 *discipulus esse* l. *esse discipulus*.

C) 8 *ab eo* l. *ab illo*. — 28 *turrem* l. *turrim*.

X) res. *vel non* p. *curare*. — 5 del. *respondens*; — *filius* l. *asinus*. — 6 del. *illi*. — 7 del. *et*; — res. *ab aliquo* (*b f q*) p. *fueris*. — 10 res. *omnibus* p. *coram*. — 16 *faciebat* l. *fecit*. — 17 del. *omnia*; — *uno ore* l. *simul*; — res. *se* a. *excusare* (*a b* etc.). — 27 del. *et* 1° — *quisquis* l. *qui*. — 28 del. *qui necessarii sunt*. — 31 *vadens* (*e*) ou *proficiscens committere praelium* l. *iturus committere bellum*; — *cogitabit* ou *deliberabit* l. *cogitat*; — *contra* l. *ad*. — 32 *legatione missa* l. *legationem mittens*. — 34 res. *igitur* p. *bonum*. — 35 *foras projiciunt illud* l. *sed foras mittetur*.

Y) 4 *et ipse apprehendens* l. *ipse vero apprehensum*. — 10 *accede* l. *ascende*. — 11 *extollit* l. *exaltat*; — *extolletur* l. *extaltabitur*. — 25 *comitabantur* (a) l. *ibant*.

Z) 17 *venite* l. *ut venirent*.

XV. A) 17 om. *in domo*.

B) 19 *et iam* l. *iam*. — 22 del. *eius* 2°. — 26 *quae* l. *quid*.

C) 4 *eam* l. *illam*. — 7 *habente* l. *agente*. — 18 *illi* l. *ei*. — 20 *supra* l. *super*; — *illum* l. *eum*.

X) 6 *congaudete mihi* l. *congratulamini mihi*. — 9 *congaudete mihi* l. *congratulamini mihi*; — 9 *fin*. simple point, au lieu de ? — 10 *est* l. *erit*. — 13 *post non* l. *non post*. — 23 del. *et* a. *adducite*; — *manducantes iucundemur* (*e*) l. *manducemus et epulemur*; — *iucundari* l. *epulari*. — 25 *adpropinquasset* l. *adpropinquaret*; — *choros* l. *chorum*. — 28 *rogabat* l. *caepit rogare*. — 29 del. *suo*; — *mihi numquam dedisti* l. *numquam dedisti*

mihi; — *iucundarer* l. *epularer.* — 30 *tuam* l. *suam.* — 32 *iucundari* l. *epulari.* — 32 *perieratque* l. *perierat.*

Y) 3 *ait autem* l. *et ait.* Plusieurs cas semblables.

XVI. A) 9 *mamona* l. *mammona* etc. — 18 *ducit alteram* l. *a. d.* — 19 *et* l. *qui.* — 21 om. *et nemo illi dabat.* — 28 *locum hunc* l. *h. l.*

C) 23 *videbat* l. *vidit.*

X) 1 *quasi dissipans* ou *ut qui dissiparet* (Érasme), l. *quasi dissipasset.* — 2 *potes* (*e*) l. *poteris.* — 6 *sedens* (*a r*) l. *sede.* — 7 *cautionem tuam* (*a*) l. *litteras tuas.* — 8 *in generationem suam* l. *in generatione sua.* — 9 *defecerit* (*d l*) l. *defeceritis.* — 16 *ab eo tempore* (Érasme) ou *ex tunc* (*q*) l. *ex eo.* — 20 *mendicus autem quidam...* del. *qui* l. *Et erat quidam mendicus... qui.* — 21 res. *et* a. *cupiens;* — *his* (*b c* etc.) l. *micis.* — 22-23 *et sepultus est. Et in inferno elevans,* l. *et sepultus est in inferno. Elevans autem.* — 23 *videt* l. *vidit.* — 25 res. *tua* (*d*) p. *bona.* — 25 *hic,* ici = ὧδε et non *hic,* celui-ci = ὅδε. — 26 *ad nos* l. *huc.* — 29 *dixit autem Abraham* l. *et ait illi Abraham.* — 31 *persuadebuntur* (*e*) l. *credent.*

XVII. A) 3 om. *in te.* — 6 *haberetis* l. *habueritis;* — *diceretis* l. *dicetis;* — *oboediret* l. *obediet.* — 7 *dicet* l. *dicat.* — 8 *dicet* l. *dicat.* — 20 *respondit eis et* l. *respondens eis.* — 22 del. *et* 2°.

B) 1 *Et ad disc. suos ait* l. *et ait ad disc. suos.* — 37 om. *et* a. *aquilae.*

C) 11 *transiebat* l. *transibat.* — 22 om. *suos.* — 37 *eis* l. *illis.*

X) 2 *proiectus fuerit* l. *proiiciatur.* — 4 om. *in die* 2°; — *dimittes* l. *dimitte.* — 9 del. *ei* (Clém.) ou *sibi* (WW). — 10 del. *non puto.* — 11 *inter* l. *per mediam.* — 14 *et videns dixit illis* l. *quos ut vidit, dixit.* — 15 *sanatus* l. *mundatus.* — 17 res. *et ipse.* — 18 *non sunt reperti qui redierint ut darent* l. *non est inventus qui rediret et daret.* — 19 del. *quia.* — 24 *e regione quae sub caelo est in alteram quae sub caelo est* l. *de sub caelo in ea, quae sub caelo sunt.* — 27 del. *et* 1° et 2°. — 28 del. *et* 1°, 2°, 3°. — 30 *revelatur* l. *revelabitur.* — 31 *die* l. *hora;* — *super tectum* l. *in tecto.* — 36 om. *duo in agro unus assumetur, et alter relinquetur.*

Y) 17 *novem autem* l. *et novem.* — 6 *sycamino* l. *moro;* — *habetis* l. *habueritis* ou *haberetis.* — 37 *vultures* l. *aquilae.*

Z) 1 *attamen vae* l. *vae autem.*

XVIII. A) 24 *illum iesus* l. *iesus illum.* — 33 *die tertia* l. *tertia die.*

B) 16 *eos vetare* l. *vetare eos.*

C) 31 *hierosolyma* l. *Ierosolymam.*

X) 1 om. *et* a. *parabolam.* — 12 *in hebdomade* l. *in sabbato;* — *adquiro* (*d i q*) l. *possideo.* — 14 *magis quam ille* (*b c e*) l. *ab illo.* — 20 *non moechaberis : non occides* l. *n. o. n. m.* — 21 del. *mea.* — 22 *distribue* l. *da.* — 24 del. *tristem factum;* — *intrant* l. *intrabunt.* — 25 *intrare* l.

transire. — 28 *propria* l. *omnia.* — 29 *aut uxorem* l. *aut parentes,* et ensuite *aut parentes* l. *aut uxorem.* — 31 del. *Iesus; Hierusalem* l. *Ierosolymam.* — 32 res. *et contumeliis afficient;* — 41 del. *dicens.*

Y) 1 *ad hoc* (*e*) *quod* l. *quoniam;* — *deberent* (*a*) l. *oportet.* — 7 *etiam cum patiens fuerit* (Érasme) l. *et patientiam habebit.* — 13 *publicanus autem* l. *et publicanus.*

XIX. A) 2 *erat princeps* l. *pr. er.* — 17 *fidelis fuisti* l. *fuisti fid.* — 23 *et ego* l. *ut ego.* — 26 del. *et abundabit.*

B) 22 *aust. homo* l. *homo aust.* — 23 *illud* l. *illam.*

C) 4 *illum* l. *eum.* — 13 *illis* l. *eis.* — 14 *eum* l. *illum.* — 17 *supra* l. *super;* — id. v. 19. — 21 *austeris* l. *austerus;* id. v. 22. — 23 *exigissem* l. *exegissem.* — 28 *Hierosolyma* l. *Ierosolymam.*

X) 4 res. *ante* p. *praecurrens.* — 5 del. *vidit illum et.* — 15 res. *ad se illos* a. *servos;* — *dederat* l. *dedit;* — *quid* l. *quantum.* — 17 *minimo* l. *modico;* — *esto* l. *eris.* — 23 del. *utique.* — 26 del. *autem.* — 29 *olivarum* l. *oliveti;* — id. v. 37. — 31 del. *ei.* — 39 del. *stantem pullum.* — 42 del. *et quidem... tua... tibi.* — 45 del. *et ementes.* — 46 *et erit* l. *quia... est.* — 48 del. *illo;* — *ab illo audiens* l. *audiens illum.*

Y) 4 *illic* (*e*) l. *inde.* — 7 *ingressus esset apud hominem peccatorem diversaturus* (Érasme) l. *ad hom. pecc. divertisset.* — 9 del. *quia.* — 17 *mna tua, domine* l. *dom. mna tua.* — 31 traduire comme au v. 34 ou dans les deux cas *eo opus habet.* — 40 *et respondens ait* l. *quibus ipse ait.*

XX. A) 3 om. *Iesus.* — 19 *in illa hora* l. *illa h.* — 21 *in veritate viam Dei* l. *v. D. i. v.* — 24 om. *ei.* — 34 *saeculi huius* l. *h. s.* — 35 *nubunt... ducunt* l. *nubent... ducent.* — 39 om. *ei.*

B) 32 *novissima* l. *novissime.* — 41 *David esse* l. *esse David.*

C) 4 *baptismum* l. *baptismus;* — *inter* l. *intra;* — id. v. 14. — 18 *supra* l. *super* (bis). — 19 *istam* l. *hanc.* — 20 *et traderent* l. *ut traderent.* — 21 *illum* l. *eum.* — 22 *dare tributum Caesari* l. *trib. dar. Caes.* — 25 *Caesaris sunt* l. *s. C.;* — *dei sunt* l. *s. Dei.* — 28 *sine filiis* l. *sine liberis.*

X) 1 *adstiterunt* (*a e*) l. *convenerunt.* — 2 *locuti sunt* l. *aiunt.* — 3 del. *unum;* — *et dicite* l. *respondete.* — 5 *ratiocinati sunt ad invicem* l. *cogitabant inter se.* — 10 *cultores autem* l. *qui.* — 13 del. *cum... viderint* (*a c d* etc.). — 14 *collocuti sunt ad invicem* l. *cogitaverunt inter se.* — 16 del. *illi.* — 19 *quaesierunt* (*a e*) l. *quaerebant;* — *scribae et principes sacerdotum* l. *pr. sac. et scr.* — 22 *Caesari tributum dare.* — 23 del. *quid me tentatis?* — 30 del. *accepit illam et ipse mortuus est sine filio.* — 31 del. *omnes;* — del. *et* a. *non reliquerunt.* — 32 del. *omnium.* — 35 *nuptum dant* ou *traduntur ad nuptias* l. *ducunt uxores* que ne peut signifier

ni γαμίσκονται (v. 34) ni γαμίζονται (ici). — 36 *possunt* l. *poterunt*. — 37 *cum* l. *sicut*. — 39 *amplius enim* l. *et amplius*. — 47 *et simulant* l. *simulantes*.

Y) 33 *mulier ergo in resurrectione* l. *in res. ergo*.

Z) 24 *illi autem dixerunt* l. *respondentes dixerunt*.

26 *hoc* l. *eius*, si on lit τοῦ ῥήματος.

XXI. A) 5 *lapidibus bonis* l. *bon. lap.* — 9 *non* l. *nondum*. — 21 *in* l. *ad*.

C) 8 *illos* l. *eos*. — 22 *praegnatibus* l. *praegnantibus*.

X) 2 del. *et*; — res. *illuc* p. *mittentem*. — 5 *pulchris* l. *bonis*. — 7 res. *ergo* p. *quando*. — 9 res. *enim* p. *oportet*. — 11 *et per loca* l. *per loca et*; — *et de caelo* l. *de caelo et*. — 15 *aut* l. *et*. — 20 *exercitibus* l. *exercitu*. — 23 *necessitas* (*a d e r*) l. *pressura*. — 26 *exanimatis* l. *arescentibus*; — res. *eorum* a. *quae*; — del. *universo*. — 27 *et magna* l. *magna et*. — 30 *cum protrudunt iam gemmas* (Érasme) l. *cum producunt iam ex se fructum*; — res. *cernentes ex vobis ipsis* a. *scitis*; — res. *iam* p. *quoniam*. — 34 *instet* l. *superveniat*. — 36 *ut valeatis* l. *digni habeamini*.

Y) 25 *anxietas* l. *pressura*; — *in stupore* (*Tert.*) l. *prae confusione*; — *prae sonitu* l. *sonitus*. — 37 *olivarum* l. *oliveti*.

Z) 4 del. *dei*. — 8 del. *quia*. — 11 *fames et pestilentiae* l. *p. et f.* — 19 *possideatis* l. *possidebitis*.

XXII. A) 2 *eum* l. *Iesum*. — 12 *vobis ostend et* l. *ost. vob.* — 26 *iunior* l. *minor*. — 38 *gladii duo* l. *duo gl.* — 61 *dixit* l. *dixerat*.

B) *illi homini* l. *homini illi*. — 34 *et* l. *at*. — 37 om. *quod* p. *et*. — 55 *atrio* l. *atrii*.

C) 3 *scarioth* l. *iscariotes*. — 10 om. *quidam*. — 48 *ei* l. *illi*. — 50 *dextram* l. *dexteram*. — 52 pas d'interrogation après *fustibus*. — 55 *igni* l. *igne*. — 63 *eum* l. *illum*.

X) 2 *enim* l. *vero*. — 3 *qui erat e numero* l. *unum de*. — 9 res. *ei* p. *dixerunt*. — 12 del. *et* a. *ibi*. — 13 *dixerat* l. *dixit*. — 14 del. *duodecim*. — 18 res. *amodo* p. *quod*. — 20 del. *est* p. *hic*; — *funditur* (*mss. vg.*) l. *fundetur*. — 22 *traditur* l. *tradetur*. — 31 del. *ait autem Dominus*. — 36 mettre la virgule après *tollat*. — 39 *abiit* (*a c f r*) l. *ibat*. — 44 *decurrentes* l. *decurrentis*. — 49 del. *ei*. — 54 res. *et introduxerunt* p. *duxerunt*. — 55 *sedebat* l. *erat*. — 61 res. *ei* p. *dixerat*; — res. *hodie* p. *cantet*. — 62 del. *Petrus*. — 64 del. *et percutiebant faciem eius*. — 67 del. *mihi*. — 68 del. *et*; — del. *mihi neque dimittetis*. — 70 res. *ad illos* p. *ait*.

Y) 2 *populum* l. *plebem*. — 9 *dixit autem* l. *et dixit* etc. — 31 *impetravit* l. *expetivit*. — 66 *convenit presbyterium* (cf. vg. I Tim. IV, 14) *populi, principes* l. *convenerunt seniores plebis et principes*.

Z) 30 *sedebitis* l. *sedeatis*. — 57 del. *eum*.

XXIII. A) 2 *accus. illum* l. *ill. accus.* — 38 *inscripta* l. *scripta.* — 49 *erant eum* l. *eum erant.*

B) 10 *etiam* l. *autem.* — 37 om. *et* a. *dicentes.*

C) 8 *audiret* l. *audierat;* — *de illo* l. *de eo.* — 9 *illum* l. *eum.* — 18 *Barabban* l. *Barabbam.* — 20 *ad illos* l. *ad eos.* — 21 *illum* l. *eum.* — 35 *illum* l. *eum.* — 36 *off. illi* l. *off. ei.* — 38 *illum* l. *eum.* — 40 *illum* l. *eum.* — 44 *universa terra* l. *universam terram.* — 55 *cum ipso* l. *cum eo.*

X) 6 del. *Galilaeam.* — 9 *respondit* l. *respondebat.* — 10 *vehementer* (*a r*) l. *constanter.* — 11 *exercitibus suis* l. *exercitu suo.* — 12 res. *inter sese* p. *amici.* — 14 *de quibus* l. *in quibus.* — 15 *nam remisit illum ad nos* l. *nam remisi vos ad illum.* — 16 *castigatum* l. *emendatum.* — 17 del. — 18 del. *simul.* — 22 *inveni* (*mss. vg.*) l. *invenio.* — 22 *castigatum ergo illum dimittam* (cf. v. 16) l. *corripiam ergo illum et dimittam.* — 25 del. *illis;* — *seditionem et homicidium* l. *hom. et sed.* — 26 *abducerant* l. *ducerent.* — 29 *veniunt* l. *venient.* — 35 *deridebant autem et principes* l. *et deridebant eum principes cum eis.* — 37 del. *et* a. *acetum.* — 38 *rex Iudaeorum iste* l. *hic est rex Iudaeorum.* — 39 *nonne* l. *si,* et un point d'interrogation après *Christus.* — 40 *ne times quidem tu* l. *neque tu times.* — 42 *Iesu* l. *ad Iesum : Domine.* — 43 del. *Iesus.* — 44 *et erat iam* l. *erat autem;* — *super totam terram* l. *in univ. ter.* — 45 *sole deficiente* l. *et obscuratus est sol.* — 47 *glorificabat* l. *glorificavit.* — 51 *iudaeorum* l. *iudaeae;* — del. *et ipse.*

Y) 11 *cumque illusisset indutum veste splendida* l. *et illusit indutum veste alba et.* — 26 *e rure* l. *de villa.* — 46 *velum autem* l *et velum.* — 48 *et viderant* l. *et videbant.* — 50 *de concilio* l. *decurio.*

Z) 32 *nequam duo* l. *duo nequam.* — 36 *illuserunt* l. *illudebant.* — 38 del. *litteris graecis et latinis et hebraicis.* — 42 *in regno tuo* (*a b q*) l. *in regnum tuum.*

XXIV. A) 11 *credebant* l. *crediderunt.* — 18 *Cleopas* l. *Cleophas.* — 24 *viderunt* l. *invenerunt* 2°. — 28 om. *se.*

B) 12 om. *sola.* — 21 om. *est.* — 46 *die tertia* l. *tertia die.*

C) 16 *eorum* l. *illorum.* — 30 *cum illis* l. *cum eis.* — 33 *c. ipsis* l. *c. illis.* — 36 *dum haec autem* l. *d. a. h.;* — *Iesus stetit* l. *s. I.* — 39 *ipse ego* l. *ego ipse.* — 49 *virtutem* l. *virtute.*

X) 4 *haesitarent* (*f*) l. *mente consternatae essent;* — res. *et* a. *ecce.* — 10 del. *quae* a. dicebant. — 12 *videt* l. *vidit;* — del. *posita.* — 19 res. *ei* p. *dixerunt.* — 21 *sed et* l. *et nunc.* — 22 *diluculo* l. *ante lucem.* — 26 *oportebat* l. *oportuit.* — 27 res. *ab* a. *omnibus.* — 29 res. *ut maneret* (*a c e f*) a. *cum illis.* — 31 *ab eis* l. *ex oculis eorum.* — 32 res. *nobis* p. *loqueretur;* — *dum* l *et* 2°. — 36 del. *Iesus;* — del. *ego sum, nolite timere.* — 38 res. *quare* a. *cogitationes.* — 38 *corde vestro* (*lat. mss. et vg.*) l. *corda vestra.* — 41 *prae gaudio et mirantibus* l. *et m. p. g.;* — res. *eis* p.

dixit. — 42 del. *et favum mellis.* — 43 *et accipiens coram ipsis manducavit* (*f*) l. *et cum manducasset coram eis, sumens reliquias dedit eis.* — 46 del. *et sic oportebat.* — 47 *Hierusalem* l. *Hierosolyma.* — 48 del. *autem;* — del. *estis.* — 49 *de alto virtutem* l. *v. ex a.* — 50 *usque ad* l. *in.* — 52 *adorato eo* l. *adorantes.* — 53 del. *laudantes et.*

Y) 2 *invenerunt autem* l. *et invenerunt* etc.

Z) 17 *et steterunt tristes* (*e*) l. *et estis tristes.* — 27 *interpretatus est* l. *interpretabatur.* — 47 *in remissionem* l. *et remissionem.* — 49 *et ecce ego* l. *et ego.*

ÉVANGILE
SELON SAINT LUC

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

CHAPITRE PREMIER

ΚΑΤΑ ΛΟΥΚΑΝ

1 ΕΠΕΙΔΗΠΕΡ ΠΟΛΛΟΙ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν

1 Puisque plusieurs ont entrepris de composer un récit des faits

Le texte est à peu près celui de Hort et Westcott. Les divergences sont indiquées dans les notes (sauf pour l'orthographe et la ponctuation). Les notes sont pratiquement une collation de von Soden avec Hort; dans le cas où ils divergent, le texte de Tischendorf et celui de Vogels sont indiqués.

Titre. — Le titre de notre troisième évangile est κατὰ Λουκᾶν. Λουκᾶς passait pour être un abrégé du latin *Lucanus*. Tandis que la tradition latine africaine (*Cod. Palat.*) écrit *cata Lucan*, un certain nombre de mss. de l'ancienne latine d'Europe ont *secundum Lucanum* (*Vindob. Verc. Corbei.*). Zahn (*Einleitung*, II, 336) a indiqué un Lucanus dans Cyprien (ep. 77, 3; 78, 1; 79) et un Lucas dans Augustin (ep. 179, 1), mais il ne connaît personne qui ait porté ce nom avant l'évangéliste.

Mais M. Ramsay a découvert en 1911 et 1912 près d'Antioche de Pisidie des inscriptions de l'époque romaine où Λουκᾶς est le nom familier d'une personne nommée Λούκιος, forme grecque de Lucius (*Expositor*, 1912, déc. p. 504 ss.). La question reste ouverte de savoir si Lucius-Lucas était le prénom d'un citoyen romain, auquel cas Luc pourrait être un affranchi, ainsi nommé quand il reçut le titre de citoyen romain, ou si Loukios-Loukas était le nom grec unique d'un oriental ou d'un Grec.

I. 1-4. Le Prologue. — Lc. a suivi la coutume, très répandue dans le monde grec, de dédier son ouvrage à quelqu'un par une phrase liminaire. Depuis

πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, [2] καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς

Lagarde on cite le début de Dioscoride, περὶ ὕλης ἰητρικῆς, I, 1 : Πολλῶν οὐ μόνον ἀρχαίων ἀλλὰ καὶ νέων συνταξαμένων περὶ τῆς τῶν φαρμάκων σκευασίας τε καὶ δυνάμεως καὶ δοκιμασίας, φίλτατε Ἄρειε, πειράσομαι παραστῆσαί σοι μὴ κενὴν μηδὲ ἄλογον ὁρμὴν ἐσχηκέναι με πρὸς τήνδε τὴν πραγματείαν. Les Juifs ont adopté cette coutume (*Lettre d'Aristée* § 1 ; Jos. *contre Apion,* I, I, 1).

Pour un historien, la garantie était tout d'abord dans son impartialité, et c'est sur quoi Josèphe a beaucoup insisté (*Bell.* I, I, 1).

Polybe et Luc ont pensé sans doute que cela allait de soi, ou qu'il ne sert pas beaucoup de recommander sa propre honnêteté. Il fallait aussi ou bien avoir été témoin et acteur, comme Josèphe et Polybe (III, IV, 13), ou avoir consulté les témoins oculaires. Luc, ne parlant que du second point, semble reconnaître qu'il n'a pas été témoin des faits.

1) Ἐπειδήπερ, seul cas de la Bible grecque. περ ajoute quelque chose de plus résolu.

Ἐπειδή s'entendait d'abord du temps, « après que ». Mais dans la *Koiné* le sens causal tend à dominer (*Rad.* 164), un peu comme en français familier : « du moment que ». Le sens causal domine ici, mais il ne s'agit pas d'une cause finale dominante. Le but sera indiqué au v. 4. Luc aurait pu hésiter, n'étant que disciple des Apôtres; il s'est décidé puisqu'il n'était pas le premier dans ce cas. Pour la tournure, cf. Act. XV, 24 : ἐπειδὴ ἠκούσαμεν... ἔδοξεν ἡμῖν. Galien commençait volontiers ses traités de médecine par Ἐπειδή (περὶ τῶν ἰδίων ἑκάστῳ παθῶν, etc.). — πολλοί signifie ordinairement un grand nombre. Cependant Cicéron traduit par *plures* dans le Timée (*Thes. graec.*). Il paraît impossible qu'il y ait eu un très grand nombre de récits évangéliques complets. Il suffit à l'argumentation de Luc qu'il y en ait eu quelques-uns.

Ἐπιχειρέω (propre à Luc dans le N.-T., encore Act. IX, 29 et XIX, 13) a été pris par Origène et d'autres pour une tentative malheureuse; ils ont donc cru que Luc faisait allusion aux évangiles apocryphes. Mald. a fait observer qu'ils n'existaient pas encore, du moins ceux que nous connaissons. D'après les modernes, le résultat de la tentative, bon ou mauvais, n'est pas marqué par le verbe, mais dépend du contexte. Comme il s'agit de plusieurs tentatives, il y en eut peut-être d'heureuses, d'autres moins heureuses; Luc n'a pas à se prononcer. Le ton de modestie du prologue exclut évidemment un blâme à l'adresse des πολλοί. Ἐπιχειρέω n'indique pas un effort, et serait assez bien rendu en latin par *aggressi sunt*. Du latin *conati sunt* Ambr. conclut à tort à l'absence d'inspiration pour ces πολλοί : *sine conatu sunt enim donationes et gratia Dei... non conatus est Lucas*... Mais n'a-t-il pas, lui aussi, pris de la peine pour s'informer? D'ailleurs le médecin Thessalos, dans une dédicace à Néron, a écrit : πολλῶν ἐπιχειρησάντων... παραδοῦναι (*Rev. archéol.* T. X, 5e série (1919), p. 235), indice que ἐπιχειρεῖν et πολλοί sont de style.

— ἀνατάξασθαι, « se remémorer », d'après PLUT. *Moral.* 968 C, (*rememorare* Irénée latin III, 21, 2), auquel Nestle (*Expos. Times* XVII, 479) ajoute la lettre d'Aristée, § 144, ἀνατέτακται, au passif (suspect à Wendland qui conjecture κατατέτακται). Le mot διήγησις, joint au précédent, suggère le sens de mettre par écrit

accomplis parmi nous, 2 d'après ce que nous ont transmis ceux qui

une tradition. Peut-être cependant Lc. a-t-il pris simplement ce mot dans le sens de συντάσσεσθαι, « composer » (ATHAN. 39e Lettre pascale *P. G.* XXVI, 143); Hésychius = εὐτρεπίσασθαι. — πληροφορέω a trois significations, qui nous sont maintenant mieux connues par les papyrus. *a*) En parlant en général des personnes ou des choses, il est à peu près synonyme de πληρόω, peut-être avec une certaine emphase, dans le sens de remplir complètement, achever tout à fait; ainsi II Tim. IV, 5 τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον, comparé à Act. XII, 25 πληρώσαντες τὴν διακονίαν et II Tim. IV, 17 τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ comparé à Rom. XV, 19 πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον; I Clem. LIV, 1; PASTOR *Mand.* IX, 2 et *Sim.* II, 8. C'est pour cela que ce verbe traduit מלא dans Eccle. VIII, 11; cf. encore d'après Deissmann (*Lich vom Osten*, 54) la conjonction des astres accomplie, ἵνα... τὸ τῆς συνοχῆς σχῆμα πληροφορηθῇ de l'astrologue Vettius Valens (fin du IIe s. ap. J.-C.) et une inscription de Bithynie du VIIIe s. qui parle de l'achèvement d'une tour. Aussi les versions anciennes, *latvet. syrvet. vg. sah. boh.* ont traduit par « accomplies ».

b) Lorsqu'il s'agit de l'esprit, le verbe au passif signifie « être pleinement convaincu; » ainsi Rom. IV, 21; XIV, 5, I Clem. XLII, 3 πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως, Ignace ad Magn. VIII, 2; XI, 1; ad Smyrn. I, 1, ad Philad. (interpolée) I, 1, *Greek papyri* III, p. 282 l. 18 πεπληροφόρημαι γὰρ σαφῶς, « car je suis bien convaincu évidemment » (texte chrétien non daté). *c*) Lorsqu'il s'agit de la volonté, le sens est : je suis satisfait, je me montre complaisant; ainsi Berlin, no 665, II 2 (Ier siècle ap. J.-C.) ἐπληροφόρησα αὐτόν, « je lui ai donné satisfaction », Oxyrh. 509, 10 « j'ai reçu pleine satisfaction de mes débiteurs », tout récemment *Greek papyri* III, p. 163 l. 11 πεπληροφόρηται δέ, « il a reçu pleine satisfaction ». Dans Amherst, 66, II, 42 (l'an 124 ap. J.-C.), un magistrat constate que les témoins n'ont rien dit en faveur de celui qui les avait cités : ἵνα δὲ καὶ νῦν πληροφορήσω... « afin de pousser aujourd'hui encore la condescendance jusqu'au bout, qu'on fasse entrer ceux que tu cites »; dans le même sens, *Greek papyri* I, p. 113, 910 πληροφοροῦσα, ἀγαπῶσα, « qu'elle se montre complaisante, aimante » etc. (Berlin, 747, I, 22 est obscur). Ce dernier sens ne peut entrer en ligne pour Luc (pour Col. IV, 12) (?); mais il nous met sur la voie de la dérivation du sens; on disait πεπληροφόρημαι, « je suis satisfait », comme on dit « je suis comblé »; le sens primitif est donc bien « rempli ».

Il doit en être de même dans le second cas, on est convaincu par la plénitude des assurances données; cf. le résumé de Ctésias par Photius (P. G. CIII, 192) πολλοῖς οὖν ὅρκοις καὶ λόγοις πληροφορήσαντες Μεγάβυζον μόλις ὅμως πείθουσι « ayant comblé Mégabyze d'assurances par leurs serments et leurs paroles, ils finissent par le persuader ».

Les choses étant ainsi, et πληροφορέω ne pouvant signifier « être assuré, être convaincu » que lorsqu'il s'agit d'une personne, le sens de Luc doit être celui qui convient aux choses, « être remplies ou accomplies ». C'est le sens adopté par tous les modernes, et il n'y aurait pas eu lieu d'insister sans la tradition unanime des Pères, depuis Origène; cette tradition était si ferme qu'Ambroise y est revenu, tout en lisant en latin *quae in nobis completae sunt*, et la *pes.* a

αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, [3]ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι

réformé la *syr. vet.* en traduisant « dont nous sommes persuadés »; cf. Eus. *H. E.*, III, 24, 15 ὧν αὐτὸς πεπληροφόρητο λόγων.

Il reste à savoir quelle emphase indique le choix de πληροφορέω plutôt que de πληρόω. Ce n'est pas un accomplissement en tant que prédit par les prophéties, dont il n'est pas question. Le mot donne plutôt aux événements le cachet d'un tout complet, d'une manifestation historique qui a son temps déterminé, et sa portée désormais reconnue.

ἐν ἡμῖν pouvait bien signifier « parmi nous chrétiens » d'après la traduction donnée par les Pères à πληροφορέω, mais non dans le système des modernes (*Weiss, Holtz.*, même *Knab.*); en effet on ne peut traduire : « des événements qui se sont accomplis parmi nous, chrétiens », à moins de soutenir comme Zahn et presque Loisy que le prologue sert d'introduction aux deux livres (ou même trois d'après Zahn, *Einleitung*... II, 359 ss.) que Luc se proposait d'écrire. Il est bien évident en effet (*Hahn, Zahn, Loisy*) que les faits évangéliques jusqu'à l'Ascension du Sauveur, thème du troisième évangile, ne se sont pas passés parmi les chrétiens.

Il faut donc entendre ἐν ἡμῖν dans un sens large, comme dans Justin (*Dial.* LXXXI, 4) : καὶ ἔπειτα καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης. Le sentiment qu'on appartient à la même foi l'emporte sur la distinction exacte des temps. L'événement accompli a sans doute sa date historique, et il est accompli, mais les conséquences s'en font sentir parmi nous, disciples des témoins oculaires.

2) Tout le v. est pris par Mald. comme justifiant la pleine foi des chrétiens. D'après le sens reconnu au v. 1. il faut l'entendre des ressources qui s'offraient aux πολλοί (καθώς très employé par Lc. Jo. et Paul). Ceux qui ont écrit faisaient partie du même groupe que Luc (ἡμῖν); ils étaient parmi ceux qui ont entendu les premiers témoins, et c'est d'après cela qu'ils ont composé leurs histoires (même Knab.). Rien n'indique qu'il s'agisse d'une seconde génération; tout au contraire, la seule différence qu'il y a entre les deux groupes, c'est que les uns ont été témoins oculaires dès le début et se sont faits les serviteurs de la doctrine. L'art. οἱ dominant tout ce qui suit, il ne faut pas entendre qu'ayant été témoins d'abord ils se sont fait ensuite serviteurs de la parole. Les anciens ont entendu par λόγος le Verbe incarné; ce n'est pas le sens, car λόγος signifie la doctrine (Act. VIII, 4; X, 44; XI, 19; XIV, 25; XVI, 6; XVII, 11), mais ce peut très bien être la doctrine prêchée par Jésus (Mc. I, 15; II, 2; VIII, 32), dont les apôtres étaient les auxiliaires, comme Jean Marc pour Paul et Barnabé (Act. XIII, 5).

D'après Luc, aussitôt que Simon est appelé, Jésus lui dit : désormais (ἀπὸ τοῦ νῦν) tu prendras des hommes (V, 10). Donc ἀπ' ἀρχῆς marque non pas l'incarnation, mais le début des faits publics, de la prédication de la parole. Ce sont ces faits que les premiers témoins ont pu raconter aux autres. Ces témoins sont donc les apôtres, et à leur tête Simon, puis Jacques et Jean.

On a conclu de ce texte que Luc ne soupçonne pas qu'un évangile ait été écrit par un apôtre, dans l'espèce qu'il ne savait rien d'un évangile de Matthieu. Mais il en résulte seulement qu'un apôtre ne peut être rangé parmi les πολλοί. Qu'un apôtre ait eu le droit d'écrire l'évangile, cela allait de soi, et Luc,

ont été dès le début témoins oculaires et serviteurs de la parole, [3] il

simple disciple, ne pouvait s'en autoriser pour prendre la plume. Ce qui lui donne un certain droit, c'est que déjà d'autres ont écrit, qui se trouvaient dans le même cas que lui, simples auditeurs de la tradition.

Sur αὐτόπτης qui se trouve dans Josèphe (Ant. XVIII, IX, 5; XIX, I, 15; Bell. III, IX, 5) cf. Vettius Valens p. 260 : ἐγὼ δὲ οὐ λόγῳ καλῷ χρησάμενος, πολλὰ δὲ καμὼν καὶ παθὼν αὐτόπτης γενομένος τῶν πραγμάτων δοκιμάσας συνέγραψα (*MM.*).

Dans Lc. αὐτόπτης se rapporte aussi à πραγμάτων qui précède. On était témoin oculaire des faits avant de devenir ministre de la parole dont ils confirmaient la vérité.

— παρέδοσαν indique une transmission qui, de sa nature était orale (cf. I Cor. II, 2.23; XV, 3; II Pet. II, 21; Jud. 3). Évidemment cette catéchèse a pu être écrite à un moment donné, et les écrivains ont pu faire usage de ces rédactions. Mais, d'une façon générale, les πολλοί ont écrit d'après la tradition orale; c'est le fait normal que Luc veut mettre en lumière. Il se range donc nettement parmi les disciples (ἡμῖν) qui n'ont pas connu le Seigneur, mais non moins nettement parmi ceux qui ont été instruits par les apôtres. La tradition en elle-même peut être médiate ou immédiate, mais quand un historien donne comme autorité des témoins oculaires, c'est qu'ils sont son autorité immédiate, autrement il tromperait son public.

3) ἔδοξε κἀμοί (seulement encore Act. XV, 22.25.28, et 34 s'il est authentique) apodose. Luc s'est très habilement placé (ἡμῖν) parmi ceux qui avaient reçu la catéchèse aussi bien que les πολλοί. Il a donc les mêmes titres qu'eux. Et il a pris de la peine.

Il semble que κἀμοί doit se joindre très étroitement à παρηκολουθηκότι, c'est-à-dire non pas seulement : « j'ai trouvé bon, moi aussi, après m'être informé », mais encore : « il m'a paru bon, à moi, un homme qui avait » etc. Luc établit ainsi ses titres.

— παρηκολουθηκότι. Ce verbe a naturellement un sens propre, suivre les événements comme témoin : Dém. (*de Cor.* LIII) παρηκολουθηκότα τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀρχῆς. Mais ce sens est exclu par ce que Lc. a dit au v. 2. Il faut donc recourir à un sens métaphorique : suivre par la pensée, et ici faire une enquête; cf. *Pap. Par.* 46 l. 19 (153 av. J.-C.) νομίζω... παρακολουθήσαντά σε τῆι ἀληθείαι (*MM. Expos.* VII, 57, p. 287). Le parfait indique une enquête prolongée.

— ἄνωθεν en soi peut signifier *denuo*, sens que MM. (*l. l.*) suggèrent même ici. Luc aurait, après d'autres, repris l'enquête. Mais il semble que ἄνωθεν au sens de *denuo* exige un certain intervalle, comme dans *Sylloge* 732 l. 11 et si Luc a parlé d'autres écrivains, il n'a pas parlé d'enquêtes avant la sienne.

ἄνωθεν signifie donc « dès le début », ce qu'on peut entendre de deux façons : *a*) D'après l'opinion commune (*Schanz, Kn., Holtz. Loisy, Hahn, Plum.*), on entend ἄνωθεν du début de l'incarnation. Les apôtres étaient témoins depuis les débuts de la prédication; l'enquête de Luc est remontée plus loin; son ἄνωθεν répond naturellement au ἐξ ἀρχῆς de Démosthène, cité plus haut; cf. Philon, *vit. Mos.* II § 48 p. 141 éd. M. ἠρχαιολόγησεν ἄνωθεν.

C'est certainement une des qualités de son évangile de remonter aux origines,

ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι κράτιστε Θεόφιλε, [4] ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.

plus haut même que celles de Jésus, puisqu'il commence par l'annonciation du précurseur. Ce sens est probable, mais il semble que dans cette phrase Luc ne recommande pas les qualités de son évangile — chacun pouvait constater qu'il remontait aux origines — mais le soin qu'il s'est donné pour n'insérer que des faits certains. De plus ἄνωθεν n'ajouterait rien à πᾶσιν, si bien qu'Ambroise n'a commenté que ce dernier mot; il y aurait tautologie.

b) Nous pensons donc avec Origène qu'ἄνωθεν signifie « depuis longtemps »; *non rumore cognoverit, sed ab initio ipse fuerit consecutus* (P. G. XIII, 1804). Cette opinion a été reprise par Dibelius (ZnTW. 1911, p. 338) qui la donne comme nouvelle et par Klostermann. On peut citer *Pap. Tebt.* I, 59 l. 6 ss, 10 (99 av. J.-C.) ἣν ἔχετε πρὸς ἡμᾶς ἄνωθεν πατρικὴν φιλίαν. De cette façon loin d'être une tautologie ou un renseignement superflu, ἄνωθεν nous apprend que Luc a entrepris son enquête depuis longtemps, qu'il l'a poursuivie toujours, ce qui est une garantie, car il a pu contrôler certains renseignements par d'autres. Cela paraît être le sens de la Vulgate, autrement il eût fallu traduire : *assecuto omnia diligenter, a principio ex ordine tibi scribere*. La place de ἄνωθεν aussitôt après παρηκολουθηκότι est en effet un indice pour ce sens. — πᾶσιν ne s'entend pas des personnes des témoins, mais des choses. — ἀκριβῶς s'entend encore de l'enquête, non de l'écriture. Ps. — Demosth. c. Olympe p. 1178 : τοῖς εἰδόσιν ἀκριβῶς ἕκαστα ταῦτα... καὶ παρηκολουθηκόσιν ἐξ ἀρχῆς. Une exactitude ponctuelle était exigée pour ce travail.

Luc pouvait légitimement se proposer de faire mieux que ses prédécesseurs. Sans cela aurait-il mis la main à l'œuvre? Mais il ne les blâme pas pour cela. C'est parce qu'il avait eu le goût de ces recherches et qu'il avait été à même de les pratiquer qu'il s'est cru autorisé à écrire. Des recherches semblables, avec un souci d'exactitude, ne pouvaient faire abstraction de ce qui était déjà écrit. Luc qui a posé si nettement la tradition orale comme source première des écritures évangéliques n'en parle plus quand il s'agit de sa méthode. Évidemment elle est toujours à la base, mais sous une forme ou sous une autre.

— καθεξῆς s'applique directement à la composition de Luc, et c'est en cela sans doute qu'il voyait un de ses avantages sur les ouvrages précédents. Le mot est propre à Luc dans le N. T. (VIII, 1; Act. III, 24; XI, 4; XVIII, 23). D'après son usage même, comme d'après l'étymologie, il n'indique pas nécessairement un ordre chronologique. C'est surtout l'enchaînement de cause à effet, une histoire qui se tient, dont les débuts font pressentir le terme, où tout est cohérent, où chaque chose, chaque personne est à sa place. D'ailleurs la place naturelle des événements est l'ordre chronologique. C'est afin de pouvoir les présenter dans leur ordre que Luc en a remonté le cours. Mais à supposer qu'il se soit cru obligé de ne jamais s'écarter d'un ordre certain, il a pu, en cas de doute, trancher la question de la suite des faits d'après la logique des choses, et peut-être même a-t-il pensé que la meilleure manière d'écrire avec suite c'était de mettre en vedette dès le début certains faits qui dominaient et pour ainsi dire commandaient les autres.

m'a paru bon, à moi aussi qui, dès l'origine, m'étais appliqué à tout connaître exactement, de t'en écrire avec ordre, noble Théophile,
4 afin que tu saches bien la solidité de l'enseignement que tu as reçu.

— κράτιστος, « excellent » en latin *egregius*, *clarissimus*, dans le sens cérémonieux de Votre Excellence; titre propre à Luc dans le N. T., qui le donne aux procurateurs de Judée (Act. XXIII, 26; XXIV, 3; XXVI, 25). On l'employait volontiers dans les dédicaces par politesse (*Diognète* I, 1; *Galien* X, 78 éd. Kühn). Zahn en a conclu que Théophile n'était pas chrétien, car les premiers chrétiens n'usaient pas entre eux de ces appellations solennelles; si donc Luc dit ensuite (Act. I, 1) « Théophile » tout court, c'est qu'il est devenu chrétien dans l'intervalle. On peut dire seulement que si Théophile (ami de Dieu) avait été un personnage imaginaire comme la Philothée de saint François de Sales, Luc ne l'eût pas traité avec cette cérémonie. Il n'est pas étonnant que Théophile soit demeuré inconnu. Cependant c'est sans doute à lui que font allusion les *Recognitiones* de Clément (X, 71), quand elles nomment Théophile, grand personnage d'Antioche, qui aurait transformé en église la grande basilique de sa maison. Plus tard on en fit un évêque d'Antioche (ZAHN, *Einl.* II, 336).

4) ἐπιγιγνώσκω (cf. Mc. II, 8), avec ἵνα indique le but de Luc. Il veut que Théophile, et avec lui les autres chrétiens, apprécient mieux la certitude de la doctrine manifestée par les faits évangéliques. Dans une phrase si grecque, les λόγοι ne sont pas des faits, mais l'enseignement donné et reçu. κατηχήθης peut assurément s'entendre d'une première connaissance incomplète du christianisme, comme celle d'Apollo (Act. XVIII, 25) ou même d'une simple information (Act. XXI, 21.24). On ne peut donc trancher d'après ce mot la question de savoir si Théophile était tout à fait chrétien; pourtant l'aor. semble indiquer que l'instruction était terminée (autrement Gal, VI, 6). Personne ne peut dire si Théophile était baptisé. La tournure elliptique doit se résoudre par τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων οὓς κατηχήθης, d'après Gal. VI, 6, plutôt que τῶν λόγων περὶ ὧν κατηχήθης, car περὶ après ce verbe se dit plutôt des personnes (Act. XXI, 21.24). Le sens est le même; la seconde manière semble celle de la Vg. *verborum de quibus eruditus es* (*Holtz.*).

ἀσφάλεια avec λόγου XÉN. *Mem.* IV, 6, 15, pour la certitude d'un raisonnement.

Luc n'était certainement pas un témoin oculaire des faits évangéliques, mais il croyait être à même, par ses recherches antérieures, de fournir des renseignements complets et absolument dignes de foi. Ce n'est pas une nouvelle manière d'écrire l'histoire, après Thucydide et Polybe, mais cela contraste heureusement avec le sans-gêne de Quinte Curce : *ut-cunque sunt tradita incorrupta perferemus* (VII, 8, 11); *equidem plura transcribo quam credo* (IX, 1, 34), cité par *Moffat.*).

PREMIÈRE PARTIE : LES RÉCITS DE L'ENFANCE, I, 5 — II.

C'est surtout sur ces récits que s'exerce la critique négative. Nous savons tous que l'imagination s'est donné libre carrière pour orner les débuts dans la vie des hommes qui ont étonné l'humanité. Mais il est sûr aussi qu'il y a une har-

[5] ΕΓΕΝΕΤΟ ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρῴδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἱερεύς τις ὀνόματι Ζαχαρίας ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά, καὶ γυνὴ αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων

monie entre les dispositions et parfois les humbles événements de leur enfance et leurs destinées ultérieures. Le tout est de contrôler les témoignages et les vraisemblances. Nous ne songeons pas un instant à contester que le récit de Luc est empreint de surnaturel à toutes les lignes. Mais aussi est-ce l'entrée dans le monde de Jésus-Christ, sanctificateur de tant d'âmes. Ce qui est tout à fait extraordinaire et de nature à gagner la confiance, c'est que ce Sauveur lui-même ne paraît dans toute cette histoire que comme un enfant, dont la précocité n'apparaît que vers sa douzième année. Cette simplicité, cette sobriété donnent une leçon à ceux qui prêtent aux enfants de génie tant de traits mirifiques. Et certes Jésus eût pu prophétiser et faire des miracles dès le berceau, mais quelle doctrine profonde de l'Incarnation contient le soin qu'a pris l'évangéliste de nous montrer en lui un enfant semblable à tous les autres! Le surnaturel est dans les profondeurs, ou plutôt dans les hauteurs divines, dans le ciel qui s'ouvre, qui s'unit à l'humanité, non point dans des prodiges factices comme dans les apocryphes.

Aussi ces deux chapitres ont-ils toujours été pour la piété chrétienne l'aliment le plus doux. La dévotion à la sainte Enfance est aussi féconde en fruits d'humilité et d'amour que celle même de la Vie publique du Sauveur, et ne le cède qu'à la contemplation de Jésus crucifié, précisément parce que l'enfant Jésus ne fait rien d'extraordinaire si ce n'est cette chose inouïe d'être l'un de nous.

Quant au détail des épisodes, certains critiques en ont cherché l'origine un peu partout. C'est encore le bouddhisme qui offre les analogies les moins éloignées, quoique la comparaison soit toujours très choquante. On peut voir l'article très bien informé de M. de la Vallée-Poussin sur *Le bouddhisme et les Évangiles canoniques* dans la *Revue biblique* (1906, p. 353 ss.). Nous n'y reviendrons pas dans le Commentaire.

5-25. Annonce de la naissance du Précurseur. Sa conception.

5) ἐγένετο avec une personne n'existe probablement pas en grec où l'on dirait ἦν (cf. B dans I Regn. I, 1), mais se retrouve Jo. I, 6. Dans Mc. I, 4, ce n'est pas tout à fait le même sens : Jean fut dans le désert. Ici « il y avait », dans le style de nos histoires. Il est douteux que Luc ait voulu marquer par ἐγένετο quelque chose comme l'entrée en scène. Comme tournure cela répond à l'hébreu ויהי (I Sam. I, 1) et plus encore à l'araméen הוא.

ἐν ταῖς ἡμεραῖς s'applique au règne plutôt qu'à la personne; cf. Sachau, *Aramäische Papyrus und Ostraka,* « du temps (מן יומי) des rois d'Égypte » (2, 13; 3, 12); cela se dit ordinairement d'un temps un peu éloigné (Dan. II, 44; V, 11).

Ἡρῴδου. Sur le règne d'Hérode, cf. Schürer, I, 360 ss. Le nom est grec (ce qui fait contraste avec les noms de Zacharie et d'Élisabeth), primitivement Ἡρωίδης de ἥρως, connu depuis le ve s. av. J.-C. (Antiphon, περὶ τοῦ Ἡρῴδω φόνου); on l'a trouvé entre autres à Ascalon (*Insc.* de Puteoli, CIL, X, n° 1746), pays d'origine d'Hérode d'après saint Justin (*Dial.* LII); Josèphe le dit Iduméen (*Bell.* I, VI, 2) et Jules Africain a concilié ces deux origines. Nommé roi par le sénat en l'an 40 av. J.-C., il s'empara de Jérusalem à l'été de 37 et régna jus-

[5]Il était au temps d'Hérode, roi de Judée, un prêtre du nom de Zacharie, de la classe d'Abia, et il avait une femme [issue] des filles d'Aaron, et son nom était Élisabeth.

qu'à 4 ap. J.-C., étant mort l'an 750 de Rome avant Pâques. Une indication aussi vague pour un règne si long indiquerait que Luc suit ici une source peu soucieuse de précision, et qui concorde d'ailleurs avec Mt. II, 1.

τῆς Ἰουδαίας. Roi de Judée ne fut jamais le titre officiel d'Hérode qui, sur ses monnaies, se nomme seulement Βασιλεως Ηρωδου. Le sénat l'avait nommé roi, le laissant se tailler un royaume selon sa fortune et les convenances romaines : *Regnum ab Antonio Herodi datum victor Augustus auxit* (TAC. *Hist.* V, 9, 3). La Judée fut d'abord le nom de la région bornée au nord par la Samarie, au sud par les tribus indépendantes du désert, à l'est par le Jourdain, à l'ouest par la mer. Déjà les Juifs-araméens d'Éléphantine se nomment l'armée juive, et le nom de Ἰουδαία pour le pays date des premiers temps hellénistiques (SCHÜRER, II, 1). La Judée proprement dite fut confiée à des procurateurs après la déposition d'Archélaüs, et tout le pays soumis à leur juridiction porta le nom de *Judaea* (TAC. *Hist.* II, 78 : *Caesaream... Judaeae caput*). Le nom ne changea pas quand les états d'Hérode Agrippa formèrent le lot du procurateur; Tacite et Suétone lui donnent même le titre de province de Judée : *Claudius... Judaeam provinciam equitibus Romanis aut libertis permisit* (TAC. *Hist.* V, 9; cf. SUET. *Claud.* 28). Josèphe s'est montré plus soucieux de conserver les anciennes dénominations. Luc se place donc ici au point de vue des Romains ou plutôt du langage reçu auquel ils se sont conformés. D'ailleurs son usage est très flottant. On trouve encore la Judée dans le sens large, comprenant la Galilée dans IV, 44; VI, 17; VII, 17; XXIII, 5; Act. II, 9; X, 37; XI, 29. D'autres cas sont douteux; mais dans V, 17 la Judée est opposée à la Galilée, comme dans Act. XII, 19 à Césarée; exactement comme dans Pline : *Supra Idumaeam et Samariam Iudaea longe lateque funditur. pars eius Syriae iuncta Galilaea vocatur, Arabiae vero et Aegypto proxima Peraea... reliqua Iudaea dividitur in toparchias decem* (*H. N.* V, 14).

— ὀνόματι est parfaitement grec dans cette acception. Luc connaît d'autres tournures (I, 5; II, 25), mais il affectionne celle-là et met toujours ὀνόματι avant le nom propre (V, 27; X, 38; XVI, 20; XIX, 2; XXIII, 50; XXIV, 18). Zacharie signifie « Iahô s'est souvenu ».

— ἐξ ἐφημερίας Ἀβιά. Ἐφημερία signifie ici une classe de prêtres, c'est ce que Josèphe nommait πατρία ou ἐφημερίς (*Ant.* VII, XIV, 7 et *Vita* 1). Le mot de Luc est emprunté aux LXX. Par sa forme, il est le substantif de ἐφημερίος, « quotidien », mais avec une modification pour le sens, car on ne voit pas que les classes des prêtres n'aient fonctionné qu'un jour. Elles se succédaient de jours en jours, εἰς λόγον ἡμερῶν εἰς ἡμέρας. Peut-être cependant disait-on : la tribu du jour, pour dire celle qui était de service ce jour-là. On pourrait citer dans ce sens DITT. *Orient.* 595, 20 ἐφημερ(οῦ)ντος, pour celui qui exerçait ce jour-là une magistrature. Mais il paraît plus sûr de rattacher ce mot pour le sens à ἐφημερεύω, « monter la garde de jour » (DITT. *Syll.* 529, 14 et 32) d'où le fonctionnaire de service, ἐφημερευτής dans Philon (M. II, 481 *de vita contempl.* οὕτως γὰρ ὀνομάζειν ἔθος τοὺς ἐν ταῖς τοιαύταις ὑπηρεσίαις). Les LXX ont en effet traduit par

Ἀαρών, καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλισάβετ. 6 ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι
ἐναντίον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ
κυρίου ἄμεμπτοι. 7 καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον, καθότι ἦν ἡ Ἐλισάβετ
στεῖρα, καὶ ἀμφότεροι προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν.

ἐφημερία d'abord משמרת, « la garde », puis מחלקת « la section », comme nous disons « monter la garde » et « relever la garde », c'est-à-dire le poste (cf. II Chr. 31, 16 où les deux mots étant réunis « dans leurs gardes selon leurs sections », le grec a ἐφημερίαις διατάξεως αὐτῶν). Ces sections étaient au nombre de 24 du temps de Josèphe, et faisaient fonction chacune sa semaine; la tradition attribuait cet ordre au roi David : διεμέρισε δ'αὐτοὺς καὶ κατὰ πατριὰς καὶ χωρίσας ἐκ τῆς φυλῆς τοὺς ἱερεῖς εὗρε τούτων εἴκοσι τέσσαρας πατριάς... διέταξέ τε μίαν πατριὰν διακονεῖσθαι τῷ θεῷ ἐπὶ ἡμέρας (étymologie!) ὀκτὼ ἀπὸ σαββάτου ἐπὶ σάββατον... καὶ διέμεινεν οὗτος ὁ μερισμὸς ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας (*Ant.* VII, XIV, 7; cf. *Vita* 1).

Abia figure le huitième, comme descendant d'Éléazar, dans la liste des Chroniques au temps du roi David (I Chr. XXIV, 10). On le retrouve au retour de l'exil (Neh. XII, 4). Ce n'est point ici le lieu d'exposer les vicissitudes des classes sacerdotales au retour de l'exil, on pourra comparer SCHÜRER, II 286 ss. et VAN HOONACKER, *Le sacerdoce lévitique,* 213 ss. Il suffit de constater que la narration de Luc se place dans le cadre normal des classes sacerdotales en ce temps. La *Michna* et la *Tosephta* connaissent aussi les vingt-quatre classes et donnent des détails sur leur fonctionnement. La garde montante relevait l'autre le jour du sabbat, avant le sacrifice du soir *Tosephta Sukka* IV, 24-25; *Michna Sukka*, V, 7-8; cf. II Chr. XXIII, 4 et 8); elle faisait alors l'inventaire de tout ce qui lui était confié (*contra Apion.* II, 8 : *alii succedentes ad sacrificia veniunt et congregati in templum* mediante die *a praecedentibus claves templi et ad numerum omnia vasa percipiunt*). On a calculé avec soin, mais sans résultat, ce qu'on pouvait conclure de la succession des classes pour l'époque où fonctionnait Zacharie, étant donné que la première classe de Ioarib était en fonction en juillet 70 au moment de la ruine du Temple, au moins d'après le Talmud (*bab. Taanith,* 29a). Mais on avoue aujourd'hui que tous ces calculs manquent de bases.

— καὶ γυνή sous-entendu ἦν. Les prêtres devaient épouser des vierges ou des veuves (non des femmes répudiées), d'origine israélite (Jos. *contra Apion.* I, 7); il ne leur était point commandé de les choisir dans les tribus sacerdotales, mais ce choix paraissait le plus digne d'eux.

ελισαβεθ est la forme grecque du nom de la femme d'Aaron אלישבע (Ex. VI, 23); l'étymologie précise n'est pas très claire : « mon Dieu est serment » ou primitivement « Dieu a juré », c'est-à-dire de nous protéger. — Les disciples arriérés de Strauss qui prétendent que la légende a brodé d'après la Bible sont heureux de trouver dans l'Exode une Marie, sœur d'Aaron (XV, 20) à côté d'Élisabeth sa femme!

6) δίκαιοι ne peut être interprété indépendamment de l'idée complémentaire, ἐναντίον τοῦ θεοῦ; c'est précisément ce que la Genèse (VII, 1) disait de Noé. Dieu

**6 Ils étaient tous deux justes devant Dieu, marchant dans tous les
commandements et observances du Seigneur, irréprochables. 7 Et
ils n'avaient pas d'enfants, car Élisabeth était stérile, et ils étaient
tous deux avancés en âge.**

examinait leur conduite et leur donnait raison. Il n'est pas question ici de justice paulinienne; ce sont deux bons Israélites qui observent de leur mieux les commandements de Dieu. Que la perfection consiste à suivre les commandements de Dieu, c'est aussi la doctrine d'Épictète (*Diss.* III, 5, 8), mais il n'aurait pas écrit une phrase aussi hébraïque : « marcher dans » (הלך ב), pour « obéir à ». On marchait en présence de Dieu, puis dans la voie de Dieu (I Reg. I, 3) et enfin dans sa loi (Jer. XLIV, 10), dans ses commandements (Ez. *passim*), pour dire selon sa loi. Le grec ἐν vient d'une traduction trop littérale des LXX.

— πάσαις indique une fidélité qui s'étend à tout, avec le sentiment qu'il y a beaucoup à faire, et c'est peut-être simplement pour marquer le grand nombre des ordonnances que Luc emploie deux expressions. La première (ἐντολή) met en relief l'idée de commandement et d'obligation; la seconde (δικαίωμα) celle de coutume établie. Les deux expressions figurent ensemble, Gen. XXVI, 5; Dt. IV, 40; IV Regn. XVII, 3.

— ἄμεμπτοι, est employé comme attribut (*Syrvet.* est seul à ajouter « dans toute leur habitation » avec le Diatessaron, *Moes.* 7). Dans les LXX ce mot traduit plusieurs mots hébreux, sans bien exprimer la nuance.

Dans le N. T. il se dit par rapport à Dieu (I Thess. III, 13; Heb. VIII, 7) et aussi à ce qu'il semble par rapport aux hommes (Phil. II, 15). S. Paul se flatte d'avoir été κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος, c'est-à-dire que les hommes n'avaient rien à lui reprocher. Ce doit être le sens ici. La phrase entière signifie donc que les deux époux avaient des intentions pures, ce dont Dieu seul était juge, et que leur conduite était si conforme à ce que la loi exigeait d'un bon israélite, qu'on n'eût pu y trouver matière à des reproches C'étaient de saintes gens. Leur éloge dispense Luc de dire que s'ils n'avaient pas d'enfants, ce n'était pas un châtiment du Seigneur (*Éphrem*).

7) καθότι, propre à Luc dans le N. T. (XIX, 9; Act. II, 24.45; IV, 35; XVII, 31), signifie ordinairement « selon que » (Act. II, 45; IV, 35) mais aussi dans la *koiné* « parce que »; cf. Tob. I, 12; XIII, 4 et dans Luc XIX, 9; Act. II, 24 ou dans les LXX cf. IV Regn. XVII, 26. — Mettre une virgule après στεῖρα : ils n'avaient pas eu d'enfants jusque-là parce qu'Élisabeth était stérile, et ils ne pouvaient plus en espérer d'aucune façon, parce qu'ils étaient avancés en âge. On trouve dans le papyrus de Turin 1 (IIe s. av. J.-C.) προβεβηκότας ἤδη τοῖς ἔτεσιν. A la rigueur un grec eût pu ajouter ἐν (II Macch. VIII, 8), mais « les jours » au lieu des années ou de l'âge indiquent un original sémitique (*Moulton*, 103); dans Gen. XVIII, 11 (A) προβεβηκότες ἡμερῶν rend moins littéralement באים בימים. Dans toute cette période (5-7) où Luc paraîtrait suivre de si près un original sémitique, on lui trouvera encore une certaine élégance en constatant qu'il n'a employé que quatre fois le verbe être, plus une fois ἐγένετο, au lieu de dix fois le verbe être dans le *syrsin*.

8 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἱερατεύειν αὐτὸν ἐν τῇ τάξει τῆς ἐφημερίας αὐτοῦ ἔναντι
τοῦ θεοῦ, 9 κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας ἔλαχε τοῦ θυμιᾶσαι εἰσελθὼν εἰς τὸν
ναὸν τοῦ κυρίου, 10 καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον ἔξω

8) ἐγένετο δὲ ἐν τῷ est une construction nettement hébraïque, ויהי בכהנו (mais non araméenne); cf. *Introduction*, p. C quoique le grec connaisse ἐν τῷ avec l'infinitif (*Marc, Com.* LXXXI), surtout du IIe s. av. J.-C. au 1er s. ap. J.-C. (*Rad.* 151). Pour l'ordre de la tribu, cf. II Chron. XXXI, 16 : במשמרותם כמחלקותיהם. Le sacerdoce s'exerçait devant Dieu, dont la présence était plus sensible dans le Temple.

Le verbe ἱερατεύω est un *hapax* pour le N. T. Dans les LXX il traduit כהן au *piel* et signifie donc exercer les fonctions sacerdotales, ou même être en possession actuelle de la dignité sacerdotale. Le mot, très rare chez les classiques (ne se trouve pas dans Hérodien V, 6 qu'on cite ordinairement), et absent de la *Sylloge* de Dittenberger, se retrouve fréquemment dans les inscriptions grecques d'Orient avec le sens d'être en charge, par exemple « sous le sacerdoce d'un tel » ἱερατεύοντος (*Or.* 530, 5). C'est ce que veut dire Luc. Zacharie n'a pas encore exercé de fonction sacerdotale, mais on est dans la semaine où sa tribu est en fonction.

9) κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας est rattaché à ce qui précède par la partition en versets de la Vg.-Clém.; mais l'idée de coutume pour la succession des classes est suffisamment marquée par τῇ τάξει, tandis que sans cette incise ἔλαχε se présenterait trop brusquement. L'ordre des vingt-quatre classes était réglé par une loi; c'est la coutume qui fixait le tirage au sort pour la répartition des emplois. Si l'on s'en tient au chiffre de quatre tribus de plus de cinq mille hommes proposé par Josèphe (*Contra Apion.* II, 8, latin), et si ces quatre tribus étaient réparties en vingt-quatre classes, le nombre des prêtres disponibles était assez considérable. La Michna a conservé le dispositif du tirage au sort qui se faisait chaque matin. Un prêtre était chargé de nettoyer l'autel intérieur (*Tamid,* III, 1), c'est-à-dire de renouveler la braise et les parfums sur l'autel de l'encensement (Ex. XXX, 7); il ne faut point en effet se représenter le prêtre balançant l'encensoir à la manière moderne. On sait que cet autel se trouvait devant le saint des saints, et que l'encensement avait lieu avant le sacrifice du matin et après celui du soir. PHILON, *de victimis* § 3 (Mangey II, 239); δὶς δὲ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπιθυμιᾶται τὰ πάντων εὐωδέστατα θυμιαμάτων εἴσω τοῦ καταπετάσματος, ἀνίσχοντος ἡλίου καὶ δυομένου, πρό τε τῆς ἑωθινῆς θυσίας μετὰ καὶ μετὰ τὴν ἑσπερινήν. Luc ne dit pas que Zacharie soit entré en fonctions aussitôt après avoir tiré au sort; on ne sait donc pas si c'était le soir ou le matin. Le concours du peuple indique plutôt le soir. Peut-être même, le jour où la garde prenait possession, le tirage au sort se faisait-il à midi, de sorte que l'événement a pu se passer le soir du sabbat.

— ἔλαχεν avec l'art. devant l'infinitif, comme I Regn. XIV, 47; l'art. n'est pas selon l'usage grec (*Deb.* § 400).

— εἰσελθών. Le sens est clair : il fut désigné par le sort pour l'encensement, ensuite de quoi il entra, comme ont compris *syrr.* Mais en grec il était plus simple de dire λαχὼν εἰσῆλθε (*Holtz.*). La tournure de Luc a une saveur

[8] Or il arriva, comme il était de service devant Dieu au tour de sa classe, [9] que d'après l'usage du service divin il fut désigné par le sort pour brûler l'encens, de sorte qu'il entra dans le sanctuaire du Seigneur, [10] et toute la foule du peuple se tenait en prière au dehors à l'heure de l'encensement.

sémitique : il fut désigné... ce qui le mit en situation d'entrer; cf. Jos. I, 11 διαβαίνετε... εἰσελθόντες (לבוא).

Le ναός par opposition au ἱερόν était le bâtiment couvert comprenant le Saint et le Saint des saints. Les prêtres pouvaient pénétrer dans le Saint, où était l'autel des parfums. Dans le texte de l'Exode (xxx, 7 s.), c'est Aaron qui fait l'encensement; mais l'usage avait prévalu de désigner un simple prêtre. Saint Augustin a conclu au contraire que Zacharie était grand-prêtre et qu'il y en avait plusieurs : *Hinc apparet plures eos fuisse, et vices suas habuisse, nam incensum non licebat ponere nisi summo sacerdoti (in Jo.* XLIX, 27; cité par *Schanz*).

Le concours du peuple ne prouve pas absolument qu'on fût au jour du sabbat; c'est cependant l'explication la plus naturelle, car les termes sont très forts, πᾶν τὸ πλῆθος. Luc affectionne πλῆθος qu'il emploie vingt-cinq fois (8 Ev. 17 Act.) contre sept autres cas dans le N. T. (*Plummer*). Sur la prière du peuple, cf. I Reg. VIII, 33-53. Il est difficile de dire si ἦν a sa valeur propre « se trouvait » « il y avait là » (*syrvet*), ou s'il faut le joindre à προσευχόμενον (*pes.*). D'après le style du morceau qui met le verbe être en relief, le premier sens est plus probable. Le peuple était naturellement en dehors du sanctuaire, mais il demeurait dans les parvis, les hommes dans leur cour et les femmes dans la leur. D'après le Talmud, l'heure de l'encensement (שעת הקטרת) était particulièrement solennelle; à un signal donné ceux qui se trouvaient entre l'autel et le vestibule se retiraient derrière l'autel (*bab. Ioma* 44ª; *Lightfoot* ad. h. l.). C'était sans doute un moment de silence (Apoc. VIII, 1 ss.). Puis le peuple priait, sûrement à demi-voix perceptible, comme font encore les Orientaux, même catholiques : au moment de l'élévation à la messe on entend un murmure confus. La prière se joignait ainsi à la fumée de l'encens qui en était le symbole (Apoc. V, 8). L'encensement était surtout puissant pour chasser les fléaux (Sap. XVIII, 21; cf. SOPH. *Œd. tyr.* 4), θυμίαμα proprement parfum, encens, signifiait déjà chez les classiques l'offrande de l'encens sur le feu; c'est le seul mot employé par les LXX (et non θυμίασις, qui marquerait mieux l'action).

Il semble d'après Daniel (IX, 21) que ce moment destiné à la prière était surtout le sacrifice du soir. C'est aussi le soir (après la bataille), qu'Hyrcan, occupé seul dans le temple à brûler les parfums entendit la voix qui lui annonçait la victoire de ses fils. La scène est semblable, si ce n'est que Hyrcan, sortant du Temple, fit part de la nouvelle à tout le peuple : αὐτὸς ἐν τῷ ναῷ θυμιῶν μόνος ὢν ἀρχιερεὺς ἀκούσειε φωνῆς... καὶ τοῦτο προελθὼν ἐκ τοῦ ναοῦ παντὶ τῷ πλήθει φανερὸν ἐποίησεν (Jos. *Ant.* XIII. X, 3).

En quelques lignes, Luc nous a préparés à l'attente de quelque grave événement. Deux époux vertueux, et cependant privés d'enfants, Élisabeth stérile comme Sara, comme la femme de Manoé (Jud. XIII, 2), et comme Anne, un

τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος. [11] ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος Κυρίου ἑστὼς ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος. [12] καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδών, καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτόν. [13] εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ ἄγγελος Μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία, διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου, καὶ ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει

prêtre s'approchant de Dieu dans son Temple pour lui offrir le sacrifice de la prière, tout un peuple s'unissant à lui et priant avec lui.

11) La tournure de la phrase est dans le style des LXX : ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος Κυρίου, cf. Jud. VI, 12, etc. C'est le verbe employé pour les révélations sensibles, comme par exemple Gen. XVI, 13; XVIII, 1; Dan. VIII, 1; II Macch. III, 25. Et il en est de même dans le N. T. Lc. IX, 31; XXII, 43; XXIV, 34; Act. II, 3; VII, 2.26.30. 35; IX, 17; spécialement pour les apparitions de Jésus après sa résurrection Act. XIII, 31; I Cor. XV, 5-8. (Voir aussi Tob. XII, 19). On emploie couramment le datif, parce que le verbe a perdu sa force passive (en hébreu le niphal a le sens réfléchi de se montrer), pour signifier « apparaître ». Celui qui apparaît n'est pas l'ange du Seigneur (מלאך יהוה) par excellence, sans quoi Luc aurait dû mettre l'article, quoique les LXX, transcrivant littéralement l'omettent quelquefois; son som sera indiqué plus loin, v. 19.

Il apparaît à la droite, non pas de Zacharie, mais de l'autel, ce qui est dit pour marquer la dignité de l'ange; cf. Ez. X, 3, et Dt. XXXIII, 2 (grec); ps. CX, 1; Mt. XXV, 33.34; Mc. XIV, 62; Act. II, 33; VII, 55; Rom. VIII, 34; Heb. I, 3, etc.; l'autel est regardé comme une personne, ayant sa droite et sa gauche. Dans le Temple la droite de l'autel était du côté du sud, où était placé le chandelier (Ex. XL, 24) qui représente la lumière. Quoique notre orientation des églises soit changée, le prélat se tourne vers le sud le jeudi saint pour donner l'absolution.

12) Le φόβος est tellement en situation devant les manifestations surnaturelles qu'il se joint à la grande joie qu'éprouvent les femmes à l'annonce de la résurrection (Mt. XXVIII, 8); cf. sur Mc. IV, 41. Il est particulièrement fréquent dans Luc : I, 65; II, 9; V, 26; VII, 16; VIII, 37; Act. II, 43; XIX, 17 (sans compter les cas où il y a vraiment à s'effrayer XXI, 26; Act. II, 5.11). De même Apoc. XI, 11, et dans les auteurs profanes, Homère, Ω, 169 ss.

— ἐπιπίπτω le grec mettait le datif de la personne, l'accusatif de la chose avec ἐπί; l'ancienne tournure se trouve encore Gen. XV, 12, mais la nouvelle dans Ex. XV, 16, et dans les trois cas semblables du N. T., ici et Act. XIX, 17; Apoc. XI, 11. Elle s'explique par la transcription de l'hébreu נפל על, mais aussi par la tendance du grec à multiplier la préposition.

S'il faut assigner un motif à chacun des deux sentiments de Zacharie, le trouble s'explique par la surprise d'une apparition extraordinaire (ξενίζουσα *Cat.*) quoique non sans précédents, la crainte par le sentiment instinctif qu'on éprouve devant une puissance mystérieuse (cf. Tob. XII, 16).

13) μὴ φοβοῦ, cf. I, 30; II, 10; VIII, 30; Act. XVIII, 9; XXVII, 24; cf. Dan. X, 12 : μὴ φοβοῦ... εἰσηκούσθη τὸ ῥῆμά σου (LXX).

— δέησις, est à l'origine distinct de προσευχή « prière » en général, car ce mot exprime le besoin, donc la demande spéciale pour un besoin déterminé, une pétition (*Inscr.*). Mais dans le N. T. les mots sont à peu près synonymes (surtout dans Luc II, 37; V, 33) si ce n'est que δέησις indique peut-être une prière plus

11 Or un ange du Seigneur lui apparut, debout, à droite de l'autel
de l'encensement. 12 Et Zacharie fut troublé à cette vue, et un
effroi fondit sur lui.
13 Or l'ange lui dit : « Ne crains pas, Zacharie, car ta demande a
été exaucée, et ta femme Élisabeth t'enfantera un fils, et tu l'ap-

instante. La nuance entre δέησις et προσευχή a été négligée par les *syrr.* Dans les LXX c'est le plus souvent la traduction de תחנה, תחנון, du verbe חנן qui entre dans le nom de Jean.

Mais quel était l'objet de cette prière instante? La délivrance d'Israël par le Messie (*Aug. Weiss, Schanz, Knab. Plum.*)? ou la naissance d'un fils (*Amb. Mald. Hahn*)? ou les deux à la fois (*Godet*)? ou faut-il reconnaître de l'« incohérence dans la mise en scène » (*Loisy*)? Au lieu d'incohérence, on reconnaît ici un arrangement très subtil. Luc a débuté par la situation des époux pour en venir à la prière de tout un peuple; l'ange annonce que ces époux auront un fils qui préparera le salut du peuple. Il est sûr que souvent Zacharie et Élisabeth ont prié pour avoir un fils (cf. I Regn. I, 11.17). Il n'est pas douteux qu'en ce moment le prêtre priait avec le peuple pour le salut d'Israël. Les espérances messianiques étaient sans doute fort vives, mais nous n'avons aucune preuve que les Juifs en aient fait dès lors l'objet d'une prière officielle; le *Chemoné Esrê* (*Le Messianisme...* 338) est postérieur à la ruine du Temple. Mais tous demandaient certainement la conversion à Dieu, surtout à l'heure de l'encensement, et l'ange annonce un homme qui sera consacré à cette œuvre (*Chrys. cat.*). On reproche à cette solution de supposer une suite de prières; ce qui est exaucé c'est la demande précise actuelle, or Zacharie à ce moment ne demandait pas un fils, parce que c'eût été peu convenable à son ministère officiel, et parce qu'il n'en attendait plus. Mais la prière ne peut-elle être exaucée au moment où elle cesse de se porter sur l'objet longtemps désiré pour se fondre dans une aspiration plus générale vers le règne de Dieu? Après de longues supplications, le moment vient où Dieu exauce; la prière particulière de Zacharie (ἡ δέησίς σου!) dont on ne peut tout à fait faire abstraction, prend des ailes quand elle se trouve portée par la ferveur du peuple. Il est de la sagesse de Dieu de faire converger ces vœux vers le but qu'il a marqué. C'est ainsi que la prière de Tobie, qui était tout à fait générale (Tob. III, 2-6) et celle de Sara (Tob. III, 13-23) qui s'en remettait à la volonté de Dieu, ont été exaucées pour des fins très particulières. Ambroise : *Plena semper, et redundantia sunt divina beneficia... Tantis igitur supra votum fluentibus.*

— καί n'est pas tout à fait synonyme d'*enim;* c'est le premier anneau de la chaîne des bienfaits de Dieu. — γεννάω, se dit plutôt du père, mais aussi de la mère, même chez les classiques. — καὶ καλέσεις... tournure hébraïque (et araméenne); ותקרא (את) שמו (cf. Gen. IV, 25.26; V, 2.3.29; XI, 9). Les Grecs mettaient aussi ὄνομα à l'acc. et encore le nom de la personne : καλοῦσά με τοῦτο τὸ ὄνομα (XEN. *Oec.* VII, 3). Ils auraient évité de dire tu nommeras son nom, qui littér. paraît signifier : tu prononceras son nom. En réalité les deux tournures sont équivalentes. Ἰωάνης, avec les meilleures autorités (au lieu de Ἰωάννης),

υἱόν σοι, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάνην· [14] καὶ ἔσται χαρά σοι καὶ ἀγαλλίασις, καὶ πολλοὶ ἐπὶ τῇ γενέσει αὐτοῦ χαρήσονται· [15] ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον [τοῦ] Κυρίου, καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ, καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ, [16] καὶ πολλοὺς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐπισ-

15. Avec S[oden], ou *om.* (T[ischendorf] H[ort] V[ogels]).

---

d'autant que l'hébreu est יהוחנן, « Iahô a été favorable ». Le sens primitif de חנן est se pencher (plutôt que témoigner sa tendresse par des sons inarticulés, arabe *ḥanna*); en hébreu, lorsqu'il s'agit de Dieu c'est le sentiment de bonté ou de compassion qui se manifeste par une faveur. Dans les circonstances ordinaires, c'est la naissance qui est une faveur de Dieu. Ici le nom symbolise le rôle de Jean dans les desseins de Dieu. — La ressemblance avec Mt. I, 21 est expliquée par Weiss comme une dépendance commune de Gen. XVII, 19. Faut-il chercher si loin?

14) Le sujet de ἔσται n'est pas le fils, mais χαρά; la tournure est plutôt sémitique. La naissance de l'enfant causera à son père beaucoup de joie, par elle-même, mais de plus — et déjà la perspective grandit — beaucoup auront sujet de s'en réjouir lorsqu'ils en auront compris l'importance. Il n'est pas question seulement de la joie des voisins (I, 57 s.), mais de ceux du peuple qui auront su profiter des desseins de Dieu. La seconde partie du verset est une transition.

15) ἐνώπιον se trouve surtout dans Luc (Ev. et Act.) et dans l'Apocalypse; dans les évangiles seulement Jo. XX, 30. C'est un hébraïsme; cf. *Introd.* p. C, μέγας ne fait pas allusion à la grandeur d'âme naturelle, mais à la grandeur du personnage dans l'histoire religieuse; ces mots résument et commandent toute la carrière du Baptiste; cf. VII, 28.

— σίκερα, indéclinable, est l'araméen à l'état emphatique שכרא, signifiant les liqueurs fermentées, fabriquées avec d'autres fruits que le raisin (cf. Num. VI, 3). Ce régime ascétique est indiqué dès le début comme le côté plutôt négatif de la sainteté de Jean. On soutient encore (*Plum.*) que Jean devait donc être naziréen comme Samson (Jud. XIII, 4.7.14; XVI, 17), et comme Samuel (I Regn. I, 11 : καὶ οἶνον καὶ μέθυσμα οὐ μὴ πίεται, d'après A, qui a οὐ μή, sur quoi cf. *Marc. Com.* XCIII). Mais dans les deux cas cités le consacré devait garder sa chevelure, ce qui fait essentiellement partie du naziréat (Num. VI, 5). En ne parlant pas de cette circonstance, l'ange place Jean dans des conditions différentes. Le rite de garder sa chevelure — à l'origine jusqu'au jour où on devait l'offrir à Dieu — a quelque chose de purement extérieur. L'abstinence de boissons fermentées était considérée comme utile pour conserver l'intégrité du discernement et était imposée aux prêtres qui se rendaient dans le Temple (Lev. X, 9). Mais ce n'est pas non plus ce motif que donne l'ange; Jean n'est donc pas rangé par là parmi les prêtres. C'est un trait caractéristique d'une vie d'ascèse qui n'est pas selon le formalisme légal, ni tout à fait selon la liberté de l'évangile. On serait tenté de voir une opposition entre l'excitation factice causée par les boissons fermentées et l'élan imprimé à l'âme par l'Esprit; cependant il n'y a pas de rapport de causalité entre l'abstinence et le don de l'Esprit.

pelleras du nom de Jean. [14] Et ce sera pour toi joie et allégresse, et beaucoup se réjouiront de sa naissance. [15] Car il sera grand devant le Seigneur, et il ne boira ni vin ni boisson enivrante, et il sera rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère, [16] et il ramènera

— πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται est bien de Luc et comme groupement et par son goût pour les deux éléments qui composent l'idée. Cf. pour le groupe vv. 41.67; Act. II, 4; IV, 8.31; IX, 17; XIII, 9. Luc emploie vingt-deux fois πίμπλημι qui ne paraît dans le N. T. que Mt. XXII, 10; XXVII, 48. L'Esprit-Saint est dans Mt. cinq fois, dans Mc. et Jo. chacun quatre fois, mais douze fois dans le troisième évangile et une quarantaine de fois dans les Actes (*Plum.*). Dans l'A. T., l'esprit de Dieu se communiquait d'une manière ou d'une autre pour animer à l'action. C'est par lui qu'on agissait pour Dieu. Au moment où il fut donné à David il se retira de Saül (I Sam. XVI, 13 ss.), désormais incapable de diriger Israël et de combattre les guerres du Seigneur. Cependant l'expression *distincte* d'Esprit-Saint n'existait pas encore, et on n'était pas rempli de l'Esprit de Dieu. Il y a donc là un degré significatif, que les théologiens ont entendu d'une sanctification véritable, effaçant la tache du péché originel.

A quel moment Jean sera-t-il rempli de l'Esprit-saint? Weiss, Loisy, Plum., Preuschen, etc. traduisent : « dès sa naissance ». Les anciennes versions (*syrr. boh. sah. go. c. l. e*), les Pères, Mald. Schanz, Knab., Hahn., etc. « dès le sein de sa mère ». Si Luc n'avait pas écrit ἔτι, le premier sens serait le plus probable. Le grec est la traduction de l'hébreu מִבֶּטֶן אִמ[ִּי], du sein de [ma] mère, qui ordinairement signifie depuis le moment où je suis sorti du sein de ma mère; cf. Ps. XXII, 11; LXXI, 6; Job. XXXI, 18; Is. XLIX, 1.5. Cependant מִן en hébreu comme ἐκ en grec peut exprimer non pas la sortie d'une situation, mais le point de départ marqué par une situation. Cela paraît être le cas dans Jud. XIII, 5.7 et Jud. XVI, 17, assez semblable à notre passage : ἅγιος θεοῦ ἐγώ εἰμι ἀπὸ κοιλίας μητρός μου. C'est dès le sein de sa mère que Samson était naziréen par l'abstention gardée par sa mère. Dans Luc ἔτι conduit presque nécessairement à ce sens. Ce mot ne peut signifier « déjà », le sens est toujours « encore », « pendant qu'il sera encore » cf. Heb. VII, 10 : ἔτι ἐν τῇ ὀσφύϊ ἦν et Mt. XXVII, 63, etc. Or il y aurait répugnance à dire « pendant qu'il sera encore sorti du sein de sa mère »; le sens est donc « pendant qu'il sera encore à ce point de départ qui est le sein d'une mère », comme en grec ἔτ' ἐκ βρέφεος « depuis son enfance », non pas « depuis qu'elle eut quitté l'enfance » (*Anthol.* IX, 567); cf. PLUT. *Moral.* 104 : ἔτ' ἀπ' ἀρχῆς « depuis le début », et toute la série des expressions, — ἐκ νέων, ἐκ πρώτης ἡλικίας etc. où ἐκ a le sens de *a* latin. La pensée de Luc est que ce moment se réalisa à la visite de Marie (I, 44). Le gros des mss. latins a traduit littér. *ex*, ce qui laisse la question intacte; Ambr. a lu et commenté *in*. L'objection de Loisy qu'au v. 14 on est déjà à la naissance n'est pas décisive, car le v. 15 explique la joie de la naissance; il se trouve qu'un des motifs de cette joie remontait plus haut.

16) ἐπιστρέφω revient constamment dans les LXX surtout pour rendre les différentes formes de שׁוּב, revenir (à Dieu). Toute la vie religieuse d'Israël consistait à revenir à Dieu; les prophètes les faisaient revenir. Luc affectionne le mot

τρέψει ἐπὶ Κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν· [17] καὶ αὐτὸς προελεύσεται ἐνώπιον αὐτοῦ
ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλία, ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα καὶ
ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει δικαίων, ἑτοιμάσαι Κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον. [18] καὶ
εἶπεν Ζαχαρίας πρὸς τὸν ἄγγελον Κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο; ἐγὼ γάρ

17. avec H T, ou Ἠλίου (S V).

---

et la pensée dans les Actes III, 19; IX, 35; XI, 21; XIV, 15; XV, 19; XXVI, 18.20. Dans l'A. T. on ramenait « le peuple » (III Regn. XII, 27; Jer. IV, 1; XVIII, 8); maintenant que les destinées individuelles sont plus marquées, Jean ramènera un grand nombre des fils d'Israël. Schanz empiète sur le verset suivant en entendant Dieu du Christ. Il s'agit seulement de la préparation au messianisme qui devait commencer par la pénitence (*Le Messianisme*... 189), comme c'est aussi le premier mot de Jésus (Mc. I, 15).

17) Pour comprendre ce verset il faut se rappeler le texte de Malachie (III, 23 s.) : « Voici que je vais vous envoyer Élie le prophète, avant que n'arrive le jour de Iahvé, grand et redoutable; et il ramènera le cœur des pères vers les enfants, le cœur des enfants vers les pères », qui est lui-même une allusion à Mal. III, 1 : « Voici que je vais envoyer mon messager et il déblaiera le chemin devant moi, et aussitôt viendra à son temple le Seigneur auquel vous aspirez et l'ange de l'alliance que vous désirez. » La tradition juive en avait conclu qu'Élie serait chargé d'oindre et de manifester le Messie (*Le Messianisme*... 210 ss.). L'ange ne s'exprime pas aussi clairement.

καὶ αὐτός, plus de vingt fois dans Lc. au début d'une incise (jamais ainsi dans Mt., tout au plus trois fois dans Mc.) est une des caractéristiques de son style; cf. *Introd.* p. CXV.

— ἐνώπιον αὐτοῦ devant le Seigneur Dieu, nommé au verset précédent, et non pas devant le Messie qui n'a pas paru. L'allusion à Élie prouve qu'il s'agit de la théophanie prédite par Malachie. Dans la pensée de Luc cette théophanie a été réalisée en Jésus; Jésus est donc Dieu; mais l'ange ne révèle pas encore ces choses à Zacharie.

Sur l'union de πνεῦμα et de δύναμις, cf. I Cor. II, 4. Élie s'était signalé par son zèle ardent, qui peut répondre au πνεῦμα, et par ses miracles; mais de Jean-Baptiste on ne rapporte aucun miracle. L'ange fait donc plutôt allusion à une énergie intrépide pour défendre le droit, qui mit Élie en conflit avec Jézabel (I Reg. XX, 17 ss.) comme Jean avec Hérodiade (Mc. VI, 18 ss.) : *ille Achab regis gratiam non quaesivit, hic sprevit Herodis* (*Ambr.*). Le rôle d'Élie dans Malachie était de réconcilier les pères avec les fils, les fils avec les pères, sans doute dans l'unanimité de leur fidélité envers Dieu; c'est l'idée que l'ange développe explicitement, sans dire : « et le cœur des enfants vers les pères ». La citation est donc écourtée pour être commentée; c'est ce qu'avait fait déjà le Siracide (XLVIII, 10) : « pour ramener le cœur des pères vers les fils, pour restaurer les tribus d'Israël », mais Luc substitue à la restauration nationale une idée plus religieuse. Ce n'est pas une raison pour ne pas entendre l'inclination des pères

de nombreux fils d'Israël au Seigneur leur Dieu; [17] et lui-même marchera devant lui avec l'esprit et l'énergie d'Élie, pour ramener les cœurs des pères vers leurs enfants et les indociles au sentiment des justes, [de façon à] préparer au Seigneur un peuple bien disposé. »

[18] Et Zacharie dit à l'ange : « A quoi connaîtrai-je cela? Car je

pour les enfants selon son sens normal de la réconciliation et de la paix; les pères et les fils sont tout le monde et non pas les Juifs comparés aux apôtres (*Catena, Euth.*).

— ἀπειθεῖς ἐν φρονήσει, ἐν avec un verbe de mouvement pour marquer le résultat de l'action (*Kühner-Gerth*, II, 1, 541); ceux qui étaient d'abord indociles se sont dirigés vers la sagesse des justes de façon à se l'approprier. φρόνησις paraît être ce sens juste des choses qui fait qu'on embrasse une vie de justice. — ἑτοιμάσαι « de façon à préparer » coordonné à ἐπιστρέψαι, ou « pour préparer » subordonné à ce même verbe. — κυρίῳ sans l'art. répond à Iahvé. L'incise a été bien rendue pour le sens par la *Vg. parare domino plebem perfectam*. *Knab.* essaie d'atténuer en expliquant : bien disposée à profiter des leçons du Messie; — c'est un commentaire d'après les faits, mais l'ange n'était pas chargé de communiquer à Zacharie tant de lumières. Il fallait que le peuple fût prêt à recevoir son Dieu, digne de la théophanie. C'est une manière de concevoir le messianisme antérieure au christianisme, et on voit ici combien les anciens documents ont été respectés (*Schanz*). On peut comparer à ce tableau ce que dit le IVe livre d'Esdras du rôle de personnages qui ne peuvent être qu'Hénoch et Élie : *Et videbunt qui recepti sunt homines, qui mortem non gustaverunt a nativitate sua, et mutabitur cor inhabitantium et convertetur in sensum alium. Delebitur enim malum et extinguetur dolus. Florebit autem fides...* (IV Esdr. VI, 26 ss.). Il ressort bien de notre v. 17 que c'est Jean, c'est-à-dire un Élie en zèle, et non Élie lui-même qui précédera Dieu apparaissant sur la terre (cf. Mc. IX, 11 et *Com.*).

18) Zacharie demande un signe dans les termes de Gen. XV, 8 : κατὰ τί γνώσομαι, expliqués par la demande de Gédéon (Jud. VI, 37) : « si telle chose se passe, je saurai (γνώσομαι) que vous (Dieu) interviendrez pour sauver Israël. » Un fait indifférent en lui-même prend une signification si l'on s'est entendu d'avance. Il est assez naturel de demander un signe avant de croire à une chose miraculeuse, mais il est plus parfait de s'en rapporter à Dieu. Plusieurs ont demandé des signes sans être réprimandés, Abraham (Gen. XV, 8; cf. XVII, 17; XVIII, 12), Gédéon (Jud. VI, 37), Ézéchias (IV Regn. XX, 8 : τί τὸ σημεῖον), Moïse qui demande pour lui en alléguant les autres (Ex. IV, 1). Dans ces cas Dieu a toujours accordé les signes; il en a même offert (Ex. III, 12; Is. VII, 11). Si ces personnages, un Abraham, un Moïse, ne sont pas blâmés, c'est sans doute qu'ils n'ont nullement douté de la puissance de Dieu; ils ont seulement demandé qu'il s'engageât clairement et qu'on pût être certain qu'on avait affaire à lui. Cela paraît être la disposition de Zacharie : alléguer son grand âge et celui de

εἰμι πρεσβύτης καὶ ἡ γυνή μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς. 19 καὶ
ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῷ Ἐγώ εἰμι Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὼς
ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σὲ καὶ εὐαγγελίσασθαί
σοι ταῦτα· 20 καὶ ἰδοὺ ἔσῃ σιωπῶν καὶ μὴ δυνάμενος λαλῆσαι ἄχρι ἧς
ἡμέρας γένηται ταῦτα, ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου, οἵτινες

sa femme, ce n'est pas douter de la puissance de Dieu, mais constater qu'il y faut un miracle. La preuve que son doute n'est pas un doute de principe, c'est qu'il offre de croire s'il reçoit un signe. Maldonat a donc parfaitement raison de dire qu'il a douté de l'ange et de sa mission plutôt que de Dieu. C'était néanmoins une faute de ne pas croire à une apparition si claire, dans le lieu saint, et quand la promesse se soudait au témoignage d'un prophète. Encore ne le savons-nous que parce que l'ange lui reproche de n'avoir pas cru, non pas à la puissance de Dieu, mais à ses paroles, et c'est pour cela sans doute qu'il se fait connaître. Le signe est d'ailleurs accordé, quoiqu'au dam de Zacharie, mais s'il a l'aspect d'un châtiment, c'est un châtiment adouci par son caractère de gage des promesses divines.

19) ἀποκριθείς, cf. Introduction p. cvi et Mc. iii, 33 *Com.* — Γαβριήλ, héb. גבריאל, est connu par Daniel (viii, 16; ix, 21) où figure aussi Michel (Dan. x, 13.21; xii, 1). Raphaël est connu par Tobie (Tob. xii, 15). Michel combat dans le ciel, d'où son nom : « qui est comme Dieu » sorte de cri de guerre; Raphaël, « Dieu guérit », exerce dans le livre de Tobie un ministère conforme à son nom. Gabriel signifie « homme de Dieu ». Quel que soit le sens premier de גבר, ce nom ne signifie pas spécialement la force; dans les papyrus d'Éléphantine il signifie simplement un homme quelconque. C'est donc l'équivalent de « l'homme de Dieu » (איש האלהים Jud. xiii, 6.8) qui apparut à Manoé pour lui promettre un fils. Le nom vient probablement de la forme humaine qu'il prend dans ses apparitions; Raphaël qui fait de même a été différencié d'après son ministère. Un nom équivalent à Gabriel ne se trouve pas dans l'onomastique phénicienne ou araméenne.

On sait que les noms propres des anges ne paraissent dans la Bible qu'avec Daniel, mais on vient de voir que celui de Gabriel du moins répond à une idée fort ancienne.

— παρεστηκώς tout à fait comme les enfants de Salomon (III Regn. x, 8) qui sont sans cesse en sa présence : οἱ παρεστηκότες ἐνωπιόν σου δι' ὅλου. Les anges sont comme la cour du grand Roi; cf. Job. i, 6. Par opposition l'aor. ἀπεστάλην indique une mission temporaire qui a été confiée à l'ange. Bède : *Ubi notandum quod angelus se et ante Deum adstare et evangelizandum Zachariae missum esse testatur. Quia et cum ad nos veniunt angeli, sic exterius implent ministerium, ut tamen nunquam desint interius per contemplationem.*

— εὐαγγελίσασθαι, cf. Mc. i, 1 *Com.;* employé ordinairement au moyen par Luc et par les LXX, déjà en parlant du salut, Ps. xxxix (xl) 9; xcv (xcvi), 2; Is. xl, 9; lii, 7; lx, 6; lxi, 1.

L'ange répond donc avec bonté plutôt à la pensée de Zacharie qu'à sa ques-

suis vieux et ma femme est avancée en âge. » [19] Et l'ange lui répondit : « Je suis Gabriel, qui me tiens devant Dieu, et j'ai été envoyé pour te parler et te porter cette bonne nouvelle. [20] Et tu vas garder le silence, et tu ne pourras pas parler jusqu'au jour que ceci arrivera, puisque tu n'as pas cru à mes paroles qui s'accompliront en leur temps. »

tion. Il s'accrédite en disant son nom, sa fonction, qui l'a envoyé, et le caractère de sa mission, bienveillante et honorable pour Zacharie.

20) καὶ ἰδού, expression favorite de Luc, plutôt sémitique que grecque. Le grec, même attique, admettait la combinaison de εἶναι avec un participe (cf. *Kühner*, II, 1, 38 s.), mais quand εἶναι est au futur, le participe est celui du parfait, pour exprimer un *futurum exactum*. Le futur avec le présent, pour marquer la durée comme en hébreu (Ges.-K. § 116, *p* note 2) semble influencé par le sémitisme, soit hébreu (Gen. I, 6), soit (plus naturellement) araméen; les autres cas dans Luc V, 10; VI, 40; XVII, 35; XXI, 17) se trouvent dans des paroles de N. S. (cf. SCHMID, *Attizismus*, III, 113 ss. et *Deb.* § 353) cf. *Introd.* p. CV.

— σιωπῶν est presque un adjectif dans IV Mac. X, 18, ce qui confirme l'idée de durée. Ce silence pourrait être imposé comme un ordre; on voit par ce qui suit qu'il allait être le résultat d'une impuissance. Il n'y a pas à raisonner sur μή devant le participe; le N. T. n'emploie guère οὐ que devant l'indicatif, Luc ne l'a que deux fois devant un participe (Lc. VI, 42 et Act. VII, 5, très justement; encore Mt. XXII, 11; Jo. X, 12 pour les évangiles).

— ἄχρι dans le N. T. et non ἄχρις sauf Gal. III, 19 et Heb. III, 13 (?) selon l'usage des papyrus (*Crönert*, 144). Avec le subjonctif, ἄν est omis le plus souvent dans le N. T., ce que Blass attribue à l'analogie de cette tournure avec l'indication de la finalité (*Deb.* § 383, 2).

— ἧς, attraction. ἀνθ' ὧν est la manière des LXX de traduire תחת אשר, mais ils font un usage beaucoup plus étendu de cette locution (aussi pour עקב אשר Gen. XXII, 18 et cf. Mat. II, 9), qui est grecque pour ἀντὶ τούτων ὅτι, cf. SOPH. *Ant.* 1068; ARISTOPH. *Plut.* 434 et IV Mac. XII, 12; XVIII, 3. Le plus souvent il s'agit d'une punition; cf. XIX, 44; Act. XII, 23; II Thess. II, 10.

— τοῖς λόγοις μου. S'il faut prendre ces mots à la lettre, ce n'est pas de la toute-puissance de Dieu que Zacharie a douté; il ne s'est pas fié aux paroles de l'ange.

— οἵτινες, avec une légère emphase; « qui précisément » serait déjà trop fort.

— εἰς avec l'accus. (en latin *in tempore*, qui est plus naturel), les paroles sont censées aller vers les temps où les choses seront réalisées; cf. Mc I, 15 πεπλήρωται ὁ καιρός. Le mutisme de Zacharie n'est pas un effet du saisissement comme celui de Daniel (Dan. X, 15), mais il n'est pas infligé avec la même sévérité que celui d'Élymas (Act. XIII, 11). L'ange garde assurément toute sa sérénité, mais aussi il maintient son rang; il y a entre le moi et le toi une distance nettement marquée.

πληρωθήσονται εἰς τὸν καιρὸν αὐτῶν. 21 καὶ ἦν ὁ λαὸς προσδοκῶν τὸν Ζαχαρίαν, καὶ ἐθαύμαζον ἐν τῷ χρονίζειν αὐτὸν ἐν τῷ ναῷ. 22 ἐξελθὼν δὲ οὐκ ἐδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς, καὶ ἐπέγνωσαν ὅτι ὀπτασίαν ἑώρακεν ἐν τῷ ναῷ· καὶ αὐτὸς ἦν διανεύων αὐτοῖς, καὶ διέμενεν κωφός. 23 Καὶ ἐγένετο ὡς ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τῆς λειτουργίας αὐτοῦ, ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. 24 Μετὰ δὲ ταύτας τὰς ἡμέρας συνέλαβεν Ἐλισάβετ ἡ γυνὴ αὐτοῦ· καὶ

21. avec T S V, plutôt que εν τω ναω αυτον.

---

21) ἦν ... προσδοκῶν. Sur la tournure, cf. v. 10, et *Introd.* p. cv. Le verbe est très employé par Luc (év. et Act.), et seulement par Mt. et II Pet. dans le N. T. Il faut convenir que Luc met ici Zacharie dans un tel relief, qu'on le dirait grand prêtre. Tout personnage est centre pendant qu'on parle de lui. Le Talmud dit que le grand prêtre ne devait pas prier longtemps, « pour ne pas inquiéter Israël » (*bab. Ioma,* 52a), parce qu'on pouvait toujours craindre, depuis le châtiment des fils d'Aaron (Lev. x, 1 ss.), qu'ils n'aient provoqué la colère divine par quelque manquement aux dispositions requises. — ἐν τῷ (χρονίζειν) « pendant que », comme dans v. 8 et Mt. xiii, 4, etc., parce que Luc écrit ἐπί après θαυμάζω pour dire « s'étonner de », ii, 33; iv, 22; ix, 43; xx, 26. D'ailleurs l'étonnement ne se justifie que par le retard du prêtre, d'où la traduction « de ce que », *quod tardaret* (de même *pes. boh.*). Pour aboutir à ce sens, D a remplacé ἐν par ἐπί. On pourrait cependant songer à une tournure d'après l'hébreu; cf. Eccli. xi, 21; Is. lxi, 6 qui emploient ἐν avec θαυμάζω.

22) D'après la Michna (*Tamid* vii, 2), les cinq prêtres qui avaient arrangé le chandelier et offert les parfums sortaient ensemble du sanctuaire et donnaient la bénédiction au peuple après l'encensement. Plusieurs (*Schanz, Holtz.,* etc.) croient que le peuple s'est aperçu du mutisme de Zacharie parce qu'il n'a pu prononcer les paroles de la bénédiction. Mais Luc le met seul en scène. On l'avait attendu, on ne pouvait manquer de l'interroger sur les causes de son retard, d'autant que son attitude devait trahir son émotion.

Mais il ne pouvait pas leur parler. ὀπτασία, encore xxiv, 23; Act. xxvi, 19; II Cor. xii, 1 dans le N. T., cf. Dan. x, 7 ss., (Théod., d'après les LXX ὅρασις). A la suite d'une vision, Daniel n'est pas devenu muet, mais est cependant tombé sans force, le visage contre terre. On pouvait aussi se souvenir de la vision d'Hyrcan (*Ant.* XIII, x, 3). Enfin il ne s'agissait pas d'une attaque de paralysie, puisque Zacharie était bien portant. Le peuple conclut donc à un événement surnaturel, et spécialement à une vision. καὶ αὐτός, paraît plus significatif qu'au v. 17; légère insistance, « lui, de son côté ».

ἦν διανεύων avec le temps composé indique que durant un certain temps il faisait des signes de tête, comme quelqu'un qui essaye inutilement de parler, et tâche de suppléer par des gestes. Il n'est pas dit qu'il ait confirmé leur conviction, car il est probable, d'après v. 62, qu'il était sourd et muet. κωφός, proprement « muet », Mt. ix, 32 s.; xii, 22; xv, 30 s.; Lc. xi, 14, mais quelquefois sourd, parce que le muet de naissance est sourd, Lc. vii, 22, etc.

21 Et le peuple attendait Zacharie, et l'on s'étonnait pendant qu'il s'attardait dans le Temple. 22 Or étant sorti, il ne pouvait leur parler, et ils comprirent qu'il avait eu une vision dans le Temple; lui cependant leur faisait des signes, et demeura muet.

23 Et quand furent accomplis les jours de son ministère, il s'en alla à sa maison.

24 Quelque temps après, Élisabeth, sa femme, conçut, et elle se

23) λειτουργία signifiait d'abord une charge publique assumée par un particulier dans l'intérêt commun. Le mot en lui-même n'a rien de sacré. Mais on pouvait parler aussi du service des dieux, une des charges de la cité : εἰς τὰς πρὸς τοὺς θεοὺς λειτουργίας (ARISTOTE, *Pol.* VII, IX, 7); cf. DIODORE, I, 21, et *Pap. Tebt.* II, 302 (71 ap. J.-C.), l. 30 ἐκτελοῦντες τὰς τῶν θεῶν λειτουργίας, cf. l. 13 et *Pap. Lond.* I, 22 (p. 7) et p. 117 ποιεῖν λειτουργίαν τῷ θεῷ. On dit même λειτουργία tout court pour des offices sacrés, *Pap. Tur.* I, col. 8.19 τὰς καθηκούσας αὐτοῖς λειτουργίας ἐπιτελεῖν, à propos de ministres sacrés. Otto (*Priester und Tempel in hellenistischen Aegypten*, I, p. 235) pense même que λειτουργία signifie la dignité sacerdotale et aussi les honoraires du prêtre.

Les LXX étaient donc parfaitement autorisés à traduire ainsi עבודה « le service », surtout du Tabernacle ou de l'autel. Ce sens n'était pas restreint à l'Égypte; on le trouve dans la grande inscription d'Antiochus de Commagène (DITT. *Orientis...* **383**, 74) λιτουργίαν πᾶσαν ἀξίως τύχης ἐμῆς καὶ δαιμόνων ὑπεροχῆς ἀνέθηκα (cf. l. 170.185). Cependant l'usage le plus répandu était toujours celui de charge publique, et dans Luc ce doit être du grec des LXX plus encore que dans Heb. VIII, 6 et IX, 21, qui a des accointances avec l'Égypte, tandis que dans II Col. IX, 12; Phil. II, 17.30, le sens est plus général. On sait que de nos jours liturgie s'entend seulement des règles du culte. Luc ne dit pas « lorsqu'il eut achevé son service », peut-être parce que Zacharie ne pouvait remplir ses fonctions, étant devenu muet; néanmoins il attendit que le tour de sa classe fût complètement achevé, puis il rentra chez lui; sur sa demeure, cf. v. 39.

Les prêtres séjournaient donc dans le Temple pendant leur semaine. Il leur était interdit d'avoir des relations avec leurs femmes, ce qui eût été une cause d'impureté légale (Lev. XV, 16).

24) Les jours sont ceux du v. 23. — Luc passe sur les rapports entre les époux et mentionne aussitôt la conception d'Élisabeth. συλλαμβάνω est un mot des LXX pour הרה; il reparaît encore dans cette acception v. 31.36; II, 21 et Jac. I, 15 seuls cas du N. T. C'est d'ailleurs en grec un terme technique.

— περιέκρυβεν. La préposition marque un soin particulier de se cacher. Quant au verbe, on le prend ordinairement comme l'aor. 2. de κρύπτω, ἔκρυβον. Mais cette forme, si elle existe, est moins probable que l'imparf. de κρύβω, usité pour κρύπτω dans la *koinè*. En proscrivant κρύβεσθαι comme non attique, Phrynichus (CCXCI) en reconnaît l'usage; Crönert (*Mem. graec. herc.*, p. 265, n. 2) cite le ms. *Vindobonensis* (du IVe s.) d'Hippocrate : τἀπιμήνια κρύβονται et Hérod. IV, 92 (trois mss.), qui suggèrent une origine ionienne. La *Vg. occultabat*; cf. *pes. boh.*

περιέκρυβεν ἑαυτὴν μῆνας πέντε, λέγουσα ὅτι 25 Οὕτως μοι πεποίηκεν Κύριος ἐν ἡμέραις αἷς ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὄνειδός μου ἐν ἀνθρώποις.
26 Ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς

26 εμνηστευμενην (T H) et non μεμνηστευμενην (S V).

Les cinq mois sont les cinq premiers; cf. v. 36. Cependant pendant les quatre premiers mois Élisabeth n'avait pas besoin de dissimuler très soigneusement sa grossesse, et elle-même ne put savoir qu'après un certain temps qu'elle avait conçu. Est-ce donc que Zacharie lui avait révélé la promesse de l'ange? Les Pères ont cru qu'il s'abstenait de communiquer avec elle par l'écriture; les vv. 60-63 semblent en effet l'indiquer. Il faut donc entendre largement que quand Élisabeth eut conscience de sa grossesse, elle se cacha durant le temps qui restait pour les cinq mois. On s'est demandé aussi pourquoi Élisabeth s'était cachée : parce qu'elle avait honte d'être enceinte si tard? pour ne plus être exposée aux railleries sur sa stérilité avant que sa grossesse fût apparente? pour être plus libre de rendre grâce à Dieu? Loisy (I, 285) a dit très bien : « La vraie raison est dans l'économie du récit : Élisabeth se cache pour que tout le monde ignore son état; Zacharie est muet; sa femme ne voit personne, nul ne peut savoir que la parole de Gabriel est déjà réalisée; Marie le saura seulement par Gabriel, et la rencontre des deux mères est ainsi préparée par Dieu seul. » C'est d'ailleurs, semble-t-il, le motif qu'Élisabeth se donnait à elle-même (λέγουσα).

25) ὅτι est plutôt récitatif (*Holtz.* etc.) que l'indication du motif, comme VII, 16 (*Schanz*, etc.). Il faut noter l'emphase de οὕτως, cf. Gen. XXXIX, 19 οὕτως ἐποίησέν μοι. Dans les passages analogues de la Genèse (XXI, 6; XXX, 23), ce n'est pas au moment de la grossesse, mais de la naissance que Sara et Rachel se réjouissent et se glorifient. Mais puisque Dieu a déjà fait un véritable miracle en faveur d'Élisabeth, il est certain que désormais (ἐν ἡμέραις αἷς) il a résolu de lui enlever son opprobre. Elle n'a donc qu'à le laisser faire, et à ne pas se glorifier avant le temps. Élisabeth montre ici sa foi, sa modestie et son abandon à la Providence. Gressmann (dans *Klost.*), désireux de ramener la formule de Lc. au schéma de la joie pour la naissance, suppose un araméen mal compris, הוא au parfait avec un participe pour exprimer un vœu : « Qu'ainsi donc me fasse le Seigneur etc. » C'est difficile comme construction, et pourquoi interdire aux auteurs des nuances nouvelles?

La prép. ἐν n'est pas répétée devant αἷς, cf. XII, 46. Il n'est pas douteux que ἀφελεῖν dépend de ἐπεῖδεν. L'infin. serait tout simple après un verbe comme « daigner », mais il faut laisser à ἐφοράω son sens de surveiller de haut pour conduire les événements (ESCH. *Suppl.* 1.1031; *Sept.* 485; SOPH. *Elec.* 175); on peut citer Act. XV, 14 pour une tournure analogue (*Plum.*). Peut-être cependant ἐφοράω comme προγινώσκω (Rom. XI, 2) a-t-il une nuance de prédilection (Gen. IV, 4) et par suite de prédestination. Sur l'opprobre des femmes stériles, cf. Gen. XXX, 23 ἀφεῖλεν ὁ θεός μου τὸ ὄνειδος et Gen. XVI, 4; I Sam. I, 6; Ps. CXIII, 9, etc. Élisabeth se place au point de vue du public; ce qui est exprimé plus clairement par

tenait cachée durant cinq mois, disant : [25] « Voilà donc ce que m'a fait le Seigneur, quand il lui a paru bon d'enlever mon opprobre parmi les hommes. »

[26] Or au sixième mois, l'ange Gabriel fut envoyé de la part de

ἐν ἀνθρώποις, mon opprobre au jugement des hommes, comme si elle avait conscience que ce n'était pas une honte devant Dieu. Les éditions critiques omettent l'art. devant κύριος qui est ici pour Iahvé, et devant ὄνειδος, ce qui ne peut s'expliquer que comme un sémitisme, évité même par les LXX dans Gen. XXX, 23.

26-38. L'Annonciation. La plus récente critique allemande (*Klost.* et *Gressmann*) a renoncé à retrancher de ce récit par une opération de critique textuelle la conception virginale qui en est le centre. On suppose une légende égyptienne de la naissance du roi après l'union d'un Dieu à une mortelle, appliquée en Judée au roi messianique attendu. Le caractère historique est attaqué parce que les six mois entre la conception de Jean et celle de Jésus ont une saveur artificielle de construction astronomique, le 24 juin et le 25 décembre étant les deux points du solstice etc. Apparemment ces messieurs ignorent que ce qu'il y a là d'artificiel y a été introduit par la tradition, et que Lc. s'abstient d'indiquer des dates qui, pour ce fait, sont demeurées inconnues.

Pour l'exégèse, cf. Bardenhewer, *Mariae Verkuendigung*, Ein Kommentar zu Lukas I, 26-38 (*Biblische Studien*, X, 5).

26) Le sixième mois se rapporte à la conception de Jean; cf. v. 24. Cette fois Luc dit aussitôt le nom de l'ange, Gabriel, qui s'est nommé dans le récit précédent. Il est envoyé de nouveau, cf. v. 19. Γαλιλαία est la transcription de *Galîl*, mot qui paraît signifier cercle (גָּלִיל de גלל), devenu le nom propre d'une région comprenant Qadès de Nephtali (Jos. XX, 7) et les vingt villages donnés à Hiram par Salomon (I Reg. IX, 11). Elle était peuplée en grande partie de non israélites, d'où son nom de *Gelîl haggoîm* (Is. VIII, 23), Γαλιλαία ἀλλοφύλων dans I Mac. V, 15. Sous Hérode, elle constituait la province septentrionale du royaume, et sûrement la plus florissante (cf. Jos. *Bell.* III, III, 1-3). Le nom de la ville varie dans les mss.; les fluctuations, entre Ναζαρέτ et Ναζαρέθ s'expliquent par le dessein d'harmoniser Lc. avec Mt. XXI, 11. Comme dans Mc. les meilleurs autorités de Lc. ont Ναζαρέτ (WH. S.). Nazareth était une bourgade insignifiante; elle n'est nommée ni dans l'A. T., ni dans Josèphe. Elle a conservé son nom, *En-nâṣira*, et les musulmans nomment encore les chrétiens Nazaréens (*naṣrâni*, au sing.), comme les Juifs les ont nommés הנוצרים (prière *Chemoné ʿEsré*, l. 12 de la recension palestinienne; cf. *Le Messianisme*... p. 339). L'accentuation arabe comme cette forme juive prouvent que le mot hébreu était נֹצֶרֶת ou נְצָרָה (Dalman, *Aram. Gram.* 2e éd. p. 152 note). On s'expliquerait ainsi et les formes en εθ(ετ) et la forme Ναζαρα (Mt. IV, 13; Lc. IV, 16), prise par Jules Africain pour un pluriel (Eus. *HE.* I, VII, 14). Saint Jérôme avait déjà exclu l'étym. de נזר (Lagarde, *Onom. sacra*[2], 95 : *scribitur autem non per* z *litteram, sed per hebraeum sade, quod nec* s *nec* z *littera sonat*), en se rattachant au נצר d'Is. XI, 1 (*Comm. ad h. l.*), c'est-à-dire à « fleur » (bourgeon). Il serait très séduisant de faire concorder le nom de Nazareth avec la tige de Jessé, mais la forme

πόλιν τῆς Γαλιλαίας ᾗ ὄνομα Ναζαρὲτ [27] πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσὴφ ἐξ οἴκου Δαυίδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ.

נוצרת indique plus naturellement « la gardienne », c'est-à-dire une ville qui garde une situation. Jér. *Onom. Nazareth... : est autem usque hodie... ad orientalem plagam juxta montem Thabor nomine Nazara.* Parmi les descriptions modernes, voir celle du P. Didon, *Jésus-Christ.*

27) Nazareth a été nommée comme le lieu où habitait Marie; c'est à elle que l'ange est envoyé. C'est une vierge, fiancée (ἐμνηστευμένη, l'augment, au lieu du redoublement plus régulier). La fiancée coupable était regardée comme adultère (Dt. xxii, 23), parce que le droit du futur mari était déjà absolu. Elle ne différait de la mariée que parce que la cérémonie n'était pas accomplie qui devait la conduire au domicile du mari. C'était la conclusion que Philon tirait du texte du Dt. : « les fiançailles valent mariage, par lesquelles on écrit devant témoins le nom de l'homme et de la femme et ce qui s'ensuit » (*De spec. leg.* iii, 12 *Mang.* ii, 311). On admettait même que les fiançailles pouvaient avoir lieu par l'union (Selden, *Uxor hebraica*, ii, 8). La Michna (*Ketouboth*, i, 5; *Iebamoth*, iv, 10) reconnaît même qu'en Judée le fiancé pouvait en agir très librement avec sa fiancée, et cherche à justifier cet usage sur ce que les Macédoniens avaient souvent prévenu les futurs maris. En dehors de la Judée, la fiancée était vierge *de jure*, et le Talmud cite même la Galilée (*bab. Ketouboth*, 12a) comme ayant une pratique plus réservée (ובגליל לא הוו עושין כן). Le motif allégué par la Michna est un conte bleu; on estimera peut-être qu'en Judée les anciennes coutumes qui s'autorisaient de la Loi étaient maintenues malgré le progrès des mœurs, tandis qu'en Galilée, à cause de la présence des étrangers, on observait plus de décorum. Peut-être aussi, sous l'influence du droit grec et romain, les fiançailles étaient plus distinctes du mariage. Pour prévenir toute équivoque, Luc a soin de parler d'une vierge. Son fiancé se nommait Ἰωσήφ, le nom du patriarche Joseph, en qui on a vu une figure du père nourricier de Jésus; le nom complet était probablement Ioseph-El, « que Dieu ajoute » (un autre fils); cf. Gen. xxx, 24.

— ἐξ οἴκου Δαυείδ. D'après Holtz. Hahn, Loisy, etc. ces mots se rapportent à Joseph; autrement il eût été plus naturel de dire ὄνομα αὐτῆς, au lieu de τῆς παρθένου. — L'argument, a-t-on dit, n'est pas décisif (*Plum.*), parce que Luc a pu vouloir insister sur la virginité de Marie après avoir nommé son fiancé. D'ailleurs cette phrase n'est pas la seule qui nous éclaire sur la pensée de Luc. Il a eu soin de mentionner l'origine d'Élisabeth (v. 5); il attachait donc plus de prix qu'on ne dit à la généalogie des femmes. Les vv. 32 et 69 semblent indiquer que d'après lui Marie descendait de David. — Enfin plus loin (ii, 4) il indique l'origine de Joseph, comme s'il n'en avait jamais parlé; c'est alors seulement que Joseph entre en scène; dans le récit de l'Annonciation tout se rapporte à Marie (cf. *Schanz*).

Malgré tout, la première opinion est de beaucoup la plus probable. Mais quand Loisy suppose que la source de Luc disait expressément que Marie était de la maison d'Aaron, il l'accuse sans preuve d'une altération.

D'autres ont attribué à Marie et à Joseph la descendance davidique, ce qui

Dieu dans une ville de Galilée nommée Nazareth, [27] à une vierge fiancée à un homme nommé Joseph, de la maison de David, et le

peut s'appuyer sur Num. xxxvi, 6-9 plutôt que sur les termes ἐξ οἴκου Δαυείδ, qui ne peuvent se rapporter aux deux, à moins d'un changement tel qu'il se trouvait dans le Diatessaron, car Aphraate (472, 18) et Éphrem (*Mœs.* 16) lisaient comme Écriture sainte : « Joseph et Marie sa fiancée étaient tous deux de la maison de David. »

— Μαριάμ. On a écrit des volumes sur le nom de Marie. Bardenhewer (*Der Name Maria, Biblische Studien,* I, 1, 1895) a enregistré une soixantaine d'hypothèses. On est porté à croire, par piété envers la Très-Sainte Mère de Dieu, que son nom doit avoir une certaine convenance. De toute façon les efforts des anciens exégètes sont un monument de la dévotion envers Marie. D'après Bardenhewer, il n'y a plus que deux opinions discutables, la racine מרה « se révolter », et la racine מרא « être gras ». Il se prononce pour le second sens, une femme grasse étant en Orient le synonyme d'une femme belle. M. Grimme (*Biblische Zeitschrift,* VII (1909), p. 245 ss.) a cherché une analogie dans les inscriptions de l'Arabie du sud. Il a trouvé רים, nom divin qu'il interprète « le Haut », le מ initial serait l'abrégé de חמ, « parent »; le sens serait « mon parent (divin) est le Très-Haut ». La combinaison est plus que risquée.

Beaucoup plus heureuse est l'hypothèse du P. Zorrell (*Lexicon graecum* s. v.) que Mariam est *meri,* « aimé » en égyptien, et *iam* pour *Iahô,* comme אֲבִיהוּ se nomme aussi אבים (voir les lexiques hébreux). Marie serait « aimée de Iahô ».

Si l'on s'en tient aux racines hébraïques, מרה et מרא, la première se recommande davantage par le changement plus aisé de ה en י, la seconde par le sens, quoique encore peu satisfaisant. Les deux noms « rebelle » ou « grasse » feraient plutôt l'effet de surnoms que de noms donnés à la naissance. Au surplus, ce qui importe en pareil cas, ce n'est pas tant l'étymologie scientifique que le sens que les parents attachaient au mot; les sons n'ont de valeur que comme expression de la pensée.

A ce point de vue, il faut distinguer selon qu'il s'agit d'une ancienne époque ou du temps des Hasmonéens. Le nom de Miriam, la prophétesse (Ex. xv, 22), sœur d'Aaron, a dû être rattaché par les Hébreux à la racine ראה. On peut le conclure de leur étymologie de מֹרִיָּה (Gen. xxii, 2) où la tradition est expresse (Gen. xxii, 14), continuée dans les écoles jusqu'à S. Jérôme, qui traduit (*terram*) *visionis.* En effet, l'ancien נביא est un ראה (I Sam. ix, 9), Marie la נביאה a pu être surnommée « celle qui fait voir » (*hiph.*); ce serait un surnom, devenu un nom, peut-être avec la mimation, *um,* devenue *am,* comme *Khiram,* ass. *Khirummu* et חִירָם (I Reg. vii, 13) le même que חִירוֹם (I Reg. vii, 40). Puisqu'on admet communément que רות (*Mésa,* l. 12) signifie spectacle (de ראה), il ne répugne pas que le א de ראה ait disparu, le ה étant remplacé par י. Cette étymologie peut être à la fois scientifique et populaire.

Mais il est probable qu'au temps d'Hérode, l'habitude de parler araméen suggéra de chercher à ce nom un sens dans cette langue. La prononciation *Miriam* paraît secondaire par rapport à *Mariam,* mais quoi qu'il en soit de l'antiquité,

28 καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπεν Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ.
29 ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς
οὗτος. 30 καὶ εἶπεν ὁ ἄγγελος αὐτῇ Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ, εὗρες γὰρ χάριν

28. *om.* ευλογημενη συ εν γυναιξιν (T H S V) contre Hetzenauer.

---

sous les Hasmonéens on prononçait sûrement *Mariam* (LXX, *Targ.*), qu'il était aisé de rapprocher de מרא, « maître », devenu plus tard dans le Talmud מר ou מרי. Nous savons aujourd'hui que dès le ve siècle av. J.-C. le א pouvait être remplacé par י; cf. מריהם, « leurs maîtres » (Sachau, *Aram. pap.* **15**, xv, 6). On en a un indice dans l'équivalence rabbinique de Mariam, fille de Boéthos, nommée aussi Martha (maîtresse), et de Mariam avec Sara (princesse); cf. Levy, *Neuh. und chald. Wörterbuch*, III, 25^{b}. C'est sans doute pour cela que le nom de Mariamne fut donné alors à plusieurs princesses. Sans doute cette étym. araméenne d'un nom hébreu n'est pas scientifique, mais, encore une fois, les syllabes n'ont ici aucune valeur si ce n'est pour indiquer l'intention des parents. Celle des parents de la Vierge fut de la nommer Dame, ou Princesse, et nous la prions encore sous le nom de Notre-Dame. Le nom de Mariam devint donc assez fréquent sous les Hasmonéens, moins par dévotion envers la sœur d'Aaron, qui n'avait pas laissé un souvenir sans tache (Num. XII, 1 s.), que parce qu'on lui trouvait un sens flatteur. Dans Josèphe il est ordinairement complété en Μαριάμη; plus ordinairement (même Jos. *Bell.* VI, III, 4) il s'abrège en Μαρία.

28) πρὸς αὐτὴν, à joindre à εἰσελθών, indique que l'ange vient trouver Marie dans sa demeure; elle était probablement seule, comme Zacharie. Le protévangile (XI, 1) a imaginé qu'elle allait à la fontaine, aussi la tradition des Grecs orthodoxes place l'Annonciation près de la fontaine de Nazareth.

— χαῖρε, κεχαριτωμένη avec une allitération qui paraît voulue; cf. *Pap. mag.* v *Leid.* 6^{a}, 7 κύριε χαῖρε, τὸ χαριτήσιον (délices). La tournure est tout à fait grecque. Les Grecs saluent en souhaitant la joie, les Hébreux (ou les Araméens) en souhaitant la paix : שלם לך.

— κεχαριτωμένη, de χαριτόω verbe rare, qui signifie, comme les verbes en όω, munir de χάρις, au passif recevoir la χάρις, au parf. d'une manière stable. Le verbe peut évidemment, en lui-même, s'entendre d'une grâce physique ou, dans le sens moral, d'une faveur auprès de Dieu, en parlant d'une personne qui a reçu ses bienfaits, ou comme s'exprime une inscription du 1er s. τῆς ἀθανάτου χάριτος τὴν ἀφθονίαν καρπουμένοι (Dittenb. *Syll.* **365**, l. 11). L'Écriture connaît les deux sens, le sens physique (d'après certains mss.) ἀπὸ γυναικὸς κεχαριτωμένης (*Swete* εὐμόρφου) dans Eccli. IX, 8, en hébreu אשת חן, le sens moral (Eccli. XVIII, 17) παρὰ ἀνδρὶ κεχαριτωμένῳ, et Sym. dans Ps. XVII (XVIII) καὶ μετὰ τοῦ κεχαριτωμένου (le תמים et non le חסיד, contre *Bardenhewer*) χαριτωθήσῃ, pour dire « l'homme parfait ». Dans le N. T. le mot ne reparaît que Eph. I, 6 à propos de la grâce qui nous est accordée par Dieu dans son Fils bien-aimé. Dans les deux sens, il s'agit d'un degré éminent de beauté ou de faveur, car on n'eût pas employé ce mot rare sans intention.

nom de la vierge était Marie. 28 Et l'ange étant entré chez elle, lui
dit : « Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi. »
29 Et elle fut troublée de ce discours, et elle se demandait ce que
pouvait être cette salutation. 30 Et l'ange lui dit : « Ne crains pas,

Cela est vrai surtout ici où cette épithète remplace le nom propre, comme si elle convenait excellemment à la Vierge. Entre le sens physique et le sens moral, il n'y a pas à hésiter. Si Érasme a traduit *gratiosa*, tous les modernes expliquent le mot par Eph. I. 6. Marie est l'objet des complaisances de Dieu, ce que les théologiens entendent d'une grâce sanctifiante extraordinaire, quoique encore susceptible d'accroissement. Plummer tient à rappeler le mot de Bengel : *non ut mater gratiae, sed ut filia gratiae,* qui est parfaitement juste pour cet endroit. Mais pourquoi Marie, élevée à ce haut degré de grâce, n'obtiendrait-elle pas la grâce de son Fils à ceux qui la demandent (*Schanz*)?

Les verss. *Vg. pes. boh. sah.* ont rendu « pleine de grâce », le syr. de Jér. « qui as trouvé grâce ».

— ὁ κύριος μετὰ σοῦ. Dans Jud. VI, 12 s. il faut sous-entendre ἐστι plutôt que ἔστω; il est plus poli d'affirmer la présence du Seigneur que de la souhaiter. Cela est vrai surtout ici, après l'affirmation que Marie est comblée des faveurs de Dieu.

La *Vg.* ajoute *benedicta tu in mulieribus*, avec d'excellentes autorités, mais qui sont suspectes d'avoir harmonisé avec v. 42.

29) *cum audisset* de Vg.-Clém. est probablement une correction de *cum vidisset* (WW), rendant le grec ἰδοῦσα, inséré par quelques mss. probablement d'après ἰδών (v. 12). ἡ δέ, l'article pour le pronom comme souvent.

— διαταράσσομαι (*hapax* N. T.) indique un trouble plus profond que celui de Zacharie (v. 12), mais il n'est pas accompagné de frayeur. — διελογίζετο, l'impf. après l'aor. n'est pas sans élégance : cette réflexion prouve que la Vierge n'est pas troublée dans l'exercice de ses facultés (*Plum.*). — ποταπός, pour ποδαπός, primitivement : « de quel pays », ensuite (déjà *Demosth.* 25, 48) pour ποῖος; c'est le sens du N. T. L'interrogation indirecte avec l'optatif est propre à Luc dans le N. T., avec ou sans ἄν, omis ou ajouté par certains mss.; cf. I, 62; VI, 11; IX, 46; XV, 26; XVIII, 32; XXII, 23; Act. V, 24; X, 17 (*Deb.* § 386).

Le mot ἰδοῦσα éliminé, il n'y a plus à tenir compte de ceux qui expliquaient le trouble de Marie par l'apparition elle-même, la présence d'un homme, etc. Le texte est formel : elle est troublée par les paroles, ce qui ne l'empêche pas de réfléchir au sens de cette salutation. Les termes en sont glorieux pour elle, ce qui effraye sa modestie, et ils sont comme le prologue d'une mission dont elle entrevoit la haute portée. Rien n'indique qu'elle se défie de l'ange, qui ne croit pas à propos d'accréditer sa mission, comme il a fait pour Zacharie.

30) Si Luc a conscience de n'avoir pas dit que la Vierge eut peur, les mots μὴ φοβοῦ doivent avoir une nuance autre qu'au v. 13. L'ange ne cherche pas à calmer l'émotion causée par une vision surnaturelle, mais à encourager Marie dans l'œuvre qui se présente à elle. Elle n'a pas besoin de dire, selon la formule fréquente : « si j'ai trouvé grâce devant tes yeux » (Gen. XVIII, 3; XIX, 19; XXX,

παρὰ τῷ θεῷ· 31 καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ
ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. 32 οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς Ὑψίστου κληθήσεται, καὶ
δώσει αὐτῷ Κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, 33 καὶ
βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ
οὐκ ἔσται τέλος. 34 εἶπεν δὲ Μαριὰμ πρὸς τὸν ἄγγελον Πῶς ἔσται τοῦτο,

27, etc. Esth. VIII, 5). Elle a trouvé grâce comme il est dit de Noé (Gen. VI, 8), destiné par cette expression à devenir le sauveur de l'ancienne humanité; (cf. Act. VII, 46; Heb. IV, 16 pour le N. T.).

31) La phrase est pour ainsi dire stéréotypée dans la bouche de l'ange quand il s'agit d'un enfant extraordinaire : Ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις, καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαήλ (Gen. XVI, 11); cf. Jud. XIII, 3 et 5 et Is. VII, 14 : ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήμψεται καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ. Il est probable que Luc, qui a insisté sur la virginité de Marie (v. 27), pensait à ce dernier passage; le nom d'Emmanuel ne pouvait remplacer celui de Jésus, et son contenu symbolique, « Dieu avec nous », était déjà exprimé par ὁ κύριος μετὰ σοῦ. Dans cette tournure, « tu nommeras » est au futur, non dans le sens prophétique, mais comme un ordre. Le R. P. Landersdorfer O. S. B. (*Biblische Zeitschrift*, 1909, p. 30 ss.) a noté que dans les passages cités l'hébreu הָרָה, qui est au participe, pouvait être entendu du futur ou du passé; il est au passé dans le cas d'Agar (Gen. XVI, 11), au futur dans le cas de la Vierge (Is. VII, 14) et de la femme de Manoé (Jud. XIII, 5 cf. v. 3).

Dans ce dernier cas, les LXX ont mal traduit. Le R. P. suppose que Marie, entendant l'ange en hébreu, a fait une confusion semblable. Elle a cru que l'ange lui disait : tu es enceinte et tu enfanteras. D'où sa réponse. On expliquerait ainsi cette réponse elle-même, sans recourir au vœu de virginité. Mais peut-on supposer que Marie ait attribué à l'ange une pareille erreur sur son état? D'autant que Luc a dû trouver un sens à la réponse de Marie, conforme au futur qu'il a employé.

Ἰησοῦς est la forme grecque de יֵשׁוּעַ, forme récente (depuis la captivité) du mot יְהוֹשֻׁעַ, « Iahô a sauvé ». L'abréviation simple eût dû donner *Iôchou;* on a préféré *Iéchou,* probablement pour éviter le son *ô* + *ou.*

Le sens du nom n'est pas expliqué par Luc, non plus que celui de Jean (v. 13); au contraire, Mt. I, 21.

32) On dirait que l'ange affecte un parallélisme délicat entre les deux annonciations, de sorte que la première le cède toujours à la seconde. Jean sera grand, mais devant le Seigneur; tandis que Jésus sera grand, sans plus.

La révélation va par degrés. Dire que l'enfant sera nommé fils du Très-Haut, ce n'est pas pénétrer encore dans le mystère de sa nature divine. Cependant c'est plus que ἔσῃ ὡς υἱὸς Ὑψίστου (héb. « Dieu te nommera (son) fils »); cf. Ps. LXXXII, 6, où les grands affectent une origine supérieure aux simples mortels. L'enfant sera donc reconnu comme étant par excellence le fils du Très-Haut, Ὕψιστος = עֶלְיוֹן, sans article, étant presque le nom propre du Dieu des Juifs (cf. *RB.* 1903, p. 366; sur la paternité de Dieu, cf. *RB.* 1908, p. 481-499).

Marie, car tu as trouvé grâce devant Dieu. [31]Et voici que tu concevras et que tu enfanteras un fils, et tu l'appelleras du nom de Jésus. [32]Il sera grand et sera appelé fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père, [33]et il régnera sur la maison de Jacob pour les siècles, et son règne n'aura pas de fin. »
[34]Or Marie dit à l'ange : « Comment en sera-t-il ainsi, puisque

D'après le Ps. II, 2, le Fils de Dieu par excellence était le Messie. C'est en effet de lui qu'il s'agit. Le Seigneur Dieu (qui est donc son père) lui donnera le trône de David qui est aussi son père. Cette double paternité était déjà indiquée dans II Sam. VII, 12 ss., en parlant de Salomon et de la race de David, et dans I Chron. XVII, 13 s.

Le nom le plus répandu du Messie était celui de Fils de David. Luc se rattache encore ici à la prophétie de l'Emmanuel (Is. IX, 7) ἐπὶ τὸν θρόνον Δαυεὶδ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ.

33) Le trône de David restauré doit s'étendre à toute la maison de Jacob (cf. *Le Messianisme...* 198). Ordinairement on supputait le temps que devait durer le règne du Messie (l. l. 205 ss., 235); l'Apocalypse de Baruch seule l'a déclaré éternel (*Ap. Bar.* LXXIII, 1), mais plutôt en apparence qu'en réalité (*Le Messianisme...* 113). L'ange au contraire affirme encore plus nettement qu'Isaïe (IX, 6) et comme Daniel (VII, 13) que le règne n'aura pas de fin. C'est ouvrir une porte sur le surnaturel, car ce qui est infini dans un sens sort des conditions des choses humaines. βασιλεύω avec ἐπί et l'acc. n'est pas classique, mais employé par les LXX; cf. I Macc. I, 16; Lc. XIX, 14.27; Rom. V, 14.

34) On a souvent prétendu que ce verset et le suivant ont été ajoutés par Luc à sa source, qui n'aurait pas connu la conception virginale. Récemment Harnack (Zu Lc I, 34.35, *Zeitschrift für die neutest. Wissensch.* 1901, p. 53 ss.) est allé plus loin et a prétendu prouver que ces deux versets ont été ajoutés au texte de Lc., soit par Luc plus tard (!) soit par un interpolateur. Excellente réfutation dans Bardenhewer (*l. l.*). Le seul argument est dans la double difficulté que présente la réponse de la Vierge.

πῶς ἔσται τοῦτο est regardé par Harnack comme exprimant un doute formel, exclu par l'esprit du récit et par le v. 45; ce serait un sophisme que de distinguer ces paroles de celles de Zacharie (v. 18). — Mais entre le sophisme et un sens balourd, il y a l'intelligence des nuances. Ici comme partout, il y a une opposition délicate entre les deux situations parallèles. Zacharie a demandé un signe, ce qui équivalait à dire qu'il ne se fiait pas aux seules paroles de l'ange; Marie ne refuse pas de croire. Le v. 35, pas plus que le reste du récit, ne regarde sa parole comme exprimant un doute. Cela a été bien dit depuis longtemps par *Ambr.* : *Haec jam de negotio tractat; ille adhuc de nuntio dubitat.* Cajetan : *Et ex hoc ipso quod inquirit modum, non quo fieri potest, sed quo erit, manifestat se credere.* D'ailleurs on peut douter que Marie demande formellement une explication; ses paroles sont peut-être une exclamation de surprise.

La seconde partie de la réponse est moins aisée à expliquer. Elle fait allusion aux rapports conjugaux (ידע hébr). Harnack répète une fois de plus la difficulté

ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; [35] καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις Ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ

si souvent soulevée : comment une fiancée, fût-elle vierge, peut-elle s'étonner qu'on lui annonce un fils? dire qu'elle est vierge, c'est ne rien dire, puisqu'elle doit bientôt cesser de l'être. Et précisément parce que cette réponse, entendue ainsi, serait absurde, on ne peut l'attribuer à Luc, bon écrivain.

A cela on peut faire trois réponses décisives, du moins comme argument *ad hominem*, sinon comme ayant la même valeur pour l'explication du texte. *a*) D'après Holtz. et B. Weiss, il n'y a pas à se préoccuper du sens de la question dans la situation de Marie; c'est un pur artifice littéraire, destiné à amener les explications de l'ange. Cette réponse est suffisante pour la question d'authenticité; une transition habile, quoique superficielle, n'est pas synonyme de récit manqué. Mais il semble que Luc a dû donner aux paroles de Marie un sens qui fût en situation. *b*) D'après Cajetan, Marie avait compris que la conception allait se produire immédiatement : *non dixit non cognoscam, sed non cognosco, quia intellexerat verba angeli tunc implenda : dicente angelo ecce concipies.* Et supposant que Marie s'explique elle-même : *maximam affero rationem inquirendi modum quo nunc concipiam : quoniam usque in praesens viri cognitionem non habeo, hoc est, quia virgo sum.*

Ce système jugé absurde par Jansen, Knab. Bardenhewer, a été repris par Hahn, et par Gunkel (*Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.*, p. 67). Il se distingue de celui du P. Landersdorfer (cf. sur v. précédent), en ce qu'il ne suppose aucun malentendu, puisque les auteurs catholiques admettent unanimement que la conception miraculeuse eut lieu aussitôt que Marie eut donné son consentement. On a objecté que Marie aurait dû se servir du parfait. Mais *a*) le présent peut correspondre au passé (surtout avec un verbe comme γιγνώσκω, Kühner, *Syntaxe*, I, 135), au moins aussi bien qu'au futur; *b*) il s'explique comme hébraïsme représentant l'hébreu לֹא ידעתי; *c*) il signifie « je ne suis pas dans la situation d'une femme mariée ». On a objecté aussi que rien n'indiquait dans les paroles de l'ange une conception immédiate. C'est cependant à quoi pensait Luc, et il ne serait pas étonnant qu'il ait prêté à Marie de comprendre comme lui.

Gunkel a noté que quand l'ange dit : ἔσῃ σιωπῶν (v. 20), ce doit être dès ce moment que Zacharie est atteint de l'infirmité qui le privera de la parole. Ce système n'est donc pas dénué de probabilité exégétique. On prétend que Cajetan en est le premier auteur. Cependant saint Ambr. dit trois fois : *quoniam virum non cognovi* (II, 4, 15, 17). Ce qui prouve aussi l'orthodoxie de cette interprétation, c'est sa présence dans la liturgie : *quoniam virum in concipiendo non pertuli* (Antienne de *Benedictus*, 25 mars).

c) Mais précisément cette traduction au parfait décèle le défaut de cette interprétation. On ne voit pas pourquoi Luc n'aurait pas écrit οὐκ ἔγνων. S'il voulait rendre ידעתי, c'était une raison de plus, car les LXX rendent ordinairement le parfait hébreu par un temps passé, même quand le sens est clairement le présent. De même que Zacharie sera muet de fait quand l'occasion se présentera de parler, de même, pourrait-on répondre à l'argument de Gunkel, la

je ne connais pas d'homme? » [35] Et l'ange, répondant, lui dit : « L'Esprit-Saint viendra sur toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre; et pour cela l'enfant né [sera] saint, il sera

Vierge, étant assurée dès à présent de concevoir, cela aura lieu au moment voulu. La réponse de Marie serait donc insuffisante, si elle ne visait que le passé ou même le présent. Aussi l'immense majorité des exégètes catholiques a toujours entendu οὐ γινώσκω dans un sens absolu, excluant le futur comme le présent. Le présent pour le futur (cf. Jo. vii, 8 etc.) n'est pas, comme le présent pour le parfait, borné à certains verbes; il est très fréquent dans N. T. (*Blass*, 193); la Vierge exprimerait donc un propos de virginité. Il y avait une raison de s'en tenir au présent, c'était de ne pas affirmer trop carrément une résolution qui, précisément après les paroles de l'ange, pouvait paraître contraire aux desseins de Dieu. Pour nommer ce propos un vœu, il faut joindre à l'exégèse des considérations théologiques dont on ne nie pas ici la valeur, mais qui dépassent la simple explication du texte (même *Bardenhewer*). A s'en tenir à un propos, il reste encore cette difficulté considérable : si Marie entendait demeurer vierge, pourquoi était-elle fiancée? Mais cette difficulté est précisément trop évidente pour que l'auteur quel qu'il soit du v. 34 n'en ait pas été frappé. S'il a passé outre : « Ne serait-ce point parce qu'il s'est représenté Joseph et Marie dans la disposition de deux époux chrétiens gardant la continence? » (*Loisy*, i, 291). Et en réalité toute la question est de savoir si Joseph et Marie ont pu être animés de sentiments qui se sont fait jour parmi les disciples de Jésus. On répondra non, si on est déterminé à n'excepter personne de ce qui était l'idéal juif pur tel que les rabbins le déduisent encore de la Loi; on sera beaucoup plus réservé, au seul point de vue critique, si l'on tient compte des nouveaux courants, très favorables à l'ascèse et à la chasteté, qui circulaient dès lors dans le Judaïsme. Il suffira de nommer les Esséniens. Quelles convenances ont déterminé Marie à se fiancer à Joseph malgré son propos ou son vœu de virginité? c'est ce que nous ignorons, et les hypothèses seraient assez inutiles. Le plus simple est de penser que le mariage avec un homme tel que Joseph la mettait à l'abri d'instances sans cesse renouvelées et assurait son repos.

— ἐπεί, seulement cette fois dans Luc, à supposer qu'il ne soit pas le vrai texte dans vii, 1. Harnack en a conclu que le passage n'est pas de lui. Mais cette conjonction est assez employée dans le N. T. et Bardenhewer (*l. l.*) a cité d'autres conjonctions qui ne reviennent qu'une fois dans Luc, ἐπειδήπερ, ἔπειτα, μενοῦν, ὁπότε, τοίνυν, et pas dans les Actes. C'est catégorique.

35) Merx admet l'authenticité de ce verset, mais n'y voit aucune allusion à une conception surnaturelle. Le sens serait : « la formation et le développement du fils annoncé seront sous la protection spéciale de Dieu ». Raison : l'Esprit-Saint, étant féminin en hébreu, ne peut être un principe générateur. A l'inverse, Harnack rejette ce verset comme étant un doublet de 31 et 32. Ce sont deux exagérations. En réalité 35 explique 31 et 32 dans le sens de la question posée au v. 34. Dans le discours de l'ange, Marie n'a vu que la naissance du Messie, et sans s'arrêter aux termes qui devaient lui faire soupçonner une génération

extraordinaire, elle s'en est tenue à l'obstacle de sa virginité. L'ange lui explique que cette virginité n'est pas en cause, parce que son fils n'aura d'autre père que Dieu. Il n'y a pas de doublet, mais plutôt un parallélisme qui transpose dans une sphère supérieure. D'autre part, que l'esprit soit féminin ou neutre, c'est plutôt une des convenances du sujet. Le masculin aurait pu paraître trop réaliste et rappeler les sales histoires du paganisme (*Gunkel*). L'ange en dit assez pour qu'on comprenne qu'il s'agit d'une génération due à l'action directe de Dieu (contre *Merx*), et en cela il écarte toute imagination qui sentirait l'anthropomorphisme païen. Au point de vue exégétique, la première partie du v. comprend deux termes parallèles; l'Esprit-Saint dans l'A. T. entre en scène lorsque Dieu communique une énergie spéciale ou donne la vie (Ps. CIV, 30, etc.); c'est donc une énergie divine. Il n'y a d'article ni devant πνεῦμα ἅγιον ni devant δύναμις. Dans le premier cas, selon l'usage grec, parce que le mot est suffisamment déterminé; dans le second cas, selon l'usage sémitique, parce que δύναμις est déterminé par ὑψίστου. Chacun comprend que la génération est le terme de l'action divine, mais cela résulte bien plus de la situation que des termes employées qui sont très généraux (contre *Loisy* : « de façon très nette la part du mari dans l'acte physique de la génération. »

— ἐπί avec le datif ou l'accus. en parlant de l'Esprit qui fut sur quelqu'un (Num. XXIII, 6; XXIV, 2; I Regn. XIX, 23; Jud. III, 10; XI, 29; II Chr. XX, 14), qui tomba sur quelqu'un (Ez. XI, 5), et dans Act. I, 8 ἐπελθόντος τοῦ Ἁ. Π. ἐφ' ὑμᾶς. Quant à l'ombre, elle désigne la présence de Dieu, agissant avec complaisance dans une nuée (Ex. XX, 35; Ps. XC, 4; CXXXIX, 7; d'après LXX et Théodotion sur Num. XI, 25; I Rois VIII, 10; Is. VI, 4), plutôt que le voisinage de quelqu'un (Act. V, 15). — Les anciens Pères étaient portés à voir dans les termes de πνεῦμα et de δύναμις des personnes divines distinctes, d'abord (jusqu'au IVe s. *Bardenhewer*) la seconde personne dans les deux, puis la troisième et la seconde, puis uniquement la troisième. Depuis saint Thomas, on admet que toutes les œuvres *ad extra* appartiennent à l'essence divine; on approprie dans notre cas l'action à l'Esprit-Saint, parce que c'est une œuvre de bonté.

— διό a rendu le v. suspect à Harnack parce que cette conjonction ne reparaît qu'une fois (VII, 7); mais Mt. et Mc. ne l'ont chacun qu'une fois! D'ailleurs la fin du verset est très difficile, et il faut se contenter de dire ce qui paraît le plus probable. Il est certain cependant que διό marque une causalité (cf. Mt. XXVII, 8), et que καί renforce simplement la conjonction selon un usage déjà classique (*Blass*, 279). On ne peut sans arbitraire traduire : « précisément pour cette raison », comme pour en exclure une autre, mais il serait grammaticalement encore plus inexact de traduire « pour cette raison encore » (CELLINI, *Il valore del titolo figlio di Dio* p. 118), comme si l'ange donnait une raison secondaire en taisant la principale qui est l'union hypostatique. Knab. atténue trop cette causalité en disant que la conception virginale fera connaître ce que Jésus est par ailleurs, Fils de Dieu.

— τό γεννώμενον, si l'on ajoutait ἐκ σου ne pourrait signifier que « ce qui naîtra » (contre ÉPIPH. *hær*. 54, 3), Vg.-Clém. *quod nascetur ex te*. Mais ἐκ σου doit être supprimé avec les meilleurs témoins. Seul, le mot se dit à l'actif du père mais aussi de la mère; au passif il peut s'entendre dans le même sens double correspondant : ce qui est engendré, c'est-à-dire l'enfant dans le sein

de la mère, ou ce qui est né. Comme l'enfant est beaucoup plus souvent en scène que l'embryon, le sens de beaucoup le plus fréquent est « né »; cf. Mt. II, 1.4; XIX, 12; XXV, 24; Mc. XIV, 21; Jo. III, 4; XVIII, 37; Act. II, 8; XXII, 28; Rom. IX, 11; Heb. XI, 23. Le contexte peut indiquer clairement qu'il s'agit de l'embryon, comme Mt. I, 20 : τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθέν, passage parallèle (*Weiss*, *Holtz*. etc.).

Mais en réalité il n'y a pas d'analogie complète, car au moment où l'ange parle, la conception n'a pas encore eu lieu, ce qui est le cas de Mt. Le parfait doit donc être transporté dans l'avenir, et rien n'empêche de placer cet avenir au moment de la naissance, clairement suggéré par le verbe κληθήσεται, quand bien même il serait séparé de ἅγιον. L'ancienne tradition est dans ce sens, avec ou sans ἐκ σοῦ. Vg. *quod nascetur; pes.* « à cause de cela celui qui naîtra de toi est saint et il sera nommé Fils de Dieu »; (syrsin. et cur. manquent); *boh.* « pour cela, celui (ou ce) qui naîtra est saint; il sera appelé Fils de Dieu »; *sah.* « celui que tu produiras est saint; il sera appelé Fils de Dieu; *Tat.-ar.* « et pour cela celui qui naîtra de toi sera pur, et il sera nommé Fils de Dieu ». cf. TERT. *adv. Prax.* 27.

— ἅγιον est-il sujet ou attribut? Sujet d'après Knab. Schanz, Bardenh. avec Holtz. Weiss, Loisy; c'est-à-dire l'objet saint engendré ou né sera nommé Fils de Dieu. Cellini (*l. l.*) prétend même beaucoup trop subtilement que le neutre est employé au lieu du masc. parce que ce n'est pas la personne, mais la nature qui sera engendrée dans cette conception surnaturelle. Cependant la tradition des versions qu'on vient de citer regardait ἅγιον comme attribut, et nous préférons ce sens avec Plum. Klost. Il est plus naturel si l'on entend γεννώμενον au sens de « né ». On objecte qu'il allait de soi que l'enfant serait saint, mais rien n'empêche d'exprimer une chose évidente. Et cette expression est suggérée par une sorte de parallélisme. Dans la première partie du v., la divinité apparaît sous le double attribut d'Esprit-Saint et de puissance de Dieu; les deux expressions se retrouvent pour caractériser celui qui naîtra, Saint et Fils de Dieu.

Si ἅγιον appartenait au sujet le mot κληθήσεται s'y rapporterait sans aucun doute, mais si ἅγιον est attribut, la question se pose de savoir si la virgule doit être placée après ἅγιον ou après κληθήσεται. La plupart des modernes (moi-même dans *RB*. 1914, 192) lisent : « il sera appelé saint, Fils de Dieu ». Mais je n'hésite pas aujourd'hui à lire avec les anciennes versions citées : « l'enfant qui naîtra sera saint, il sera nommé Fils de Dieu ». En effet, si Lc. avait voulu que κληθήσεται s'appliquât à la fois à ἅγιον et à υἱὸς θεοῦ, ou bien il aurait mis la copule avant υἱός, ou bien il aurait mis κληθήσεται avant ἅγιον, comme dans Is. IX, 6, ms. A. Il ne sert de rien de citer (*Plum.*) Lc. II, 23; Mt. II, 23; V, 9; V, 19 où le verbe suit l'appellation, parce que cette appellation dans ces cas est unique. D'autant que dans l'A. T. c'est le contraire qui a lieu le plus souvent : Gen. II, 23; XVII, 5.15; XXXII, 28; XXXV, 10; Ex. XII, 16; II Regn. XII, 28; Zach. VIII, 3; Is. I, 26; LX, 18; LXII, 4.12, contre Is. IV, 3; XIX, 18; LIV, 5. D'ailleurs, tout en s'inspirant des LXX, Lc. écrivait en grec, et κληθήσεται n'est pas purement et simplement synonyme du verbe « être ». C'est l'indication d'un nom reçu, d'un titre pour ainsi dire officiel, ce qui est vrai de Fils de Dieu, mais ne répondrait pas à une réalité historique pour ἅγιον, qui ne fut pas un titre courant du Sauveur.

γεννώμενον ἅγιον, κληθήσεται υἱὸς θεοῦ· [36] καὶ ἰδοὺ Ἐλισάβετ ἡ συγγενίς σου καὶ αὐτὴ συνείληφεν υἱὸν ἐν γήρει αὐτῆς, καὶ οὗτος μὴν ἕκτος ἐστὶν αὐτῇ

36. συνείληφεν (H) plutôt que συνειληφυῖα (T S V).

En somme on peut traduire : le saint engendré ou né sera appelé Fils de Dieu, ou, plus probablement : l'enfant sera saint, il sera appelé Fils de Dieu, mais la traduction la moins probable est : ce qui naîtra sera nommé saint, le Fils de Dieu, parce que cette juxtaposition sans copule ne se justifierait que si le second nom était l'explication du premier, ce qui n'est pas le cas.

En mettant la virgule après ἅγιον, il est clair que la causalité de διὸ καί s'attache surtout au premier membre de phrase. Le titre de Fils de Dieu appartiendra bien à l'Enfant ensuite de la conception surnaturelle, mais peut-être pas uniquement pour cela, et cela est plus conforme à la doctrine des théologiens. En effet ils n'admettent pas que la conception surnaturelle soit pour le Christ une raison suffisante pour être nommé Fils de Dieu, ni selon la nature divine, comme il est évident, ni selon la nature humaine, puisque la filiation suppose la communication d'une nature de même espèce. S. Thomas : *Christus est filius Dei secundum perfectam rationem filiationis; unde, quamvis secundum naturam sit creatus et justificatus, non tamen debet dici filius Dei neque ratione creationis, neque ratione iustificationis, sed solum ratione generationis aeternae, secundum quam est filius Patris solius; et ideo nullo modo debet dici Christus filius Spiritus sancti, nec etiam totius Trinitatis* (IIIa pars. qu. XXXII, ad 3um). Comme on ne peut accuser de fausseté théologique les paroles de l'ange, on a cherché à trouver dans ses paroles une indication de l'union hypostatique, mais le plus simple est de concéder avec Mald. que la raison de l'ange *non erat apta ad probandum eo sensu Christum Dei filium futurum fuisse, quatenus Deus, aut quatenus homo in eamdem cum Deo personam assumptus erat*, mais qu'elle disait seulement ce qui était en situation *quia non a viro, sed a Deo virtute spiritus sancti generabitur. Neque enim de Christi natura, sed de modo generationis angelus agebat.* Si le Christ n'avait eu que cette raison d'être appelé Fils de Dieu, cette appellation serait assez impropre; mais l'ange n'exclut pas, il suggère plutôt, en mettant le mot de Fils de Dieu au terme de la promesse, qu'il sera vraiment Fils de Dieu. Pourquoi Dieu voudrait-il être le Père par une conception surnaturelle, de celui qui ne serait pas vraiment son Fils? Et c'est en somme ce qu'entendent avec Schanz, Cellini : Imperocchè è un fatto che molte cose qua e colà si dicono nelle Scritture, le quali a rigore di filosofia non si protrebbero dire, (*l. l.* p. 119), et Bardenhewer : « c'est la façade du texte [Fluchtlinie]; il faut recourir ailleurs pour en avoir la pleine intelligence » etc. (*l. l.* 151). Il vaut mieux reconnaître que le texte ne donne pas toute la doctrine de l'Incarnation que d'en forcer le sens.

36) L'ange donne un signe à Marie; or Marie était jeune, fiancée; il s'agissait donc de tout autre chose que d'une conception naturelle. Harnack est obligé d'imaginer que Marie s'est étonnée, elle humble femme, d'être la mère du

appelé Fils de Dieu.
36 Et voici qu'Élisabeth, ta parente, elle aussi a
conçu un fils dans sa vieillesse, et celle qu'on appelait stérile en est

Messie. Mais le Messie pouvait-il donc alors naître sur les marches du trône? Le titre de fils de David, rappelé par l'ange (v. 32), n'excluait-il pas l'aristocratie asmonéenne? Fallait-il un miracle pour que le Messie naquît dans une humble condition? C'était plutôt l'opinion générale (cf. *Le Messianisme...* p. 221 s.). Enfin il faudrait supposer que la conception virginale a été non seulement ajoutée au texte premier de Luc, mais encore mise à la place d'autre chose. D'ailleurs le signe, donné à Marie sans qu'elle l'ait demandé, ne doit pas nécessairement être du même ordre. Un signe peut être une simple indication providentielle (Ex. III, 12); ici c'est un miracle d'un ordre bien inférieur.

— συγγενίς fém. de συγγενής, réprouvé par les Atticistes, mais usité dans la *koinè;* cf. *Pap. Amh.* II, 78, 9 (184 ap. J.-C.). On voit d'après Éphrem (*Mœs.* p. 16) que Tatien avait חתך, « ta sœur », à cause de la difficulté pour l'araméen de dire « ta parente »; Ichodad : ta cousine, c'est-à-dire la sœur de ta mère.

— γήρει dat. ion. pour γήρᾳ, usité dans la *koinè* en concurrence avec γήρατι (*Crönert*, 169).

— οὗτος est le sujet.

Le mot συγγενις ne veut pas dire seulement que Marie et Élisabeth sont toutes deux de race israélite; mais il ne signifie pas non plus qu'elles appartiennent à la même tribu; il signifie simplement qu'Élisabeth et Marie sont parentes, ce qui pouvait avoir lieu sans que toutes deux soient rangées dans la même tribu, puisque rien n'empêchait les descendants de Lévi ou même d'Aaron d'épouser des filles de Juda ou réciproquement. Éphrem (*Mœs.* 17) cite déjà le grand prêtre Ioiada qui épousa la fille de Joram (II Chr. XXII, 11). Mais il est encore plus évident que deux parentes pouvaient être de la même tribu. Est-ce la pensée de Luc? Dans ce cas Marie appartiendrait à la tribu de Lévi, puisqu'il n'y a pas de doute sur l'origine d'Élisabeth (v. 5). Mais si Luc l'avait pensé, il n'aurait pas manqué de le dire plus clairement. Il en fût résulté en effet que Jésus, appartenant en droit à la race de David par l'union de la Vierge Marie avec Joseph qui faisait de Joseph le père légal de Jésus, aurait appartenu par le sang ou la chair à la race de Lévi. Cette double filiation a paru l'idéal à l'auteur des Testaments des XII Patriarches, autant qu'on en peut juger, malgré les interpolations chrétiennes; Symeon, VII, 2 ἀναστήσει γὰρ κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα, cf. Lévi, II, 11; Dan. V, 10; Gad. VIII, 1; Joseph XIX, 11. Au temps où les Asmonéens unissaient en leurs personnes la royauté et le sacerdoce, il put paraître souhaitable que le Messie, tout en demeurant le Fils de David (cf. *Le Messianisme...* p. 72 ss.), fût aussi comme prêtre le descendant de Lévi. Si Luc avait été imbu de cette idée, il n'aurait pas manqué de lui faire une place pour rehausser le Christ. Au contraire il ne mentionne que l'origine davidique quand l'ange parle à la Vierge (v. 32); c'est donc qu'il croit Marie de même origine. Le N. T. ne fait aucune allusion à l'origine lévitique de Jésus. Au lieu de caresser l'idée grandiose d'une double origine royale et sacerdotale, l'épître aux Hébreux oppose l'origine

τῇ καλουμένῃ στείρᾳ· 37 ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα.
38 εἶπεν δὲ Μαριάμ· Ἰδοὺ ἡ δούλη Κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.

judéenne de Jésus à toute continuation du sacerdoce lévitique (Heb. VII, 13 ss.).

L'origine davidique de Marie est affirmée par Justin (*Dial.* XLIII, XLV, C, CXX), par Irénée (III, 21, 5 οὗτός ἐστιν ἐκ τῆς ἀπὸ Δαβὶδ παρθένου γενόμενος), par Tertullien (*c. Marc.* III, 17; IV, 1), par Éphrem (*Mœs.* 16 ss.) par le Protoévangile actuel (X, 1) et ensuite par la tradition. Il y eut, il est vrai, un courant contraire, mais il semble qu'il vint du Testament des XII patriarches et non de la tradition chrétienne. En effet il paraît dans l'explication d'Hippolyte des bénédictions de Jacob et de Moïse, où l'emprunt était assez naturel (BONWETSCH, *Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus*, p. 25 et p. 50). C'est en effet à Hippolyte qu'appartient le texte cité comme Fragment XVII d'Irénée : ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα τὸ κατὰ σάρκα ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐγεννήθη, et encore : « car il trouvait de la tribu de Lévi le Christ apparu comme prêtre (envoyé) par son père, à cause de l'union de la tribu de Lévi avec la réunion de Juda, pour que d'eux deux il se montre comme roi et prêtre et fils de Dieu ». Il faut remarquer qu'Hippolyte ne dit nullement que Marie appartenait à la tribu de Lévi; il suppose simplement un mélange des tribus qui peut en effet résulter de Luc I, 36, car Marie a pu avoir du sang de Lévi, aussi bien qu'Élisabeth du sang de Juda. C'est ce que dit encore Ambroise dans son imitation du texte d'Hippolyte : *et quia per admixtionem generis Iuda et Levi tribus iunctae sunt* (*De benedict. patr.* IV, 16 (*P. L.* XIV, 678), et même lorsqu'il écrit : *et maxime propter Tribum Levi debemus hoc credere; quia ex ea Tribu Dominus Jesus videtur secundum corporis susceptionem genus ducere,* il ne fait pas allusion à Marie, mais à Lévi et à Nathan qui font partie de la généalogie du Sauveur dans Luc, et qu'il déclare avoir été prêtres de la tribu de Lévi. Il est donc tout à fait arbitraire de regarder (*Merx*) comme l'opinion judéo-chrétienne primitive celle qui est énoncée dans Éphrem (*Mœs.* 16) en ces termes : *Quum autem Dominus una cum regno etiam sacerdotium abrogaturus esset, utrumque genus simul monstravit Iudae per Iosephum et Levi per Mariam.*

Si Éphrem a vraiment pris cette opinion à son compte, comme cela paraît assez certain, il a voulu dire que Luc avait mis en relief l'origine davidique de Jésus par la généalogie aboutissant à Joseph, son père légal, et l'origine lévitique par Marie, qui avait dans les veines du sang lévitique; mais il a aussitôt restreint son concept, en maintenant que d'ailleurs Marie appartenait à la maison de David, ce qui était le seul point important. Fauste ayant objecté que Marie avait pour père un prêtre nommé Joachim (d'après une édition du Protoévangile différente de la nôtre, selon Zahn et Bardenhewer), Augustin répond qu'il ne reçoit pas les apocryphes. Sa pensée était que Jésus descendant de David, Marie était aussi de la maison de David, parente d'Élisabeth parce qu'un homme de Juda avait épousé une fille de Lévi (*de diversis quaest.* 61, 2); cependant, à la rigueur, il aurait admis que Marie ne descendît pas de David par les mâles, et cela est à noter au point de vue théologique : *ita si mater illius Joachim, quem patrem Mariae Faustus commemorat, de tribu Juda et genere David nupsit in tribu Levi, non immerito et Joachim et Maria et filius Mariae etiam sic*

à son sixième mois, [37] car rien n'est impossible à Dieu ». [38] Or Marie dit : « Voici la servante du Seigneur; qu'il m'arrive selon ta parole. » Et l'ange la quitta.

ex David semine veraciter perhibentur (*contra Faustum*, XXXIII, 9). On voit par ailleurs que, d'une façon juridique, il se fût contenté que Jésus fût le fils putatif d'un descendant de David, mais que le texte de Rom. I, 3, *secundum carnem*, lui faisait un devoir d'admettre que Marie descendait réellement de David, fût-ce par les femmes, en quoi il ne s'appuyait nullement sur Luc I, 27.

Cette position du grand docteur est à signaler à ceux qui croient tout savoir des origines de Marie : *Ac per hoc, etiamsi demonstrare aliquis posset Mariam ex David nullam consanguinitatis originem ducere, sat erat secundum istam rationem accipere Christum filium David, qua ratione etiam Ioseph pater eius recte appellatus est : quanto magis, quia, cum evidenter* (1) *dicat apostolus Paulus ex semine David secundum carnem Christum, ipsam quoque Mariam de stirpe David aliquam consanguinitatem duxisse dubitare utique non debemus, cuius feminae quoniam nec sacerdotale genus tacetur insinuante Luca, quod cognata eius esset Elisabeth, quam dicit de filiabus Aaron, firmissime tenendum est carnem Christi ex utroque genere propagatam, et regum scilicet et sacerdotum* (*de Cons. evang.* II, II, 4). A la fin cependant Augustin lui-même affirme plus qu'il n'en sait, et personne ne se croit obligé aujourd'hui de tenir que Marie avait dans les veines du sang lévitique, puisque sa parenté avec Élisabeth pouvait venir du mariage d'un descendant d'Aaron avec une fille de Juda, d'où serait descendue Élisabeth. Le postulat du Testament des XII patriarches ne s'impose nullement à la conscience chrétienne, et nous avons vu qu'il a plutôt contribué à troubler la tradition primitive de l'origine davidique de Marie.

37) Ce petit v. est presque une citation de Gen. XVIII, 14 : μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα; Dans cet endroit ῥῆμα est la traduction de דבר qui signifie là plutôt « chose » que « parole ». Les LXX semblent avoir cru qu'on pouvait donner ce sens à ῥῆμα, et c'est sans doute le sens ici; cf. II, 15.19.51; Act. V, 32. ἀδυνατέω class. se dit des personnes, « être impuissant ». Les LXX l'ont entendu des choses; cf. Job. X, 13; XLII, 2; Zach. VIII, 6; dans Théod. Dan. IV, 6 πᾶν μυστήριον οὐκ ἀδυνατεῖ σε (aucun mystère ne t'embarrasse) on retrouve πᾶς... οὐ. Cette locution se retrouve dans la *koinè* (*Rader*. 179), mais elle s'explique ici plus naturellement par une influence sémitique; cf. Mt. XXIV, 22; Act. X, 14 (*Blass*. 181); cf. la traduction d'Aquila de Jer. XXXII, 17 οὐκ ἀδυνατήσει ἀπὸ σοῦ πᾶν ῥῆμα, où, la proposition étant absolue, le futur ne s'explique que par l'habitude de traduire ainsi l'imparfait hébreu; le sens exige le présent. L'ange conclut de l'exemple d'Élisabeth une maxime générale qui trouvera sa plus haute application dans le mystère de l'Incarnation.

38) Il a plu à Dieu d'attendre le consentement de Marie pour réaliser ce mystère (cf. II, 21); c'est sans doute à ce moment qu'il s'est opéré. δούλη, ordinairement « femme esclave » exprime une humilité encore plus profonde que « ser-

(1) L'apôtre n'entend-il pas la nature humaine comme opposée à la nature divine, plutôt que l'opposition entre une origine légale et une origine charnelle?

καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος. 39 Ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν
ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη εἰς τὴν ὀρινὴν μετὰ σπουδῆς εἰς πόλιν
Ἰούδα, 40 καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον Ζαχαρίου καὶ ἠσπάσατο τὴν Ἐλισάβετ.

vante ». γένοιτο exprime l'obéissance. Irénée... *Maria virgo obediens invenitur... Eva vero inobediens... et sibi et universo generi humano causa facta est mortis; sic et Maria habens praedestinatum virum, et tamen virgo obediens, et sibi, et universo generi humano causa facta est salutis* (III, xxii, 4).

La mission de l'ange est terminée; cf. Act. xii, 10; Jud. vi, 21.

Sur les tentatives d'expliquer la conception surnaturelle comme une légende païenne, on peut voir *RB*. 1914, p. 60-71; 188-208.

39-56. La Visitation. D'après Klostermann, la critique allemande en est encore à expliquer cette ravissante histoire comme une anticipation des rapports de Jésus et du Baptiste. Ils auraient été transposés dans la personne des mères. Suivant la méthode de Strauss, on regarde les agitations désagréables des jumeaux dans le sein de Rébecca (Gen. xxv, 22) comme le prototype du tressaillement de Jean (v. 41), et l'on note que la région montagneuse (de Juda!) v. 39 rappelle la montagne d'Ephraïm (I Regn. i, 1). Ainsi la plus pure et franche esquisse est transformée en mosaïque. D'autres ont la bonté de conserver un fond historique en supprimant ce qui est trop surnaturel (v. 44.45).

On objecte qu'on ne sait rien par ailleurs des rapports des deux familles — comme si ce n'était pas assez du témoignage de Luc, — et la difficulté de concilier ces faits avec le songe de Joseph (Mt. i, 20). Cette dernière difficulté est commune à toute l'histoire de l'enfance. Les perspectives sont toutes différentes, mais il n'y a pas d'affirmations contradictoires.

39) Le début du v. est caractéristique et de la manière de Luc, et de sa dépendance du style des LXX. Le participe de ἀνίστημι 2 fois dans Mt.; 4 fois dans Mc. (+ xvi, 9), absent de Jo. figure environ 12 fois dans Lc. et 17 fois dans Act.; cf. par exemple Num. xxii, 13.14.20.21.

ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, cité d'après l'hébreu Act. ii, 18, mais aussi expression favorite de Luc sous cette forme ou en indiquant le temps par une personne : i, 5; ii, 1; iv, 25; v, 35; vi, 2; ix, 36; xxiii, 7; Act. i, 15; vi, 1; vii, 41; ix, 37; xi, 27; sans compter des formes analogues; contre quatre cas dans Mc. et quatre dans Mt. (*Plum.*).

ὀρινή ou ὀρεινή s.-ent. χώρα, (cf. Judith ii, 22 : ἀπῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν ὀρινήν) n'est pas dans l'A. T. (38 fois) un terme réservé à la montagne de Juda, trop liée à la Samarie pour former un massif bien distinct; c'est le pays de montagne, par opposition à la plaine; la montagne de Juda est nommée Jos. xx, 7; xxi, 11 où elle comprend Hébron, et Jos. xi, 21, où Hébron est plutôt exclu; voir encore II Chr. xxvii, 4. Plum. a noté que dans les autres cas Luc dit τὸ ὄρος (vi, 12; viii, 32; ix, 28.37); mais il s'agit alors d'une colline ou montagne voisine, non pas d'une région montagneuse. En comparaison de Nazareth, la Judée est un pays de montagnes. Le choix spécial de Luc s'explique donc par le sens et ne suggère pas l'emploi de sources différentes.

— μετὰ σπουδῆς, indique ce désir d'arriver qui nous presse quand nous allons

39 En ces jours-là, Marie se mit en route et partit en diligence
pour la montagne vers une ville de Juda, 40 et elle entra dans la

voir des personnes aimées. Marie n'est point partie aussitôt, il fallait se préparer; mais elle ne perd pas de temps en route. De Nazareth à Jérusalem on vient commodément en quatre jours. Ambr. : *non quasi incredula de oraculo, nec quasi incerta de nuntio, nec quasi dubitans de exemplo; sed quasi laeta pro voto* (son désir de voir sa cousine?), *religiosa pro officio* (les bons offices qu'elle va lui rendre), *festina pro gaudio* (la joie qu'elle va lui causer), *in montana perrexit.*

— εἰς πόλιν Ἰούδα détermine plus spécialement la région montagneuse dont il s'agit, c'est celle qui est nommée au v. 65 ἡ ὀρεινὴ τῆς Ἰουδαίας. Mais ici Luc a marqué comme but du voyage une ville appartenant à la tribu de Juda. Le nom du patriarche est sous sa forme hébraïque, comme III, 33 ou Mt. II, 6 γῆ Ἰούδα (citation) en conformité avec la couleur scripturaire du morceau; cf. II Regn. II, 1 εἰς μίαν τῶν πόλεων Ἰούδα. Luc n'a pas dit le nom de ce village, soit qu'il l'ait ignoré, soit plutôt qu'il ait eu trop peu de notoriété pour ses lecteurs hellénistes (cf. *Introd.* p. LII). On a prétendu, il est vrai, que Ἰούδα est la transcription de l'hébreu יוטה (ou יֻטָּה), nom d'un village de la tribu de Juda (Jos. XV, 55; XXI, 16), aujourd'hui Iaththa (et non Ioutta, comme le dit encore *Klost.*) à deux heures au sud d'Hébron (*RB.* 1895, p. 66 et 260).

Mais les transcriptions des LXX, dont la meilleure paraît être Ἰεττά, non plus que la prononciation moderne ne sont guère favorables à la vocalisation du TM., d'autant que Luc n'a pas coutume de recourir à l'hébreu en passant pardessus les Septante. De plus, Luc aurait provoqué l'erreur en désignant une bourgade inconnue par un nom si célèbre; il eût dû dire : nommée Iouda, selon son usage ordinaire (ou avec le génitif des habitants; cf. I, 26; II, 4; IV, 31; VII, 11; IX, 52; X, 1; XXIII, 51; Act. XVI, 14; XIX, 35). Dans un seul cas il écrit πόλις Λασαία (Act. XXVII, 8), mais il vient de dire : « au lieu nommé », et il a craint la répétition de cette tournure.

On ne saurait borner la recherche à une ville sacerdotale, car les prêtres n'étaient pas obligés à ne résider que là. La tradition locale, antérieure aux croisades, assigne *'Aïn Karim,* répondant assez bien à la distance de cinq milles, seul point de repère indiqué par Théodosius (VIe siècle), à ce qu'il semble à l'ouest (*de terra sancta,* XXIV), et qui est peut-être Καρέμ du ms. B dans Jos. XV, 59 (manque en hébreu). Si Luc avait employé ὀρινή au sens précis de Pline, on ne devrait songer qu'aux environs immédiats de Jérusalem. Pline (*H. N. V,* 14) en effet divise la Judée proprement dite en dix toparchies, dont *Orinen, in qua fuere Hierosolyma, longe clarissima urbium orientis;* Herodium à une heure et demie de Bethléem au sud-est est déjà le siège d'une autre toparchie, comme *Betholeptephene* (*Beit-Nettif*) au sud-ouest (Jos. *Bell.* IV, VIII, 1). Mais il ne semble pas que Luc ait entendu employer un terme aussi technique (v. 65).

40) La maison de Zacharie est évidemment une maison particulière. Mais, dans la recherche des lieux saints, on remarqua que ces mots pouvaient se traduire en hébreu Bethzacharia. Une localité de ce nom se trouvait (et existe encore) non loin de Bethsour (I Macc. VI, 32). On y plaça un sanctuaire de

41 καὶ ἐγένετο, ὡς ἤκουσεν τὸν ἀσπασμὸν τῆς Μαρίας ἡ Ἐλισάβετ, ἐσκίρτησεν
τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς, καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ,
42 καὶ ἀνεφώνησεν κραυγῇ μεγάλῃ καὶ εἶπεν Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν,
καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου. 43 καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα
ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ; 44 ἰδοὺ γὰρ ὡς ἐγένετο ἡ φωνὴ
τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος
ἐν τῇ κοιλίᾳ μου. 45 καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς

42. κραυγη (T H) ou φωνη (S V).

Zacharie et par conséquent le lieu de la Visitation (*Chron. pasc.*, à douze mille de Jérusalem, *P. G.* t. XC, c. 199); sur la carte de Mâdaba, à côté de Βεθζαχάρ, on lit τὸ τοῦ ἁγίου Ζαχαρίου (*RB.* 1897, p. 175 s.). Sur une petite église avec mosaïque non loin de Beit-Zakaria, cf. *RB.* 1903, p. 612 ss. D'ailleurs le souvenir de Zacharie — le prêtre de l'évangile ou celui du temps de Joas (II Chr. xxiv, 20), ou même le prophète, — est aussi resté attaché à un tombeau à l'est du Haram ech-Chérif, et à Tell Zakaria, où des fouilles récentes ont mis à jour une ville ancienne, peut-être ʿAzéca (I Sam. xvii, 1).

41) Μαρία au lieu de Μαριάμ, ici et ii, 19.

σκιρτάω tout à fait comme Gen. xxv, 22, du mouvement de l'enfant dans le sein de la mère. Mais tandis que Rébecca ne sait que conclure de ce qui se passe en elle, et qui se trouva être un présage fâcheux, Élisabeth est éclairée par l'Esprit-Saint, spécialement mentionné par Luc, pour expliquer ce fait d'une sorte de joie de l'enfant. C'est l'accomplissement de la parole de l'ange, v. 15. L'enfant a pu être mu même *instinctu Spiritus Sancti*, sans une perception de la raison, ce que Schanz déduit un peu subtilement de l'emploi de ἀγαλλίασις au lieu de χαρά, et ce qui s'appuie sur l'autorité d'Augustin : *hoc autem ut diceret, sicut evangelista praelocutus est, repleta est Spiritu sancto, quo procul dubio revelante cognovit quid illa exultatio significaret infantis; id est, illius venisse matrem, cuius praecursor ipse et demonstrator esset futurus. Potuit ergo esse ista significatio rei tantae a maioribus cognoscendae, non a parvulo cognitae. Nam neque, cum hoc ante in evangelio narraretur, dictum est, credidit infans in utero eius; sed exultavit* (*Ep.* 187, *ad Dard.* vii, 23).

42) κραυγῇ des éditions critiques ne s'appuie que sur une tradition égyptienne (B L Ξ W 565 579 Or.), tandis que φωνῇ se trouve partout (ℵ C D *syrsin. it.*); κραυγή est plus original, mais ne passe-t-il pas la mesure ? En grec on écrivait μέγα φωνεῖν. La tournure de Lc. a une saveur sémitique, mais n'est pas une réminiscence des LXX qui n'emploient pas ἀναφωνέω dans ce contexte; ἐφώνησε φωνῇ μεγάλῃ (Dan. v, 7 LXX) est même unique; cf. Gen. xxvii, 34; xxxix, 14, etc. — Après εἶπεν les syrr. ajoutent : « à Marie » (*syrsin. pes. Tat.-ar.*).

On a voulu voir dans les paroles d'Élisabeth un véritable cantique. D'après Plum. il se compose de deux strophes (42, 43 et 44, 45), de deux distiques chacune. Mais les distiques de la première strophe seraient beaucoup trop

maison de Zacharie et salua Élisabeth. 41 Or il arriva, lorsqu'Élisa-
beth entendit la salutation de Marie, que l'enfant tressaillit dans
son sein, et Élisabeth fut remplie de l'Esprit-Saint, 42 et elle éleva la
voix avec un grand cri et dit :

« Tu es bénie parmi les femmes, et le fruit de ton sein est béni !
43 Et d'où m'est-il donné que la mère de mon Seigneur vienne à moi ?
44 Car, dès que le son de ta salutation est arrivé à mes oreilles,
l'enfant a tressailli de joie dans mon sein. 45 Et heureuse celle qui a

courts. H. Grimme (*Die Oden Salomos,* p. 140 s.) qui a traduit ce cantique en hébreu n'y voit que trois distiques (42, 43 ; 44 ; 45), à quatre accents par stique. Cette traduction est très réussie, mais ne prouve pas que l'original n'était pas araméen, car les traductions syriennes ne rendent guère moins bien l'impression de l'original, qui est de la prose.

— εὐλογημένος se dit des hommes, εὐλογητός de Dieu (cf. v. 68 *Plum.*) ; ἐν γυναιξίν, comme Jud. v, 24, où ἐν traduit מִן, malgré l'opposition de ces deux prépositions. L'idée de l'hébreu est de distinguer une personne par rapport aux autres : elle sort du commun ; cf. Gen. III, 1. Si les LXX ont employé ἐν c'est que le principal était de marquer une comparaison et en même temps le superlatif : « tellement bénie que cette bénédiction fait un rang à part parmi les femmes ». Une pareille tournure est anormale et le sens ne résulte que du contexte. Chez les Grecs on ne cite que Pindare, *Nemea,* III, 80 : αἰετὸς ὠκὺς ἐν ποτανοῖς, « l'aigle, le plus rapide des oiseaux ».

καρπός est la traduction très littérale de פְּרִי, tandis que dans Dt. XXVIII, 4 εὐλογημένα τὰ ἔκγονα τῆς κοιλίας σου, parce que les fruits sont déjà nés. Ces premières paroles d'Élisabeth, parallèles comme les deux parties d'un distique, composent la seconde partie de la Salutation angélique, à laquelle on ajoute le nom de Jésus.

43) Rader. (p. 156) cite une construction semblable dans Épictète (II, 19, 21) où ἵνα a tellement perdu son sens final qu'il est employé comme ici avec un passé : ποῦ γάρ (ἔστιν), ἵν' ὑμεῖς τὴν ἀρετὴν... ἴσην ἢ καὶ κρείττονα... ὑπολάβητε. Avec πόθεν, sous-entendre γέγονεν. Élisabeth a compris par l'inspiration de l'Esprit-Saint que Marie est déjà la mère du Messie, et elle le nomme « mon Seigneur », comme le ps. CX attribué à David. Il possède donc déjà une dignité surnaturelle. De la part d'une femme plus âgée, cette modestie est de l'humilité, dictée par le sentiment religieux.

44) Marie n'a donc pas eu le temps de rien expliquer à Élisabeth ; celle-ci a été prévenue par le tressaillement de son enfant. En décrivant le fait, Luc n'avait pas indiqué la cause ; Élisabeth l'entend d'un mouvement de joie, comme celui des collines en présence de Dieu (Ps. CXIII (CXIV), 4, σκιρτάω) ; ce serait cependant un peu forcé de dire que Jean prélude à son rôle de précurseur. C'est Élisabeth qui s'incline devant Marie, comme Jean le fera devant Jésus (Mt. IV, 14).

45) μακαρία s'applique évidemment à Marie, mais sous une forme générale,

λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ Κυρίου. 46 Καὶ εἶπεν Μαριάμ.
Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον,

qui est celle des macarismes de l'A. T. Grimme (*l. l.*) traduit très bien ואשרי, המאמינת comme dans les psaumes. La *Vg.-Clém.* a insisté sur l'application en traduisant *credidisti,* ce qui ne peut se faire qu'en disant encore *tibi* au lieu de αὐτῇ, et c'est changer le texte (*WW. credidit* et *ei*). Controverse sur le sens de ὅτι. Les latins et les coptes ont traduit « par ce que », que maintient *Plum.*; il lui paraît superflu d'indiquer ici l'objet de la foi de Marie; c'est l'objet de tout acte de foi de croire à l'accomplissement de ce qui est promis. Élisabeth ajouterait une idée nouvelle en confirmant l'espérance de la réalisation. Mais les Grecs et les Syriens (*syrsin. pes. Tat.-ar.*) ont compris « que » d'après l'analogie des cas semblables, Mc. XI, 23; Jo, VI, 69, etc. et surtout Act. XXVII, 25. La foi de Marie est mise dans un entier relief : elle n'est pas dite heureuse à cause de l'accomplissement futur de ce qui a été annoncé à sa foi, mais à cause de sa foi elle-même. Élisabeth est chargée de féliciter Marie, non de donner une nouvelle assurance à sa foi. D'autant que le principal est déjà fait en ce qui regarde Marie. τελείωσις signifie réalisation comme dans Judith X, 9 : ἐξελεύσομαι εἰς τελείωσιν τῶν λόγων. On voit que la conception surnaturelle est regardée comme un miracle tout à fait extraordinaire, non comme une vulgaire histoire à la grecque. Avant la prophétie de l'Emmanuel, Isaïe avait aussi fait appel à la foi (Is. VII, 9).

46) Μαριάμ. Voir LADEUZE, *De l'origine du Magnificat,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1903 p. 623 ss. C'est M. Loisy, en 1893, qui a soulevé la question de savoir si le *Magnificat* a été prononcé par Marie ou par Élisabeth, et c'est la note de dom Germain Morin dans la *Revue biblique* (1897, p. 286 ss.) qui lui a donné un certain intérêt en montrant que saint Nicétas, évêque de Remesiana en Dacie (vers 400), attribuait ce cantique à la mère du Précurseur. On s'en est occupé en Allemagne surtout depuis que M. Harnack s'est prononcé avec assurance pour Élisabeth (en 1900, dans les *Sitzungsberichte der kön.-pr. Akademie der Wiss. zu Berlin*). On cite dans le même sens Völter, qui aurait émis cette idée dès 1896 (cf. VÖLTER, *Die evangelischen Erzählungen,* etc. 1911, p. 11), Conrady, Köstlin, Schmiedel, Burkitt (*The journal of theological Studies,* 1906, 220 ss.), Montefiore, Merx. Pour Marie : Spitta, Wernle, Weiss, Wordsworth, Emmet, etc. et tous les catholiques, entre autres Durand (*RB.* 1898, 74-77).

Élisabeth est attestée par trois ms. *latt. a* (*Vercellensis*), *b* (*Veronensis*) *l* (*Rehdigeranus*) et par Nicétas.

Dans Irénée (latin) III, 10, 2, le *Magnificat* est attribué à Marie, et aussi dans IV, 7, 1, sauf deux mss. qui répugnent au contexte. C'est aussi en dépit du contexte qu'on lit dans la traduction latine de la VIIe hom. d'Origène (*P.G.*, XIII, 1817) : *Invenitur beata Maria, sicut in aliquantis exemplaribus reperimus, prophetare. Non enim ignoramus, quod secundum alios codices et haec verba Elisabeth vaticinatur.* L'argument d'Origène exige que le *Magnificat* soit de Marie, et il le dit clairement par la suite.

Personne, semble-t-il, n'ose soutenir que la leçon Élisabeth soit originale; on prétend que le texte primitif portait seulement καὶ εἶπεν, et que les uns ont suppléé

cru que s'accomplirait ce qui lui a été dit de la part du Seigneur. »
46 Et Marie dit :

Élisabeth, selon la bonne tradition, et les autres Marie, à cause du développement de son culte. Or cette leçon ne se trouve absolument nulle part. Elle eût certes pu exister, comme Burkitt l'a démontré, sans que le sujet fût changé, comme dans plusieurs passages de Luc : IV, 23.24; XVIII, 1-6; XXI, 9.10. Mais dans ce cas il n'y eût eu absolument aucun doute qu'Élisabeth ne fût le sujet; en dépit du culte de Marie, l'évidence exégétique eût été telle que pas un mss. sur cent n'aurait osé compléter par Marie. Or tous les mss. grecs, tous les syriens, tous les coptes, les latins originaires d'Afrique avec Tertullien (*de anima*, 26) ont Marie. La leçon Élisabeth est confinée dans une certaine partie du monde latin. On peut supposer que pour plus de clarté quelques mss. ont ajouté Élisabeth après Maria; *Et ait Maria Elisabeth :* « Marie dit à Élisabeth »; comme *syrsin.* et *pes.* ont ajouté « à Marie » au v. 42 et comme *syrsin. pes.* ont mis « à Élisabeth » au lieu de σὺν αὐτῇ au v. 56. Quelques copistes ont pu penser que l'un des deux mots était de trop, et préférer Élisabeth pour la raison qui entraîne les critiques modernes.

Au point de vue de la critique textuelle la question est tranchée. La principale raison en faveur d'Élisabeth, c'est la ressemblance du *Magnificat* avec le cantique d'Anne; mais cela ne fait pas du *Magnificat* le cantique d'une femme longtemps stérile. La pensée de Luc n'est pas douteuse; il a voulu glorifier Marie. Il est impossible qu'Élisabeth, jusque-là si modeste, se mette au premier plan de la scène et s'absorbe dans l'œuvre que Dieu a faite en elle, comme si c'était l'œuvre par excellence et le salut promis (cf. *RB.*, 1901 p. 631). On comprendrait son cantique quand elle s'est aperçue de la conception de Jean, ou à sa naissance; mais en ce moment ce qui la touche c'est le tressaillement de son enfant devant le fruit de Marie. La conception de Jean est dépassée. Aussi Merx prétend-il que l'œuvre de Dieu en Élisabeth, c'est la visite de Marie. Mais alors les termes du cantique ne conviennent plus. Enfin, ce qui est surtout décisif, c'est que le v. 48 est une réponse au v. 38.

— καί, d'après Harnack indique que la même personne continue de parler; si Marie prenait la parole, il fallait mettre δέ. — Ce n'est pas cependant le cas dans I, 18.19.30; II, 10.49, où καὶ introduit un nouvel interlocuteur.

On a objecté aussi que si Marie avait prononcé ce psaume, il fallait mentionner l'inspiration de l'Esprit-Saint. Mais Luc a des nuances que tous les critiques, paraît-il, ne comprennent pas. Marie est au-dessus des lois communes : le Seigneur est avec elle; l'Esprit-Saint est venu en elle, v. 35; le don qui suffisait à faire naître d'elle le Fils de Dieu ne suffirait-il pas pour en rendre grâce?

— μεγαλύνω ne signifie pas seulement agrandir (Mt. XXIII, 5), mais déclarer grand, célébrer (Thuc. VIII, 81; Eur. *Bacch.* 320). C'est la traduction des LXX pour le *piel* de גדל, dans le sens de louer, glorifier en parlant du Seigneur; μεγαλύνατε τὸν κύριον σὺν ἐμοί (Ps. LXVIII, 31; cf. Ps. XXXIII, 4). Le passage cité est plus voisin du v. 46 que le début du cantique d'Anne : ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν Κυρίῳ, ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου, où le sentiment est moins humble. Le parallélisme entre le Seigneur (Iahvé) et Dieu est fréquent, par exemple

47 καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου,
48 ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ.
ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί,
49 ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός,
καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

49. μεγαλα (T H) plutôt que μεγαλεια (S V).

---

dans ce passage qui offre (avec Hab. III, 18) la meilleure analogie de notre passage : Δεῦτε ἀγαλλιασώμεθα τῷ κυρίῳ, ἀλαλάξωμεν τῷ θεῷ τῷ σωτῆρι ἡμῶν (Ps. XCIV, 1). La ψυχή et le πνεῦμα sont à peu près synonymes pour désigner l'âme par opposition au corps. Dans la terminologie de saint Paul, où πνεῦμα exprime plutôt la partie haute, ψυχή la partie émotive de l'âme, il eût fallu intervertir les termes : mon esprit glorifie, mon âme s'est réjouie (*Plum.*).

47) ἀγαλλιάομαι est souvent dans les LXX; il faut donc qu'il ait été employé par la *koinè* pour ἀγάλλομαι, mais on n'en cite pas d'exemple. L'actif ἀγαλλιάω n'est certain que dans notre cas et Apoc. XIX, 7. Avec καί, qui met en grec les deux verbes sur le même plan, il est difficile d'insister sur la nuance de l'aoriste, comme si Marie rappelait sa joie au moment de la visite de l'ange et de la conception de Jésus; on sait que dans la *koinè* les temps avaient beaucoup perdu de leur précision. Cependant le plus probable est que καί est une tournure hébraïque (cf. v. 49), la copule remplaçant la conjonction « car » (cf. Ps. LX, 13, etc.). La joie de Marie se transforme en louange pour exprimer sa gratitude. Le Dieu sauveur revient souvent dans les psaumes, pour représenter l'hébreu ישע qui marque surtout le secours efficace donné dans le péril. La pensée que Dieu sauve est une source de joie; Hab. III, 18 : χαρήσομαι ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου. On se réjouit en s'appuyant sur (ἐπί) Dieu.

48) cf. I Regn. I, 11 ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου, dans la bouche d'Anne, mère de Samuel, mais non dans le cantique. C'est le principal argument de ceux qui attribuent le cantique à Élisabeth, dont la situation comme longtemps stérile ressemblait à celle d'Anne plus que celle de Marie. Mais la ressemblance est bien plus sensible avec le Ps. XXX, 8, qui joint les idées de joie et de ταπείνωσις. D'ailleurs si ταπείνωσις signifie plus ordinairement une situation humiliée ou une humiliation passagère, ce mot peut aussi rendre un état de bassesse ordinaire. Un passage du Siracide renferme des idées assez semblables à celles qu'exprime Marie : σοφία ταπεινοῦ ἀνυψώσει κεφαλὴν αὐτοῦ, καὶ ἐν μέσῳ μεγιστάνων καθίσει αὐτόν (XI, 1), et surtout : καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπέβλεψαν αὐτῷ εἰς ἀγαθά, καὶ ἀνώρθωσεν αὐτὸν ἐκ ταπεινώσεως αὐτοῦ (XI, 12); ici ἐκ ταπεινώσεως rend l'hébreu מעפר צחנה, « de la poussière de l'ordure ». Dans tout le contexte du Siracide il s'agit d'un homme d'une condition modeste (plutôt que d'un paresseux νωθρός), que Dieu préfère aux grands. Harnack suppose qu'à la place du v. 34, ajouté depuis, Marie exprimait son étonnement d'être appelée, elle pauvre femme, à la dignité de Mère du Messie. Pourquoi donc ne pas

« Mon âme glorifie le Seigneur, [47] et mon esprit a tressailli de
[joie, en Dieu mon sauveur,
[48] parce qu'il a regardé la bassesse de sa servante.
Car voici que désormais toutes les générations me diront bien-
[heureuse,
[49] parce que le Puissant a fait pour moi de grandes choses, et son
[nom est saint.

reconnaître ici ce sentiment, quand il est clairement exprimé? Marie, qui s'est dite la servante du Seigneur (v. 38) se dit encore sa servante. De même *humilitas*, en latin pré-chrétien, ne signifie guère que basse condition; Marie ne parle pas de son humilité, elle met cette vertu en pratique (*Mald.*).

— ἰδοὺ γάρ s'applique à tout ce qui précède; c'est une nouvelle phrase qui rend raison des sentiments de Marie envers Dieu. ἀπὸ τοῦ νῦν appartient au style de Luc (v, 10; XII, 52; XXII, 18. 69; Act. XVIII, 6, et seulement encore Jo. VIII, 11; II Cor. v, 16), et se présente assez naturellement comme la traduction de מעתה (LXX, *passim*); ce n'est pas cependant du grec de traduction car on le retrouve dans les papyrus (DEISSMANN, *Neue Bibelstudien*, 80 s.). Le point de départ est le cri d'Élisabeth (v. 45). Lia (Gen. XXX, 13) s'écrie au moment de la naissance d'un fils de sa servante : « Je suis bien heureuse, car toutes les femmes me disent bienheureuse » (μακαρίζουσιν traduction directe de l'hébreu; l'araméen n'a pas d'équivalent immédiat); en effet c'est surtout au sujet de leurs enfants qu'on félicitait les femmes (cf. Lc. XI, 27). Mais dans la bouche de Marie c'est une prophétie, pleinement réalisée, qui engage toutes les générations, dans l'ordre du temps, sinon toutes ensemble. Supposer qu'Élisabeth parla ainsi après son macarisme adressé à Marie (v. 45), c'est lui prêter peu de suite dans les idées et une formelle inconvenance. Il est clair que c'est Marie qui parle; elle accepte les félicitations de sa cousine, mais son humilité leur donne un tour différent. Élisabeth l'avait dite heureuse à cause de sa foi personnelle; Marie attribue les louanges des générations à l'œuvre de Dieu en elle. Ce qui la remplit de joie est donc bien ce à quoi Élisabeth a fait allusion, la conception du Seigneur. C'est le thème du cantique, indiqué avec une extrême délicatesse, mais indiqué.

49) ὅτι pourrait à la rigueur commencer une nouvelle phrase, comme כי (cf. Is. XXVIII, 27), mais se rattache bien plus naturellement à ce qui précède.

— ἐποίησέν μοι μεγάλα cf. Dt. X, 21 ἐ. ἐν σοὶ τὰ μεγάλα... cf. Ps. LXX, 19; et cf. pour ce qui suit Ps. CX, 9 : ἅγιον καὶ φοβερὸν τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Mald. a noté que Marie ne prononce plus le nom de Dieu, mais donne une haute idée de sa nature et de son action. ὁ δυνατός en parlant de Dieu, Soph. III, 17, et δυνατός plusieurs fois comme attribut de Dieu (Ps. XXIII, 8; LXXXVIII, 8); l'expression simple fait grand effet. Nestle met un point après δυνατός. Mais Mald. traduisait déjà *cuius nomen est sanctum; sic enim Hebraei loqui solent*, et c'est encore l'opinion de Blass (p. 267); en effet l'hébreu emploie assez souvent la copule au lieu du relatif; cf. Gen. XXIV, 29 et ici même Lc. I, 5. 27. Merx rappelle les inscriptions palmyréniennes : « à celui dont le nom est béni » (לבריך שמה);

50 καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς καὶ γενεάς,
τοῖς φοβουμένοις αὐτόν·
51 ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ,
διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν.
52 καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς,

c'est ainsi qu'a compris *syrsin.*, mais il n'y a pas à changer le texte grec. Le puissant est dit saint, parce qu'il est objet de crainte et de respect. L'idée de sainteté, dans le sens de Majesté suprême et redoutable est caractéristique des religions sémitiques; ἅγιος est rare en parlant des dieux dans l'hellénisme païen (Clermont-Ganneau, *Études d'arch. orientale*, II, 1896, p. 104; Cumont, *Les religions orientales*, p. 362 s.). Plus haute est l'idée de Dieu, puis elle reconnaît son absolue perfection morale; nouvelle raison pour que son nom soit révéré. Marie prélude à la première demande du *Pater*.

50) Cf. Ps. cii, 17 : τὸ δὲ ἔλεος τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτὸν. Ce ps. indique bien la suite des idées dans le *Magnificat*. C'est parce que Dieu est puissant et dépasse l'homme de son infini qu'il éprouve pour lui de la pitié ou de la miséricorde. Ce sentiment s'exerce sur ceux qui le craignent, c'est-à-dire le reconnaissent et le servent. Cette crainte, en effet, n'exclut pas le sentiment filial; même psaume, v. 13 : « comme un père a pitié de ses fils, le Seigneur aura pitié de ceux qui le craignent »; cf. encore v. 11. On put donc nommer ceux qui s'attachaient au culte de Dieu, même s'ils n'étaient que prosélytes (cf. *Le Messianisme*... 279) φοβούμενοι, synonyme de σεβόμενοι, « vénérants ». On trouve la même idée dans les Psaumes de Salomon, x, 4 et xiii, 11, où les φοβούμενοι sont en parallélisme avec les saints et les serviteurs de Dieu.

51-53) Les aoristes sont expliqués de plusieurs manières : 1) ils signifient ce que Dieu a fait dans le passé; 2) ce qu'il fera dans l'avenir, au moment de la grande transformation messianique; 3) ce qu'il a coutume de faire; 4) ce qu'il a commencé en Marie selon son plan.

Le premier sens doit être rejeté, parce que l'allusion à des faits distincts, comme l'élévation de David, la réhabilitation d'Anne, ne serait pas assez claire. Le deuxième sens a un appui dans l'idéal messianique, conçu comme un changement des situations sociales; mais si le passé peut en soi être interprété comme prophétique, cela paraît difficile ici où les aoristes de 51-53 sont encadrés entre ceux qui précèdent et celui du v. 54. La troisième opinion ne peut guère s'appuyer sur l'existence de l'aoriste gnomique, qui est douteuse dans la *koinè* (*Rader*. p. 124; cf. *Deb*. § 333). Il faut donc supposer que les aoristes répondent à des parfaits hébreux, mais cela n'empêche pas de leur attribuer la nuance de la dernière opinion (*Holtz*.) qui explique les aoristes comme une suite des précédents, ἐπέβλεψεν et ἐποίησεν, de telle sorte que l'idée générale a son point de départ historique dans la situation présente. Ce que Dieu fait d'ordinaire, il l'a fait spécialement dans la circonstance présente dont Marie comprend qu'elle est le début du règne de Dieu.

51) Cf. Ps. lxxxviii, 11 : σὺ ἐταπείνωσας ὡς τραυματίαν ὑπερήφανον, καὶ ἐν τῷ

50 Et sa miséricorde [s'étend] de génération en génération, sur ceux
[qui le craignent;
51 il a déployé la puissance de son bras, il a dispersé ceux qui
[s'élevaient d'orgueil aux pensées de leur cœur.
52 Il a fait descendre les potentats de [leurs] trônes, et il a élevé
[les humbles;

βραχίονι τῆς δυνάμεώς σου διεσκόρπισας τοὺς ἐχθρούς σου. ἐποίησεν — κράτος répond probablement à עשה חיל, δεξιὰ Κυρίου ἐποίησεν δύναμιν (Ps. CXVII, 15); ἐν βραχίονι revient très souvent dans les LXX. Ce demi-verset est du grec de traduction; en grec on dirait « il a montré la force de son bras »; cf. Sap. XI, 21; III Mac. V, 13 : « les Juifs... louèrent leur Dieu saint, et ils pensaient alors que bien disposé il montrerait aux Gentils orgueilleux la force de sa main puissante ». Les orgueilleux le sont par une disposition de leur cœur, c'est-à-dire d'après les idées des Hébreux, de leur esprit et de leur volonté; cf. Ps. LXV, 6 : οἱ ἀσύνετοι (mais Sym. ὑπερήφανοι) τῇ καρδίᾳ, אבירי לבב, litt. « ceux qui ont le cœur fort, qui se croient forts ». Les orgueilleux ne sont pas représentés comme rangés en bataille, mais plutôt comme formant une conjuration (cf. Ps. II, 1 s.). En effet Marie insiste sur leurs dispositions intellectuelles. Ils s'enorgueillissent dans leurs pensées. Ce ne sont pas des ennemis d'Israël qui affrontent la lutte contre lui et contre son Dieu; leur superbe s'attaque directement à Dieu. Or Dieu hait les orgueilleux (Job. XXXVIII, 15 et souvent dans les Ps. et Eccli.). C'est une vérité que les Grecs avaient fort à cœur; elle était altérée lorsqu'ils motivaient la haine des dieux par l'envie. L'orgueilleux chez les Hébreux se complaisait en sa force; le grec se vantait en paroles splendides : Ζεὺς γὰρ μεγάλης γλώσσης κόμπους ὑπερεχθαίρει (SOPH. *Ant.* 127).

Marie se place ici très nettement sur le terrain moral, ce qui est une indication pour la suite. En cela même elle se rapproche du cantique d'Anne; ce qui suit est encore plus semblable.

52) Cf. I Sam. II, 7 : Κύριος πτωχίζει καὶ πλουτίζει, ταπεινοῖ καὶ ἀναψυχοῖ, mais c'est à Eccli. X, 14 que ressemble le plus ce passage : θρόνους ἀρχόντων καθεῖλεν ὁ κύριος, καὶ ἐκάθισεν πραεῖς ἀντ' αὐτῶν. C'est la même pensée dans Ps. CXLVI, 6 et Job. XII, 19; V, 11; Ez. XXI, 26. L'idée peut être tout à fait générale, et c'était même un lieu commun chez les Grecs, suggéré par les fréquents changements de la fortune; Euripide (*Troad.* 612 s.) : ὁρῶ τὰ τῶν θεῶν ὡς τὰ μὲν πυργοῦσ' ἄνω, τὰ μηδὲν ὄντα, τὰ δὲ δοκοῦντ' ἀπώλεσαν. Mais cette idée trouvait une application spéciale dans l'œuvre messianique; le fils de l'homme « renversera les rois de leurs trônes » (HÉNOCH, livre des Paraboles, XLVI, 5). Des usurpateurs avaient envahi le trône de David, Dieu devait les renverser (Psaumes de Salomon XVII, 8), pour les remplacer par le Messie, comme au début de la dynastie le jeune David avait été mis à la place de Saül. Il est possible que ces pensées se soient présentées à l'esprit de Marie, après la promesse de l'ange que son Fils occuperait le trône de David. Les δυνάσται sont les souverains qui n'ont pas droit au titre de rois (DITTENB. *Or.* 229, 11; 383, 173, etc.); ici en général les princes; ταπεινούς a son sens ordinaire : ceux qui sont dans une condition modeste.

53 πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν κενούς.
54 ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ,
μνησθῆναι ἐλέους,
55 καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν,
τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα.
56 Ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ ὡς μῆνας τρεῖς, καὶ ὑπέστρεψεν εἰς τὸν
οἶκον αὐτῆς.

55. εις τον αιωνα (T H V) ou εως αιωνος (S).

---

53) Ici encore on peut citer I Sam. II, 5 : πλήρεις ἄρτων ἠλαττώθησαν, καὶ ἀσθενοῦντες (ou πεινοῦντες) παρῆκαν γῆν, mais aussi Ps. XXXIII, 11 ; CVI, 9. L'image est celle d'une cour. Selon la coutume orientale, les riches se présentent avec des présents et en reçoivent de plus considérables de la part du monarque qui ne veut pas se laisser vaincre en générosité; les pauvres sont tenus à l'écart. C'est ce qu'Éliphaz reproche à Job : (XXII, 7 ss.) ἀλλὰ πεινώντων ἐστέρησας ψωμόν· ἐθαύμασας δέ τινων πρόσωπον... χήρας δὲ ἐξαπέστειλας κενάς. Il n'en est pas de même de Dieu. Ceux qui ont faim s'adressent à lui, et il leur donne en abondance : « si j'ai faim, je crierai vers toi, ô Dieu, et tu me donneras » (Ps. Salomon, V, 10); les riches croient que tout leur est dû; il les renvoie à vide. Le rapport immédiat entre Dieu, d'une part, et les pauvres et les riches, d'autre part, prouve bien qu'il ne s'agit pas d'une révolution sociale qui met les uns à la place des autres, mais de l'attitude de Dieu envers ceux qui demandent humblement, et ceux qui se croient le droit d'exiger. La suite suggère qu'il s'agit des biens messianiques que ne désirent pas ceux qui sont contents de leur situation dans le monde. Au contraire ce sera le paradis des pauvres (Ps. LXXII, 4.12, très messianique). Quant aux riches, Dieu ne leur enlève pas leur richesse, mais il ne leur donne pas ses biens. C'est ce qui résulte des textes semblables où ceux qu'on renvoie à vide ne sont pas dépouillés, mais frustrés de ce qu'ils pensaient recevoir, Judith, I, 11; Mc. XII, 3; Lc. XX, 10, et ce doit être aussi le sens Job. XXII, 9 (contre *Schanz, Hahn,* etc.).

54-55) Ce qui suit est évidemment messianique de l'aveu de tous, et se rattache pour le rythme à ce qui précède.

54) Cf. Is. XLI, 8 s. παῖς μου Ἰακώβ... οὗ ἀντελαβόμην et Ps. XCVII, 3 ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ἰακώβ. Mais ce sont à peine des réminiscences; le verbe ἀντιλαμβάνομαι tout à fait comme dans Diodore de Sic. XI, 13 ὥστε δοκεῖν τὸ θεῖον ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν Ἑλλήνων, d'une intervention divine en faveur de quelqu'un. παῖς est l'équivalent de l'hébreu עבד, serviteur, comme dans Is. L'infinitif μνησθῆναι n'est pas final (*Weiss*), mais plutôt consécutif, comme s'il y avait ὥστε, cf. II Esdr. VI, 22; ÉPICT. IV, 1, 50 (*Rader*. 154). Quand Dieu « se souvient » de quelqu'un, c'est qu'il intervient en sa faveur; cf. Gen. VIII, 1; XIX, 29; Ex. II, 24; I Regn. I, 19. Dans tous ces cas, le souvenir est antécédent à l'action, comme l'exige la nature des choses; il semble donc que μνησθῆναι ne s'explique complètement que

53 il a rassasié de biens les affamés, et il a renvoyé les riches [à vide.

54 Il a secouru Israël son serviteur, pour se souvenir de la miséricorde,

55 comme il avait dit à nos pères, en faveur d'Abraham et de sa [race, à jamais. »

56 Or Marie resta avec elle environ trois mois, et elle retourna dans sa maison.

comme une traduction de l'infin. avec ב; au moment où il s'est souvenu, *Vg.-Clém. recordatus*. Mais ce serait changer le texte. Tout cela indique assez clairement que le salut est commencé et que Dieu va entrer en scène.

55) τῷ Ἀβραὰμ d'après les modernes depuis Cajetan, ne peut être l'explication de πρὸς τούς, à cause de la différence des cas (contre *syrsin. Mald.*, etc.); il se rattache au v. précédent, à μνησθῆναι : Dieu s'est souvenu de sa miséricorde en faveur d'Abraham, et de sa postérité. Il faut donc regarder 55ᵃ sinon comme une parenthèse, du moins comme une incise destinée à expliquer l'emploi de μνησθῆναι; Dieu s'est souvenu de ce qu'il avait promis. Il résulte du texte grec qu'Abraham est regardé comme vivant d'une certaine façon (cf. Lc. xx, 38) et qu'il est appelé lui aussi avec sa race à bénéficier des biens messianiques. Il s'agit en effet de sa personne (καὶ τῷ σπέρματι), non du peuple descendu de lui comme dans Mich. vii, 20 δώσει εἰς ἀλήθειαν τῷ Ἰακώβ, ἔλεον τῷ Ἀβραάμ, καθότι ὤμοσας τοῖς πατράσιν ἡμῶν (cf. II Regn. xxii, 51). Le salut est donc individuel. Il n'est question que de la race d'Abraham, mais la bénédiction d'Abraham devait s'étendre à toutes les nations (Gen. xii, 3). Le cantique est à l'aurore de l'Incarnation rattaché à la prophétie qui s'adresse à Israël, comme instrument du règne de Dieu. εἰς τὸν αἰῶνα marque le caractère définitif de ce règne et ne doit pas être trop lié à τῷ σπέρματι.

56) Luc préfère ordinairement σύν à μετά, cf. viii, 38.51; xx, 1; xxii, 14.56 où Mt. et Mc. ont μετά ou καὶ dans les passages parallèles (cf. *Introd.* p. cxix). Les avis sont partagés à peu près également sur la question de savoir si Marie a assisté à la naissance de Jean. D'après l'ordre du récit, elle était partie avant. On répond que Luc termine ce qui regarde Marie avant de commencer un autre épisode, comme il mentionne l'emprisonnement du Baptiste avant de parler du ministère de Jésus (iii, 20.21). Mais en cet autre endroit il s'agit d'une parenthèse qui ne peut tromper personne, puisque le baptême de Jésus par Jean vient aussitôt après. En soi le texte de Luc suggère que Marie est partie avant les faits qui vont suivre. C'est l'opinion la plus générale des Grecs (contre les Latins) avec la raison décisive d'après les convenances orientales qu'ils connaissaient, qu'au moment de l'accouchement la maison de Zacharie n'était plus la place d'une vierge. *Catena* : ἦν γὰρ αἰδὼς ἐν τῇ παναγίᾳ παρθένῳ παρθενική. On objecte la charité : aussi Marie reste-t-elle aussi longtemps que ses services sont utiles; elle se retire lorsque d'autres doivent venir en aide à Élisabeth. D'après

Éphrem (*Moes.* 18), Marie retourne après trois mois auprès de son mari, pour qu'on voie bien qu'elle ne le fuit pas; elle n'est pas restée plus longtemps parce que le Seigneur ne devait pas rester comme serviteur devant celui qui était son esclave (Jean).

Loisy et Harnack ont déduit de σὺν αὐτῇ que le *Magnificat* avait été prononcé par Élisabeth; elle est toujours censée présente, tandis qu'il faut de nouveau nommer Marie. L'argument a paru assez topique à Mgr Ladeuze (*l. l.*); il a supposé que le *Magnificat*, attribué à Marie par Luc, ne figurait pas d'abord dans ce contexte. Mais Lc. n'a pas écrit Μαριὰμ δέ, et il ne pouvait se dispenser de mettre Marie en scène au départ comme à l'arrivée. Après tout un cantique, il n'était que juste de prononcer de nouveau son nom; cf. v. 34; v. 39. Il eût certes pu écrire « avec Élisabeth » comme *syrsin. pes. Diat.-ar.*, mais σὺν αὐτῇ ne pouvait créer aucune équivoque, et était préférable à cause de l'entrée d'Élisabeth au v. 57. Au v. 41, Luc n'a pas reculé devant la répétition, mais elle s'imposait pour éviter l'équivoque sur αὐτῆς.

On a expliqué le *Magnificat*, sans se préoccuper de la division en strophes, qui doit plutôt être fixée par le sens des phrases. Schanz, Plummer (cf. *RB.* 1895 p. 166) encore Klost. admettent quatre strophes : (46-48; 49 et 50; 51-53; 54 et 55). Mais il paraît plus sûr d'en compter cinq, soit d'après le rythme, soit d'après le sens. Le cantique a été traduit en hébreu par le P. Zorell (*Zeitschrift für kath. Theol.*, 1905 p. 754 ss.) et par M. Grimme (*Die Oden Salomos*, p. 141), et tous deux ont abouti à cinq grands vers (distiques ou tétrastiques), comprenant dix accents. Quoi qu'il en soit des accents, la traduction étant le plus souvent nécessitée par les réminiscences de l'A. T., les deux auteurs ont naturellement abouti au même rythme et on obtiendrait des résultats à peu près semblables avec l'araméen. Mais ce qui est décisif, c'est que ὅτι au v. 49 dépend aussi clairement de ce qui précède que ὅτι du v. 48. Il faut donc commencer une phrase (*Nestle*, *Soden*), c'est-à-dire une strophe à ἰδοὺ γάρ, 48. Les deux dernières strophes sont très marquées, 52 et 53, 54 et 55. Il reste donc une strophe pour les vv. 50 et 51, qui contient d'ailleurs une opposition parallélique entre ceux qui craignent Dieu et les orgueilleux. La marche du cantique serait donc celle-ci. Dans la première strophe, Marie rend grâce à Dieu de la faveur qu'il lui a faite, à elle son humble servante. Dans la seconde, elle relève encore la grandeur de cette grâce, montrant clairement qu'elle interprète la situation comme Élisabeth, qui l'a saluée mère du Messie. Cette disproportion entre sa bassesse et l'œuvre que Dieu veut accomplir lui suggère dans une troisième strophe que c'est une œuvre de miséricorde. Dieu, miséricordieux pour ceux qui le servent, a en horreur les orgueilleux. C'est que ses voies ne sont pas celles des hommes. Il se plaît à élever ce qui est bas, à abaisser ce qui est haut. Cette pensée exprimée plus d'une fois par les sages, suppose l'intervention de Dieu dans les choses humaines; Marie voit cette intervention déjà commencée, et Dieu distribuant ses biens sans acception de personnes, répondant aux vœux des pauvres, renvoyant loin de lui les riches.

C'est, dans la quatrième strophe, l'application du principe posé par la troisième à des catégories sociales qui représentent en fait les fidèles de Dieu et les orgueilleux ses ennemis. La dernière strophe insiste sur le salut commencé, que Dieu poursuivra, se souvenant de ses promesses.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs d'une différence dans l'interprétation du rythme, le sens général n'est pas douteux. Il n'est pas douteux non plus que Marie n'ait suivi d'assez près le cantique d'Anne. Sans doute les ressemblances verbales sont moins frappantes avec ce cantique qu'avec d'autres passages, mais nulle part on ne trouve un ensemble aussi semblable pour la suite des idées. Le cantique d'Anne, placé dans la bouche d'une femme, d'une mère, débute par l'action de grâce et la louange du Saint; il poursuit par une condamnation de l'insolence orgueilleuse que nous croyons retrouver dans Lc. I, 51. Puis les grandes transformations opérées par Iahvé : les forts brisés, les faibles devenus forts; les rassasiés mendient, les affamés sont à leur aise. Le cantique se termine par une vue sur le jugement de Dieu et sur le Messie. Que le cantique du livre de Samuel ait été composé d'abord pour lui-même, cela est bien établi par le P. Dhorme (*Les livres de Samuel, ad. loc.*), mais il n'en était pas moins devenu le cantique d'Anne. Étant messianique par sa nature et placé dans la bouche d'une femme, il s'offrait naturellement comme une ébauche du cantique de la mère du Messie. Il n'en est que plus remarquable que le *Magnificat* ne s'attache pas davantage à ses expressions. Le *Magnificat* n'est pas composé avec un livre. Il suppose la connaissance du thème d'Anne et les sentiments exprimés par les psaumes, le tout fondu dans une composition originale. Les catholiques qui l'attribuent à Marie sont tentés d'atténuer la ressemblance avec le cantique d'Anne, parce que Loisy, Harnack, etc. en ont argumenté pour l'attribuer à Élisabeth, stérile comme Anne. Mais il n'était pas nécessaire que les deux situations se ressemblassent de tout point. L'ange lui-même avait comparé la situation de Marie à celle d'Élisabeth; Marie a pu songer à celle d'Anne. Mais précisément elle évite l'allusion à la stérilité qui se trouvait dans son cantique. Élisabeth l'aurait-elle conservée, nous ne saurions le dire, mais c'est un fait que le cantique écarte ce trait, et c'est de là seulement qu'on eût pu argumenter. On sait assez à quel point les Juifs avaient coutume de s'inspirer de l'Écriture, sans se préoccuper aucunement des circonstances historiques du contexte. Le cantique d'Anne est un cantique messianique, Marie l'adapte à sa personne. La ressemblance permet seulement d'insister sur le caractère messianique du *Magnificat*.

Il est inutile de répondre à ceux qui voient dans le cantique un psaume juif (*Hillmann, Hilgenfeld, Spitta*); il faudrait en enlever ce qui le caractérise, et Mgr Ladeuze (*l. l.*, p. 638 s.) a bien montré combien sont arbitraires ces amputations, en particulier celle des deux derniers versets. Lui-même cependant est frappé du peu de rapport du cantique avec la scène qui vient de se passer entre Marie et Élisabeth, et il incline à penser que ce cantique, composé soit par Marie, soit même par un membre de la communauté chrétienne, n'a pas été composé dans cette circonstance. La composition du cantique par un chrétien a bien peu de vraisemblance. Il lui eût été presque impossible de ne pas insister davantage sur la personne du Sauveur. Si l'on a pu soutenir que le cantique est d'origine juive, c'est qu'il ne dit rien de ce qu'a fait Jésus. Un chrétien, composant librement un cantique mis dans la bouche de sa Mère, se serait-il abstenu de lui prêter quelque prophétie sur le rôle de son Fils? N'est-ce pas la tendance de toutes les apocalypses? Or le cantique ne contient qu'une prophétie, celle qui répond exactement à la félicitation d'Élisabeth. On supposerait

57 Τῇ δὲ Ἐλισάβετ ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν, καὶ ἐγέννησεν
υἱόν. 58 καὶ ἤκουσαν οἱ περίοικοι καὶ οἱ συγγενεῖς αὐτῆς ὅτι ἐμεγάλυνεν
Κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ μετ' αὐτῆς, καὶ συνέχαιρον αὐτῇ. 59 Καὶ ἐγένετο ἐν
τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ ἦλθον περιτεμεῖν τὸ παιδίον, καὶ ἐκάλουν αὐτὸ ἐπὶ τῷ
ὀνόματι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ζαχαρίαν. 60 καὶ ἀποκριθεῖσα ἡ μήτηρ αὐτοῦ
εἶπεν Οὐχί, ἀλλὰ κληθήσεται Ἰωάνης. 61 καὶ εἶπαν πρὸς αὐτὴν ὅτι Οὐδεὶς

plutôt avec Harnack que c'est Luc lui-même qui a composé le cantique, et qui a eu le tact assez fin pour lui donner la tonalité des circonstances. Et de fait Harnack a signalé quelques particularités de son style. Mais personne ne nie qu'il l'ait rédigé; seulement il est si manifestement sémitique dans tous les détails, beaucoup plus que le reste même de la narration, que le rôle de Luc s'est borné, selon toute apparence, à celui de rédacteur. On peut accorder à Mgr Ladeuze que le *Magnificat* n'a pas été inspiré à Marie tout d'abord par la situation de la Visitation; elle se concentre, il est vrai, dans la pensée de ce que Dieu a fait en elle à Nazareth. Mais aussi est-ce de cela qu'Élisabeth l'a félicitée. Le tressaillement de Jean n'était qu'un signe, et en somme Marie répond une fois du moins et avec précision à un mot de sa cousine, ce qui suffit. Rien n'empêche de croire que ces pensées aient été l'épanouissement de sa reconnaissance depuis l'Annonciation, et surtout en chemin, et qu'elles aient pris déjà une forme presque définitive au moment où Marie leur laissa un libre cours en constatant que sa cousine était informée. On ne trouve dans le cantique aucune pensée recherchée, et, disons-le ouvertement, aucune image originale. Peut-être a-t-on quelquefois exagéré sa valeur littéraire; il contient trop de réminiscences pour faire beaucoup d'honneur au génie poétique. Pourquoi attribuer à Marie une supériorité profane dont son Fils n'a pas non plus fait de cas? En revanche tout y coule de source, et l'Église admirera toujours le sentiment religieux de l'humble servante qui ne voit que Dieu dans la gloire qui l'attend. Elle a compris la bonté de Dieu pour les petits, et sa compassion pour les pauvres. Ce seront les sentiments de Jésus.

57-80. Naissance de Jean-Baptiste, sa circoncision. Le cantique de Zacharie.

57) τοῦ τεκεῖν dépend de χρόνος, cf. Gen. xxv, 24, et Lc. ii, 6; en latin *tempus pariendi* rend moins exactement que *ut pareret* (*Schanz*), à l'instar de l'hébreu לדת. αὐτήν est plus dans l'esprit du sémitisme, qui multiplie les pronoms, que de l'hellénisme.

58) ἐμεγάλυνεν, dans le sens propre, et non pas comme au v. 46; d'après l'usage des LXX, faire un large emploi (הגדיל), d'un bien, cf. Gen. xix, 19; I Regn. xii, 24 (B); Ps. xvii, 50, ou d'un mal (Ps. xl, 9). C'était un grand acte de bonté envers Élisabeth, un miracle. — συνέχαιρον, cf. xv, 6. 9. Dans les trois cas la *Vg.* a traduit *congratulari*. Le rapprochement avec le v. 14 suggère plutôt : se réjouirent avec elle. On comprend, par les circonstances de cette naissance, que c'est un sujet de joie pour d'autres que pour les parents. Ambr. *habet sanctorum editio laetitiam plurimorum, quia commune est bonum.*

59) La circoncision le huitième jour (Gen. xvii, 12; xxi, 4; Lev. xii, 3). Ils viennent pour le circoncire, c'est-à-dire, les voisins et les parents. Cet office

57 Quant à Élisabeth, le temps fut révolu où elle devait accoucher, et elle enfanta un fils. 58 Et ses voisins et ses parents apprirent que le Seigneur avait signalé sa miséricorde envers elle, et ils se réjouissaient avec elle. 59 Et puis le huitième jour ils vinrent pour circoncire l'enfant, et ils l'appelaient du nom de son père Zacharie. 60 Et sa mère ayant pris la parole, dit : « Non, mais il s'appellera Jean. » 61 Et ils lui dirent : « Il n'est personne dans

n'était pas réservé aux prêtres, puisque des femmes mêmes pouvaient l'accomplir (I Mac. I, 60; II Mac. VI, 10; Jos. *Ant.* XII, V, 4). Mais comme cette opération chirurgicale demande une certaine dextérité et de la pratique, il est vraisemblable qu'en chaque endroit il y avait comme aujourd'hui un *mohel* qui s'en chargeait. Il est ici compris parmi ceux qui viennent, ou plutôt on vient avec lui.

L'usage de donner un nom aux garçons au moment de la circoncision pouvait s'appuyer chez les Juifs sur ce que Dieu changea le nom d'Abram et de Saraï en ordonnant la circoncision (Gen. XVII, 5. 15). D'ailleurs cela est dans la nature des choses. Les tribus qui pratiquent tard la circoncision changent alors le nom de l'enfant (*Études sur les religions sémitiques*, 2e éd. p. 243), parce qu'il commence alors comme une nouvelle vie religieuse. Quand la circoncision se pratiqua presque à la naissance, on dut donner le nom à ce moment. Le nom, ordinairement théophore, marquant un rapport de l'enfant avec la divinité, venait à propos au moment où il entrait dans son alliance. — ἐκάλουν (imparf. *de conatu*) s'entend sans doute du *mohel* et de ceux qui l'accompagnaient, qui déjà nommaient l'enfant Zacharie, avant l'imposition du nom. — ἐπί, cf. Neh. VII, 63 (II Esdras, XVII, 63 ἐκλήθη ἐπ' ὀνόματι). Le fait de donner à l'enfant le nom du père était certainement rare (on cite Tob. I, 9; Jos. *Ant.* XIV, I, 3; *Bell.* V, XIII, 2), car l'usage était général chez les Grecs et assez normal chez les Sémites de distinguer les personnes du même nom par le nom de leur père. On donnait bien plutôt le nom du grand-père (*papponymie*) ou celui de quelque parent. Peut-être pensait-on que Zacharie, âgé et infirme, ne comptait plus guère, de sorte que son fils ne serait pas plus confondu avec lui qu'avec un grand-père.

60) Élisabeth prend la parole sans avoir été interrogée; ἀποκριθεῖσα est donc dans le sens sémitique de ענה (cf. *Introd.* p. CVI et MARC, *Com.* LXXXVII). Elle veut que l'enfant soit nommé Jean, pour obéir à l'indication de l'ange, v. 13. D'après l'opinion ancienne la plus commune, elle est inspirée du Saint-Esprit. On ne peut affirmer que ce soit la pensée de l'auteur. Zacharie était muet, mais il n'est pas nécessaire qu'il ait écrit sur une tablette tout le récit de l'apparition, il suffisait qu'il eût indiqué déjà le nom de l'enfant. Dans la Genèse, tantôt c'est la mère, tantôt le père qui donne le nom; mais il semble que le droit du père fut de plus en plus reconnu, car c'est plus récemment qu'il l'exerce, tandis que les cas de la mère semblent appartenir au fond le plus ancien des documents.

61) En fait, on ne cède pas au désir de la mère, ce qui prouve que l'ancienne

ἔστιν ἐκ τῆς συγγενείας σου ὃς καλεῖται τῷ ὀνόματι τούτῳ. 62 ἐνένευον δὲ
τῷ πατρὶ αὐτοῦ τὸ τί ἂν θέλοι καλεῖσθαι αὐτό. 63 καὶ αἰτήσας πινακίδιον
ἔγραψεν λέγων Ἰωάνης ἐστὶν ὄνομα αὐτοῦ. καὶ ἐθαύμασαν πάντες.
64 ἀνεῴχθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ παραχρῆμα καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει
εὐλογῶν τὸν θεόν. 65 Καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος τοὺς περιοικοῦντας
αὐτούς, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ὀρινῇ τῆς Ἰουδαίας διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα
ταῦτα, 66 καὶ ἔθεντο πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν, λέγοντες Τί

coutume avait disparu, car Élisabeth aurait pu trouver un appui dans les noms des fils de Jacob qui n'étaient point empruntés à des parents.

62) On fait des signes à Zacharie pour qu'il tranche la question du nom de l'enfant; il était donc sourd aussi bien que muet, ou du moins passait pour tel. τὸ τί ἂν θέλοι, tout à fait comme IX, 46 τὸ τίς ἂν εἴη. L'optatif avec ἄν ne se trouve dans le N. T. que dans Luc (cf. *Introd.* p. CXIV), soit au présent (Lc. I, 62; IX, 46; XV, 26; XVIII, 36; Act. VIII, 31; X, 17; XVII, 18), soit à l'aoriste (VI, 11; Act. V, 25; XXV, 29). C'est donc une caractéristique de son style cultivé. L'optatif avait presque disparu dans la *koinè;* ἄν donne ici à l'interrogation (optatif potentiel) quelque chose de révérentiel (*Moulton,* 197). τό devant une proposition est aussi beaucoup plus fréquent dans Luc; cf. Mt. XIX, 18; Mc. IX, 23 mais Lc. I, 62; IX, 46; XIX, 48; XXII, 2. 4. 23. 24. 37. Act. IV, 21; XXII, 30, et dans les épîtres paulines.

63) πινακίδιον, dimin. de πινακίς, dont l'hébreu rabbinique a fait פנקס, tablette en bois enduite de cire, sur laquelle on écrivait à la pointe. λέγων ne prouve pas qu'il ait encore recouvré la parole. Ce mot rappelle l'hébreu לאמר, qui ne signifie guère plus que nos guillemets; cf. IV Regn. X, 6; I Mac. VIII, 31; Jos. *Ant.* XI, IV, 7. Cependant le grec λέγω se dit aussi d'un écrit; cf. THUC., en parlant d'une inscription (VI, 54) γράμμασι λέγον τάδε et les édits romains qui débutent par λέγει (DITTENB. *Or.* 584, 2 etc.). L'étonnement des assistants s'explique par l'accord du père et de la mère sur un nom étranger à leur parenté; décidément tout ce qui touche à cette naissance a quelque chose d'inattendu; on soupçonne quelque mystère. Luc affectionne ce mot comme un reflet chez les assistants du surnaturel dont ils sont témoins; cf. I, 21; II, 18. 33; IV, 22 etc.

64) Zacharie a écrit avec fermeté : « Jean est son nom », ce qui renfermait une adhésion à l'ordre de l'ange (v. 13). La nuance ἐστίν et non ἔσται indique même que le père n'a qu'à enregistrer le nom donné par une autorité divine. Les Pères ont vu là un acte de foi dont Zacharie est récompensé en recouvrant la parole. Pour l'action surnaturelle d'ouvrir la bouche, cf. Dan. X, 16. La construction est embarrassée; il eût fallu écrire ἐλύθη avec γλῶσσα (Mc. VII, 35), au lieu de bloquer (*zeugma*) la langue avec la bouche.

Le *syrsin.* a supprimé plusieurs difficultés en écrivant : « Et ils dirent aussi à son père comment il voulait qu'il fût appelé; et il demanda une tablette et il y écrivit : Jean est son nom, et en ce moment même le lien de sa langue fut délié, et il bénit Dieu, et tous s'étonnèrent. » Mais ce ms. est précisément sus-

ta parenté qui s'appelle de ce nom. » [62] Alors ils faisaient des signes à son père [pour savoir] comment il voulait qu'il s'appelât. [63] Et ayant demandé une petite tablette, il écrivit pour dire : « Jean est son nom. » Et tous s'étonnèrent. [64] Or aussitôt sa bouche s'ouvrit, et sa langue, et il parlait, bénissant Dieu.

[65] Et tous leurs voisins furent saisis de crainte, et dans toute la montagne de Judée toutes ces choses étaient l'objet des entretiens, [66] et tous ceux qui en avaient entendu parler y prenaient garde en leur cœur, disant : « Que sera donc cet enfant? » Et en effet la main

pect d'avoir arrangé les choses, comme *D*, à un degré moindre : και παραχρημα ελυθη η γλωσσα αυτου και εθαυμασαν παντες ανεωχθη δε το στομα αυτου και ελαλει.

65) Le *syrsin.* et *D* avec leurs leçons faciles ont négligé la gradation de Luc. En présence du miracle évident, l'étonnement devient une crainte sacrée (cf. sur v. 12). Il serait plus naturel d'écrire φόβος après ἐγένετο (D). Blass (p. 294) pense ingénieusement que ἐπὶ πάντας précède à cause du parallélisme avec ἐν ὅλῃ et ἔθεντο πάντες.

— περιοικοῦντας a conservé sa valeur de participe, régissant αὐτούς (Zacharie et Élisabeth). Sur l'ὀρεινή cf. v. 39. Cette fois Luc écrit comme toujours Ἰουδαία. — διαλαλεῖν à l'actif dans VI, 11 († dans le N. T.), « s'entretenir »; donc, au passif, « être l'objet des entretiens »; ῥήματα en grec « des paroles », mais τὰ ῥήματα ταῦτα est constamment dans les LXX pour הדברים האלה (avec πάντα aussi, par exemple Ex. IV, 30), « ces choses ». C'est aussi le sens ici, tous ces événements, depuis le mutisme de Zacharie, jusqu'à sa guérison; il n'y avait aucune raison de s'entretenir spécialement des paroles prononcées, et on ne peut pas non plus dire qu'on s'entretenait de récits dont Luc n'a pas parlé. Pour des lecteurs des Septante, il n'y avait aucune équivoque (cf. sur v. 37).

66) Verset d'allure toute sémitique. ἔθεντο κ. τ. ἑ. pourrait se justifier en grec par les locutions homériques τίθεσθαι ἐν στήθεσσι, ἐν φρεσί, ἐν θυμῷ, mais la ressemblance est encore plus étroite avec ἔθετο... ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ (I Regn. XXI, 12), traduction de וישם... בלבבו, tournure plus fréquente avec על (Is. LVII, 1, sans complément). λέγοντες, « se disant en eux-mêmes », comme en hébreu et en araméen; cf. v. 63.

— τί a été pris par la *Vg.-Clém.* dans le sens adjectival, au neutre, parce qu'il s'accorde avec τὸ παιδίον, *quis... puer*. Mais il est plus conforme à l'usage classique de l'entendre comme attribut, tournant au substantif (les *syrr. coptes*), *quid* (WW). — ἄρα ne sert guère qu'à donner de la vivacité à l'interrogation; d'ailleurs τίς ἄρα est fréquent (*Kühner*, § 543, 8).

— καὶ γάρ indique une réflexion de l'auteur, et est bien traduit par *etenim* (contre *Schanz*, *nam etiam*); dans cette locution γάρ garde son sens propre et donne le motif de la phrase précédente; καί sert à la détacher davantage (*Kühner*, § 545 note 1); sans καί et sans l'impf. ἦν, on croirait que cette incise fait partie des réflexions des voisins (*syrsin.*). — χεὶρ κυρίου, propre à Luc, cf. Act. XI, 21; XIII, 11, quoique d'autres passages mettent en scène la main de

ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται; καὶ γὰρ χεὶρ Κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ. 67 Καὶ
Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ ἐπροφήτευσεν λέγων·

68 Εὐλογητὸς Κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ,
ὅτι ἐπεσκέψατο καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ,
69 καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν
ἐν οἴκῳ Δαυὶδ παιδὸς αὐτοῦ,
70 καθὼς ἐλάλησεν διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος προφητῶν αὐτοῦ,
71 σωτηρίαν ἐξ ἐχθρῶν ἡμῶν καὶ ἐκ χειρὸς πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς,
72 ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν
καὶ μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ,

Dieu par ex. Heb. x, 31; μετά indique le secours (Act. xi, 21), ἐπί la punition (Act. xiii, 11). La réflexion était bien justifiée par les miracles qui avaient précédé et suivi la naissance de Jean. La dernière remarque de Luc insinue qu'on crut s'apercevoir aux premiers agissements de l'enfant que le Seigneur exerçait envers lui une Providence spéciale. Il ne semble pas qu'il soit question de mouvements extraordinaires comme dans certaines locutions de l'A. T. (Ez. i, 3; iii, 14 etc.).

67) On admet généralement que le *Benedictus* a été prononcé au moment de la naissance du Baptiste. Cependant Luc a distingué *bénir Dieu*, probablement le remercier de la guérison (v. 64), et *prophétiser* (v. 67). Ce n'est pas sans motif qu'un écrivain aussi délicat a mis une pause entre la naissance du Baptiste et le *Benedictus*. Le cantique de Zacharie, en effet, n'est pas consacré entièrement à l'enfant; la première partie regarde le salut comme commencé. Si Marie était présente et si sa présence a inspiré Zacharie, comme le pensait Origène (*Hom.* 10), il a pu faire une allusion actuelle à sa situation comme à la naissance de Jean. Mais Luc a insinué que Marie n'était plus là, et qu'il y a un certain intervalle entre la naissance de Jean et le cantique. Le cantique est donc la réponse de Zacharie à la question qu'on se pose pour Jean, et cette réponse comprend tout ce que la présence de Marie a révélé aux deux époux.

68-79. Le cantique se compose de sept distiques (Grimme, *Die Oden Salomos*, 142 s.); tout le monde reconnaît d'ailleurs qu'il y a une pause après le v. 76. Les quatre premiers distiques reprennent l'idée du *Magnificat*, en laissant de côté tout ce qui était propre à Marie, en insistant sur ce que le salut est déjà commencé, et sur ce qu'il a été promis aux pères.

68) Premier stique. Cf. εὐλογητὸς Κύριος ὁ θεὸς Ἰσραήλ, à la fin du premier livre du psautier (xl (xli), 14), et les autres clausules, lxxi (lxxii), 18; lxxxviii (lxxxix), 53; cv (cvi), 48 et pour le second demi-stique : cx (cxi), 9 : λύτρωσιν ἀπέστειλεν τῷ λαῷ αὐτοῦ. L'idée de la « visite » est empruntée à l'A. T. Dieu visite soit pour secourir, soit pour juger. S'il visite ses amis (Gen. l, 24. 25; Ex. iii, 16; xiii, 19; xxx, 12), c'est le salut, quand bien même il y aurait à pardonner (Is. xxiii, 17). Aussi attendait-on la visite (Sap. iii, 7), une visite de miséricorde : ὅτι ἠλέησεν ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ἐν τῇ ἐπισκοπῇ αὐτῶν (Ps. Salomon, x, 2); c'est aussi ce que parut être la manifestation de Jésus (Lc. vii, 16). Le verbe est employé au

du Seigneur était avec lui. [67] Et Zacharie son père fut rempli de l'Esprit-Saint, et il prophétisa, disant :

68 « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël,
parce qu'il est venu parmi nous, et qu'il a opéré la délivrance
[de son peuple,
69 et qu'il nous a suscité une corne de salut,
dans la maison de David, son serviteur,

70 comme il l'avait dit par la bouche
de ses saints prophètes d'autrefois :
71 pour nous sauver de nos ennemis,
et de la main de tous ceux qui nous haïssent,

72 faire miséricorde à nos pères,
et se souvenir de sa sainte alliance,

moyen ici et Eccli XXXII (XXXV), 21, sans régime, comme une sorte de terme technique « faire la visite » (cf. Act. XV, 14). λύτρωσις est le rachat, la délivrance des ennemis, si souvent opérée par Dieu dans le cours des siècles, afin que le peuple puisse mieux servir le Seigneur, cf. v. 75. Les aoristes, semblables à ceux du *Magnificat*, montrent le salut déjà commencé.

69) Deuxième stique. La corne, symbole de force, emprunté au taureau; cf. I Sam. II, 10; Ps. XVIII, 3; CXXXII, 17; Ez. XXIX, 21; cf. HORACE, *Carm.* III, 21, 18 *addis cornua pauperi*. Noter encore l'aoriste. Zacharie a appris que le salut est commencé par la visite de Marie; il fait donc allusion à la conception du Messie, et il regarde Marie comme étant de la maison de David; c'est du moins le sens le plus naturel. David est παῖς « serviteur » de Dieu, comme Act. IV, 25.

70) Deuxième distique, premier stique. καθώς, comme v. 55; mais avant de remonter à Abraham, Zacharie rappelle les prophètes, dans les termes de saint Pierre : ὧν ἐλάλησεν ὁ Θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν (Act. III, 21), mais par allusion à la promesse faite à David. C'est alors que commence le rôle des prophètes, en particulier celui de Nathan (II Sam. VII, 12). ἁγίων est une épithète des prophètes, comme Sap. XI, 1, parce qu'ils sont consacrés au service de Dieu; ἀπ' αἰῶνος, מעולם, pour un temps reculé comme celui de David; cf. HÉS. *Théog.* 609.

71) Deuxième stique. σωτηρίαν en apposition avec κέρας σωτηρίας dont il est le développement explicatif. Opposition parallélique entre les ennemis et ceux qui haïssent, comme Ps. CV (CVI), 10 : καὶ ἔσωσεν αὐτοὺς ἐκ χειρῶν μισούντων, καὶ ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐκ χειρὸς ἐχθροῦ (à propos des Égyptiens et du passage de la mer Rouge), ou comme Ps. XVII (XVIII), 18 au futur. La délivrance de l'Exode est le type de toutes les délivrances futures; Dieu a toujours l'intention, en sauvant son peuple, d'en faire mieux son peuple, ainsi qu'au Sinaï.

72 et 73) Troisième distique. Tout à fait la même pensée que v. 54[b] et 55,

73 ὅρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν,
τοῦ δοῦναι ἡμῖν 74 ἀφόβως ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας
λατρεύειν αὐτῷ 75 ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ
ἐνώπιον αὐτοῦ πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν.
76 Καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης Ὑψίστου κληθήσῃ,
προπορεύσῃ γὰρ πρὸ προσώπου Κυρίου ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ,
77 τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας τῷ λαῷ αὐτοῦ
ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν,

75. πασας τας ημερας (T S V) et non πασαις ταις ημεραις (H).
76. προ προσωπου (T S V) plutôt que ενωπιον (H).

---

avec les infinitifs consécutifs comme v. 54[b]. Ceux qui commencent une troisième strophe au v. 73 rompent cette symétrie.

L'alliance, d'après Lév. XXVI, 42, n'est pas seulement l'alliance du Sinaï, mais celle que Dieu a contractée avec Abraham, Isaac et Jacob (cf. Ps. CV, 8). Dans le passage du Lévitique, Dieu s'en souvient après que le peuple s'est repenti, ce qui explique la présence de μνησθῆναι après ποιῆσαι comme un développement ultérieur de l'action de Dieu. Il semble donc que 72[a] signifie pardonner les péchés des pères. D'autres (*Schanz, Plum.* etc.) supposent que les Pères sont associés au salut par sympathie : ἐπαισθόμενοι γὰρ τῆς εἰς ἡμᾶς εὐεργεσίας, κοινωνοὶ γίνονται τῆς εὐφροσύνης (*Catena*).

— ὅρκον ὃν (*Blass-Deb.* § 295) n'est pas l'attraction ordinaire du relatif, qui serait τοῦ ὅρκου οὗ, mais ce n'est pas non plus l'*attractio inversa*, dans laquelle le substantif se met au cas du relatif, car dans ce cas ce substantif commande la phrase, tandis qu'ici il dépend de ce qui précède. C'est un hébraïsme comme במקום אשר (Gen. XXXIX, 20 etc.)

Le serment fait à Abraham comprenait sa bénédiction pour sa race : multiplication, possession de la terre promise (Gen. XXII, 17).

74 et 75) Quatrième distique. Nous avons enfin le terme et la finalité de cette longue période; tandis que les infinitifs précédents étaient consécutifs (s. ent. ὥστε), τοῦ δοῦναι marque le but que Dieu se proposait. Si l'idée précédente du salut est reprise sous sa forme négative de la délivrance des ennemis (ῥυσθέντας à l'acc. malgré ἡμῖν à cause de λατρεύειν dont il est sujet) comme un point déjà acquis en perspective, on atteint enfin le point culminant, qui est de servir Dieu en sainteté et en justice. τοῦ δοῦναι dépend donc directement de ὤμοσεν (Jér. XI, 5), mais aussi de toute la période antécédente. — ἀφόβως est à rapprocher de λατρεύειν, servir sans crainte, après avoir été délivrés.

Chacun profitera de cette délivrance sa vie durant; la perspective messianique est indéfinie. La sainteté et la justice se trouvent en Dieu (Sap. IX, 3); dans l'homme la première indique plutôt la disposition intérieure de l'âme, la seconde la pratique des vertus, car il ne s'agit pas de religion envers Dieu et de justice envers le prochain; c'est la justice du v. 6, devant Dieu, c'est-à-dire

73 du serment qu'il a juré,
à Abraham notre père,

afin de nous permettre, 74 exempts de crainte,
délivrés des mains de nos ennemis,
de le servir 75 en sainteté et justice,
en sa présence, durant tous nos jours.

76 Et toi-même, petit enfant,
tu seras nommé prophète du Très-Haut;
car tu marcheras devant la face du Seigneur,
pour préparer ses voies,

77 afin de donner la connaissance du salut à son peuple,
en la rémission de leurs péchés,

l'accomplissement parfait de ses préceptes. Cette perfection morale n'était pas contenue explicitement dans la promesse faite à Abraham; c'était l'idéal messianique des âmes religieuses, délivrance des ennemis, paix, règne du bien. La personne du Messie est beaucoup moins en relief que dans la plupart des documents contemporains (cf. *Le Messianisme... passim*); le *Benedictus* observe la même réserve que le *Magnificat*.

76) Deuxième partie du cantique; cinquième distique. Καὶ σὺ δὲ (cf. Esch. *Prom.* καὶ σὲ δ' ἐν τούτοις λέγω) indique que l'idée est différente et cependant connexe. Zacharie s'adresse à l'enfant pour donner plus d'accent à ses paroles, sans qu'il soit nécessaire de lui prêter la raison. L'ange n'avait pas dit que Jean serait prophète; mais un autre Élie ne serait-il pas prophète? L'enfant sera donc prophète, alors que depuis longtemps il n'y avait plus de prophètes (Zach. XIII, 2), et sans doute le dernier des prophètes, car il précédera immédiatement la venue du Seigneur, comme l'ange l'avait annoncé (v. 17), conformément à Malachie (III, 1). La réminiscence d'Isaïe (XL, 3) ajoute le rôle de préparer les voies; cette idée serait un peu disparate si l'auteur l'avait entendue comme dans le contexte d'Isaïe de faire matériellement les routes, selon l'usage oriental encore actuel, avant l'arrivée des princes; mais peut-être pensait-il au courrier qui précède le prince et fait préparer les gîtes; d'ailleurs ce sont des voies spirituelles, comme l'explique le v. suivant. Le Seigneur est Dieu, comme au v. 17, et non le Messie comme tel (contre *Schanz*); car le rôle humain du Messie n'est pas ici mis en relief. Les faits devaient révéler le vrai sens de la prophétie.

77 et 78) Sixième distique. τοῦ δοῦναι, marque la finalité, mais explique en même temps le rôle du précurseur. Ce rôle est très difficile à déterminer avec précision. Holtz. et Plum. rattachent ἐν ἀφέσει à σωτηρίας. Le Baptiste apprendra au peuple que le salut ne consiste pas dans un succès politique national, mais

78 διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν,
ἐν οἷς ἐπισκέψεται ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους,
79 ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις,
τοῦ κατευθῦναι τούς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης.
80 Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις
ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.

78. επισκεψεται (H) plutôt que επεσκεψατο (T S V).

---

dans la rémission des péchés. Si σωτηρία est employé dans un sens différent du v. 71, c'est précisément parce que l'ancienne prophétie sera expliquée au sens moral. Irénée (III, 10, 3) Schanz et Knab. rattachent ἐν ἀφέσει à γνῶσιν σωτηρίας, ce qui revient presque au même. B. Weiss rattache ἐν ἀφέσει à δοῦναι, en prenant γνῶσιν moins au sens de « notion » qu'au sens d' « intimation »; Jean ne remet pas les péchés; il annonce que le salut est commencé et que la période de la rémission est ouverte, prélude du salut final. Et en effet il prêchera le baptême de pénitence en vue de la rémission des péchés (Mc. I, 4). L'idée est juste, mais paraît moins près du texte.

78) La preuve que c'est Dieu qui remet les péchés, c'est que cela vient des entrailles de sa miséricorde. σπλάγχνα ἐλεους comme σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ (Col. III, 12), tournure hébr. par le gén. de qualité, quoique cette expression ne se trouve pas dans l'A. T. Les entrailles, comme chez les Grecs et comme en latin et en français, sont considérées comme le siège de la compassion. — ἐπισκέψεται est attesté par ℵ B L Θ W *syrsin. pes. copt. arm.*; ἐπεσκέψατο par le correcteur de ℵ, A C D, le torrent des onciaux et des minusc. *anc.-lat. vg. Ir.* (III, 10, 2), *syr.-phil.*

L'impf. doit avoir été introduit pour se conformer au v. 68, ce qui donnerait en effet une *inclusio* plus parfaite. Mais le futur, plus difficile à entendre, cadre mieux avec le rythme du cantique. Si la première partie regarde le salut comme commencé, la deuxième partie en suit la réalisation dans l'avenir. Plum. cite le Test. des XII patriarches, Lévi, IV, 4 ἕως ἐπισκέψεται Κύριος πάντα τὰ ἔθνη ἐν σπλάγχνοις υἱοῦ αὐτοῦ qui ne se trouve pas dans la première recension de la version arménienne et ne peut être qu'une imitation de notre verset. — ἀνατολή (Lévi, IV, 3 : καὶ ὡς ἥλιος ἔσῃ παντὶ σπέρματι Ἰσραήλ), littér. « lever », du soleil ou d'une étoile. C'est le soleil, plutôt qu'un astre, comme dans Mal. III, 20; cf. Is. LX, 1. 2.

79) Septième distique. ἐπιφᾶναι au lieu de ἐπιφῆναι (*attique*). Infin. consécutif, suivi d'un infin. final, τοῦ κατευθῦναι, comme aux vv. 72 et 74. L'ombre de la mort est simplement une ombre très épaisse, car il faut ponctuer l'hébreu צַלְמוּת et non צַלְמָוֶת. La traduction grecque suit la ponctuation massorétique. D'après ce qui précède, cette ombre et cette obscurité sont celles du péché, comme dans le Ps. CVI (CVII), 10 : καθημένους ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου. — C'est cette ombre que vient éclairer la lumière messianique; cf. Is. IX, 2 ἐν σκότει, ἴδετε

78 ensuite de la miséricorde du cœur de notre Dieu,
qui l'amènera parmi nous, astre levé d'en haut,

79 pour éclairer ceux qui sont assis
dans les ténèbres et l'ombre de la mort,
afin de mettre nos pieds dans le bon chemin,
sur la voie de la paix. »

80 Or l'enfant croissait et se fortifiait en esprit, et il était dans les déserts jusqu'au jour de sa manifestation à Israël.

φῶς μέγα ... ἐν χώρᾳ σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει. On dirait de voyageurs qui se sont assis parce qu'ils craignent de s'égarer durant la nuit, et qui attendent le lever du jour pour se mettre en marche. L'image n'exige rien de plus, quoique, dans les textes semblables, ceux qui sont assis dans l'obscurité sont en prison et ont des entraves aux pieds (Ps. CVII, 14; Is. XLII, 7). — La lumière suffit pour diriger dans le droit chemin (cf. Ps. XXXIX (XL), 3); κατευθύνω indiquant déjà qu'on est dans la bonne direction, εἰς semble marquer le but; ὁδὸς εἰρήνης n'est donc pas seulement un chemin tranquille (Is. LIX, 8), mais la voie qui conduit à la paix indiquée déjà aux vv. 74 et 75. Les deux parties du cantique se terminent sur la même note.

La division en strophes du *Benedictus* n'est pas plus certaine que celle du *Magnificat*. Klostermann en compte cinq : (68-69); (70-72); (73-75); (76. 77); (78. 79). Même si l'on considère l'unité de la période comme le principal élément qui fait l'unité de la strophe, il n'y a ici que deux strophes, puisqu'il n'y a que deux phrases : 68-75; 76-79.

Le cantique de Zacharie ne fait pas plus allusion que celui de Marie à la carrière humaine du Messie. Mais il insiste davantage sur les temps messianiques, et, ce qui est assez naturel, sur le rôle de Jean. Or le personnage auquel Jean doit servir de précurseur n'est autre que Dieu lui-même. Comme Zacharie a affirmé cependant que le salut était commencé, et dans la maison de David, et, comme l'indique la place du cantique selon l'histoire, dans le sein de Marie, il faut conclure qu'il a pris très littéralement la parole de l'ange à Marie, que son fils serait nommé Fils de Dieu. A tout le moins il confond absolument l'action du Messie avec celle de Dieu.

80) Le début comme II, 40. Dans Jud. XIII, 24, καὶ ηὐξήθη (A) au passif, parce que les LXX emploient toujours αὐξάνω au sens transitif, comme I Cor. III, 6.7 etc., tandis que Luc l'emploie toujours au sens neutre, cf. XII, 27; XIII, 19; Act. VI, 7; VII, 17; XII, 24; XIX, 20. ηὔξανεν indique la croissance physique; ἐκραταιοῦτο est déterminé par πνεύματι. Son esprit, lui aussi, grandit et domine sa conduite. ἐν ταῖς ἐρήμοις. Lc. emploie encore le plur. fém. V, 26; VIII, 19, quand il s'agit d'un point indéterminé : Jean n'avait point de résidence fixe. Ces déserts ne peuvent être que ceux qui s'étendent à l'est d'une ligne tirée de Jérusalem à Hébron, les déserts de Juda. L'endroit qu'on montre comme le désert de saint

Jean, à trois quarts d'heure au sud-sud-ouest de 'Aïn Karim n'est point un désert. Rien n'indique que l'enfant ait eu un rapport quelconque avec les Esséniens. On dirait qu'il est dans le désert, comme le peuple à sa sortie d'Égypte, pour être plus livré à l'influence de l'Esprit de Dieu. Luc donne ainsi à entendre qu'il n'a eu aucun rapport personnel avec Jésus, — malgré tant d'aimables chefs-d'œuvre de la peinture —, jusqu'au jour où il se montra publiquement à Israël; ἀνάδειξις, action de proclamer un magistrat; ici manifestation. C'est Jean lui-même qui se manifestera, mais c'est aussi Dieu qui le tient en réserve pour le manifester (II Mac. II, 8) au moment voulu.

CHAPITRE II

1 Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος

1 Or il arriva, en ces jours-là, qu'il sortit un édit de César

II, 1-20. LA NATIVITÉ DE JÉSUS.

1-3. LE RECENSEMENT. Question célèbre, traitée avec soin par Schürer (*Geschichte...* I, 4e éd. 508-544), lequel accuse Lc. de plusieurs erreurs. 1) *L'histoire ne sait rien d'un recensement général au temps d'Auguste.* — Elle sait en tout cas qu'il a fait recenser les Gaules, l'Égypte et la Syrie, et le *Breviarium* dont parle Tacite suppose bien un recensement général (*Ann.* I, 11), qui semble même indiqué par Dion Cassius (LIV, 35, 1.). Cette réponse nous paraît toujours très solide, on peut voir le détail dans *RB.* 1911 p. 66 ss. — 2) *Un cens romain ne pouvait pas amener Joseph à Bethléem, encore moins était-il nécessaire d'amener Marie.* — On trouvera au v. 2 la réponse à cette objection, réponse que les papyrus égyptiens rendent aisée en ce qui regarde Joseph. La présence de Marie s'explique aussi par son origine davidique, sans parler de ce qui a pu paraître convenable aux deux époux. — 3) *Un cens romain n'eût pu avoir lieu sous Hérode en Palestine.* — Schürer avançait ici plus qu'il ne savait du privilège des *reges socii*, dépendant en somme de la volonté impériale. Or vers la fin de son règne, Hérode était en très mauvais termes avec Auguste; cf. *RB. l. l.* p. 69, et ce qui est dit du serment des Paphlagoniens dans *Le Messianisme...* p. 14 s. — 4) *Josèphe ne sait rien d'un cens romain au temps d'Hérode et regarde plutôt le cens de l'an 7 ap. J.-C. comme un événement nouveau, qui a déchaîné la révolte.* — Josèphe a probablement embrouillé les faits. Nous ne consentons absolument pas à révoquer en doute le recensement de l'an 7 ap. J.-C., mais les révoltes de cette époque ne furent certes pas les premières, et il semble bien qu'il y eut deux Judas révoltés en Galilée (*RB. l. l.* p. 75). — 5) *Un recensement ne peut avoir été exécuté sous Quirinius au temps d'Hérode, parce que ce personnage, Publius Sulpicius Quirinius, n'a jamais été gouverneur de Syrie au temps d'Hérode.* — Cette difficulté n'est pas encore parfaitement éclaircie. Notons *a*) qu'on ne tient plus pour fausse l'inscription de Q. Aemilius Pal. Secundus (CIL III, Supplément, no 6687) qui fit le recensement d'Apamée sous les ordres de Quirinius. Ce recensement n'a rien à voir avec la Palestine. Quirinius fut donc chargé de recenser la Syrie indépendamment du cens restreint à la Palestine, lorsque celle-ci fut incorporée à la Syrie. Il va de soi que l'opération

Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην· 2 αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη

2. η (S V) plutôt que *om.* (T H).

---

n'a été faite alors en Palestine que pour mettre la Palestine au niveau de la Syrie, dont le cens est donc antérieur. *b*) L'inscription incomplète de Tibur est toujours (depuis Mommsen) attribuée à Quirinius, et prouve qu'il fut deux fois gouverneur de Syrie, *legatus Augusti propraetore*. La première légation n'a pu avoir lieu peu avant l'été de 750, car Quintilius Varus (6-4 av. J.-C.) eut à dompter l'agitation qui éclata après la mort d'Hérode, mais elle a pu trouver place aussitôt après. D'autre part M. Ramsay, d'après une inscription découverte par lui à Antioche de Pisidie en 1912 (*The Expositor*, nov. 1912), propose de placer la légation de Quirinius beaucoup plus tôt, de 10 à 8 av. J.-C. Et ses raisons sont fortes (*RB*. 1913, p. 617), mais s'il fallait placer si tôt la naissance de Jésus, comment n'aurait-il eu qu'environ trente ans la quinzième année de Tibère (III, 1)?

Il y a donc une difficulté à concilier le texte de Lc. avec l'histoire.

Nous avons essayé de le faire par l'exégèse, en interprétant : « ce recensement fut antérieur à celui qui eut lieu Quirinius étant gouverneur de Syrie » (*RB*. 1911, p. 80 ss.), et cette traduction nous paraît toujours plausible. Et d'ailleurs la divergence avec l'histoire est-elle si grande? Supposons un recensement commencé par Quirinius vers l'an 8 et continué par Sentius Saturninus (9-6 av. J.-C.) comme le veut Tertullien (*adv. Marc.* IV, 19), ou commencé plus tard par Varus et terminé par Quirinius après la mort d'Hérode. Luc n'avait-il pas le droit de désigner l'un ou l'autre comme ayant eu lieu au temps de Quirinius? Or on ne peut refuser l'une ou l'autre supposition quand les découvertes ont toutes jusqu'à présent été en faveur de Luc. Si l'on s'obstine à dire qu'il a confondu les deux recensements, ce n'est plus de la critique sereine et impartiale. Car il faut supposer que Luc n'a eu aucun soupçon du règne d'Archélaüs, qui a duré dix ans et que Mt. a connu (II, 22), et de plus qu'il a transformé le recensement de l'an 6/7, en un recensement universel, dans la même phrase où il semble distinguer plusieurs recensements.

1) Ἐγένετο δὲ... ἐξῆλθεν la même tournure que I, 8; et plus loin II, 6. Ce cas est typique, à cause de la mention de la circonstance du temps (*cf. Introd.* p. XCVIII).

— ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις se reporte à I, 5. Il ne s'agit pas du temps de la naissance de Jean, encore moins de sa retraite au désert, mais de l'époque historique où débutent les événements relatifs à Jésus. Luc ne parle pas du règne d'Hérode; s'il l'avait cru terminé dans l'intervalle assez court qui va de la première apparition de Gabriel à la naissance du Sauveur, il est probable qu'il l'aurait dit.

— δόγμα se dit dans Polybe des sénatus-consultes. Le mot était opposé à ψήφισμα ou vote de l'assemblée du peuple, et pouvait, à plus forte raison se dire de l'empereur seul. Sur ce décret, cf. *RB*. 1911, 60-84. Wilcken note au sujet des recensements d'Égypte tous les quatorze ans que celui de 61/62 ap.

Auguste [ordonnant] que l'univers entier fût recensé. [2] Ce recensement fut antérieur à celui qui eut lieu Quirinius étant gouverneur

J.-C. est attesté directement. Celui de 19/20, l'an 6 de Tibère, est certain d'après les déductions tirées des papyrus. « Toutes les vraisemblances conduisent à admettre qu'Auguste a introduit ce recensement, et qu'il a déjà eu lieu en 10/9 avant ou 5/6 ap. J.-C. » (*Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, I, 1. p. 192 en 1912). Ce peut très bien être en vertu d'une mesure générale qui serait celle dont parle Dion Cassius en l'an 11/10 av. J.-C. (LIV, 35, 1). Cette mesure a pu être différée en Judée, par égard pour Hérode, mais appliquée ensuite au moment de la brouille d'Hérode avec Auguste vers l'an 8 av. J.-C. (Jos. *Ant.* XVI, IX, 3). L'écriture Αγουστου (א C* Δ) reflète une prononciation assez répandue alors, α pour αυ.

— ἀπογράφεσθαι au présent, indique l'ouverture du recensement; il a pu se prolonger et même s'exécuter par actes successifs, tandis que ἀπογραφῆναι eût indiqué une opération terminée, comme dans Malalas ὥστε ἀπογραφῆναι (RAMSAY, *Was Christ born at Bethlehem* p. 123 s.). Le verbe indique l'action dite ἀπογραφή, ou recensement des personnes et des biens, quel que soit le but ultérieur du recensement, impôt personnel, impôt immobilier, service militaire etc. En Égypte où cette opération avait des nuances très variées, on voit qu'elle remplaçait ce que nous nommons l'état civil. La terre habitée est naturellement celle qui relevait de l'Empire, peut-être même seulement les provinces gouvernées par l'Empereur.

2) αὕτη, et non αὐτή, qui voudrait dire : le recensement lui-même, c'est-à-dire le recensement par excellence, eut lieu plus tard sous Quirinius; car dans cette hypothèse on ne saurait que faire de πρώτη.

Je lis ἡ devant ἀπογραφή avec tous les mss. sauf BD Θ *sah.* et trois cursifs, et Eusèbe; on (même Soden) cite encore א, mais ce ms. qui avait d'abord écrit αυτην απογραφην a rayé le dernier ν et changé le premier en η, et rien n'empêche de reconnaître là le premier copiste, corrigeant une erreur évidente. L'article est d'ailleurs normal avec οὗτος, l'attribut est alors πρώτη. Si l'article était omis, αὕτη deviendrait le sujet : ce fut le premier recensement; cf. Thuc. I, 55 αἰτία αὕτη πρώτη ἐγένετο, ce qui mettrait encore davantage l'accent sur πρώτη. Or on ne voit pas pourquoi Luc tiendrait tant à dire que ce recensement fut le premier.

א a lu ἐγένετο πρώτη (*Ti*), ce qui favoriserait la traduction : « eut lieu avant », mais on ne peut guère se fier à ce seul *codex*. Cependant Origène latin a *haec fuit descriptio prima*, comme dans *d*, *haec fuit professio prima*, avec D αυτη εγενετο απογραφη πρωτη.

— ἡγεμονεύοντος peut avoir un sens assez vague; Luc parlera même de l'ἡγεμονία de Tibère et dira ἡγεμονεύοντος de Ponce Pilate qui n'était que procurateur (VI, 1); mais ici le sens est déterminé par τῆς Συρίας. Il s'agit donc du gouverneur de la Syrie, province impériale, *Legatus Augusti propraetore Syriae*. Les différentes orthographes grecques du nom propre de ce gouverneur indiquent P. Sulpicius Quirinius. On sait que Quirinius fit le recensement de la Syrie (CIL, III, Suppl. 6687) et, d'après Josèphe (*Ant.* XVII, XIII, 5) il fit aussi le recensement de la Judée après la déposition d'Archélaüs (vers l'an 7 ap. J.-C.).

ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.
3 καὶ ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι, ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν.
4 Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ ἀπὸ
τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρὲτ εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυὶδ
ἥτις καλεῖται Βηθλεέμ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυίδ,

D'après l'auteur juif ce recensement donna lieu au soulèvement de Judas le Galiléen (*Ant.* XVIII, I, 1 etc.). C'est à ce recensement que Luc ou plutôt Gamaliel fait allusion dans les Actes (V, 37).

Que veut dire ici Luc? Le génitif absolu a été interprété : « du temps de Quirinius » (*syrsin sah. boh. latt.*) ou : « par [les soins de] Quirinius » (*Vg.-Clem.*). La seconde traduction en dit plus que ne permet le texte. La première ne peut vouloir dire que le recensement du monde romain se fit au moment où Quirinius était gouverneur de Judée. Le sens serait donc que le recensement, ordonné pour le monde romain à une époque quelconque, s'est effectué en Palestine pendant que Quirinius était gouverneur de Syrie. L'intention eût été de dater plus précisément la naissance du Sauveur; mais alors pourquoi la date vague du v. 1?

Pourquoi cette autre date précise en apparence, mais qui n'apprenait rien à personne, ni aux ignorants qui ne savaient pas le temps de la légation de Quirinius, ni aux savants qui en connaissaient deux? pourquoi dire que ce recensement fut le premier, ce qui revient toujours à dater un événement mondial de la légation de Quirinius? Tout s'explique si Luc a voulu distinguer ce premier recensement d'un autre apparemment plus connu, qui eut lieu du temps de Quirinius, le recensement par excellence des Actes (V, 37). On obtient ce sens en donnant à πρώτη le sens de « avant ». On a objecté que πρῶτος comme πρότερος, ne peut signifier « antérieurement à » que si le nom comparé exprime la même idée que le sujet (encore ALFONS MEYER, *Die Schatzung bei Christi Geburt in ihrer Beziehung zu Quirinius*, 1908); mais ce nom comparé peut être sous-entendu (cf. *RB. l. l.* p. 81 s.). Aux exemples cités il faut ajouter II Regn. XIX, 43 (44) πρωτότοκος ἐγὼ ἢ σύ et surtout ὁ λόγός μου πρῶτός μοι τοῦ Ἰούδα, « ma cause l'emporte sur celle de Juda ». Le v. se présente comme une parenthèse destinée à préciser non la date de la naissance du Sauveur, mais le recensement lui-même. Si au contraire Luc avait entendu identifier le recensement du temps d'Hérode avec celui que fit Quirinius une dizaine d'années plus tard, il ne devait pas écrire πρώτη.

De toute façon les défenseurs de Luc qui placent son recensement lors d'une légation de Quirinius en l'an 8 ou en l'an 3 av. J.-C., doivent nier le recensement de l'an 6 ap. J.-C., car Lc. ne peut avoir dit : « le premier recensement eut lieu sous Quirinius», s'il y en avait eu un second sous le même fonctionnaire.

3) Schürer (*Geschichte*..., I, 524) a objecté que le recensement étant fait à la mode romaine, Joseph n'avait pas à se rendre à Bethléem, mais au chef-lieu du district qu'il habitait. Mais on ne voit pas pourquoi les Romains ne se seraient pas accommodés aux usages du pays en Judée comme en Égypte, où le but était de recenser chacun d'après sa patrie, ἰδία. Le terme de κατ' οἰκίαν ἀπογραφαί ne se trouve que dans le texte de 61/62 ap. J.-C., mais tout porte à

**de Syrie. 3 Et tous partaient pour s'inscrire, chacun dans sa propre
cité. 4 Joseph monta donc aussi de la Galilée, de la ville de Nazareth,
vers la Judée, vers la ville de David qui est appelée Bethléem, parce**

croire que l'usage existait déjà. Wilcken (*op. l.* p. 193) conclut : « par conséquent les sujets étaient invités à se rendre chacun dans sa patrie, pour fournir les déclarations — tout à fait comme Luc (Évangile II, 1 ss.) le raconte pour la Judée ». D'ailleurs si l'on exigeait des prêtres des titres généalogiques en règle, on était évidemment moins sévère pour un recensement. Chacun sait en Orient à quel clan ou groupe de famille il appartient, sans autre preuve qu'une situation sociale avérée; la mesure n'était donc pas impraticable, et moins dure dans la Judée même au sens le plus large, qu'en Égypte.

Or en l'an 103/104 après J.-C. Gaius Vibius Maximus, préfet d'Égypte, ordonnait : τῆς κατ' οἰ[κίαν ἀπογραφῆς συ]νεστώ[σης] | ἀναγκαῖον [τοὺς ἀποδημησάντα]ς καθ' ἥ[ντινα] | δήποτε αἰτ[ίαν ἀπὸ τῶν ἑαυτῶν | νομῶν προσα[ναγκά]σαι ἐπα[νελ] | θεῖν εἰς τὰ ἑαυ[τῶν ε]φέστια ἵν[α] καὶ τὴν συνήθη [οἰ]κονομίαν τῆ[ς ἀπο] | γραφῆς πληρώσωσιν (*Pap. Lond.* III, p. 125), c'est-à-dire qu'à l'occasion du recensement par maisons, tous ceux qui s'étaient éloignés de leurs régions pour quelque cause que ce fût devaient rentrer chez eux pour accomplir les formalités habituelles du recensement. La restitution des lacunes pourrait être conçue un peu différemment, mais le sens général n'est pas douteux. C'est exactement ce que suppose Lc.

L'inscription de Mesembria en Thrace (CAGNAT, *Inscript. Graecae ad res rom. pert* I n° 769) ordonne seulement à ceux qui travaillent dans les champs de rentrer en ville pour le recensement.

πάντες n'est pas déterminé par Συρίας (contre *Schanz*), mais se rapporte plutôt, devant ἀναγράφεσθαι, à l'édit d'Auguste. La perspective est générale mais se réduit à la Judée dans l'intention de l'auteur qui n'a pas à s'occuper du reste du monde.

4) Comme tant d'Orientaux de nos jours, Joseph ne résidait pas au lieu où habitaient les siens, sans avoir pour cela perdu le souvenir de ses attaches de famille. Nous voyons par Esdr. VIII et Neh. VII, qu'au retour de la captivité les Israélites étaient rattachés à des groupements qui pouvaient compter plus de trois mille personnes ou une cinquantaine seulement; c'est le בית אבות ou la משפחה. Il est probable qu'à Bethléem un très grand nombre de personnes se disaient du clan de David, sans même prétendre descendre de lui. Les deux mots ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς indiquent que Joseph était vraiment descendant de David et appartenait à son clan. Le second terme serait inutile s'il n'indiquait l'attachement au sol, car tout le clan n'avait pas quitté Bethléem, et c'est pour cela que Joseph devait s'y faire inscrire, comme David lui-même avait dû s'y rendre pour un sacrifice de clan (I Sam. XX, 29). La ville de David dans l'A. T. est la citadelle de Jérusalem prise par David et où il avait son tombeau (I Reg. III, 1; VIII, 1; IX, 24), mais Bethléem, comme son lieu d'origine, avait droit à ce nom (cf. Jo. VII, 42).

Luc ne dit pas qui était Joseph, parce qu'il l'a déjà nommé (I, 27), mais s'il dit ici expressément qu'il était de la maison de David, c'est, a-t-on dit, parce

5 ἀπογράψασθαι σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ, οὔσῃ ἐγκύῳ. 6 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν, 7 καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν καὶ ἀνέκλινεν

5. εμνηστευμενη (T H) et non μεμνηστευμενη (SV). — *om.* γυναικι *a.* ουση (T H) et non *add.* (S V).

---

qu'il n'avait parlé en cet endroit que de l'origine de Marie. D'autre part il a pu répéter cette circonstance comme il rappelle le nom de la ville de Nazareth.

5) ἀπογράψασθαι est ici nettement à la voie moyenne; à l'aor. parce qu'il s'agit d'un seul acte, tandis que ἀπογράφεσθαι v. 1 et 2 ouvrait une série. Le moyen convient bien à v. 3 et même à v. 1 aussi bien que le passif. Il serait étrange que Luc ait varié les voix du verbe. La présence de Marie, si violemment attaquée, paraît aujourd'hui très naturelle. En Égypte les femmes devaient aussi se présenter pour fournir un véritable signalement : « C'est pour cela que, d'après la légende de Luc, — Joseph et Marie devaient se rendre à Bethléem » (*Wilcken, l. l.* p. 194). On peut donc rapporter σύν à ἀπογράψασθαι. Mais comment Luc aurait-il emprunté ce détail aux usages égyptiens? Tout porte à croire qu'il en était de même en Judée. Marie avait à se rendre à Bethléem soit comme appartenant à la maison de David, soit comme femme de Joseph. Luc ne donne pas la première raison (ajoutée par *syrsin* et quelques *latt.*); il y pense peut-être puisqu'il dit que Marie était fiancée, et cela s'entendrait bien s'il a indiqué déjà l'origine de Marie (I, 27). Mais il est plus probable que Marie vient à Bethléem comme étant officiellement la femme de Joseph. Si Luc a évité ce terme, c'est pour insister sur la virginité de Marie. Joseph a été mis au courant de la visite de l'ange, comme Zacharie, sans que Luc l'ait dit non plus.

Le *syrsin.* porte : « ... nommée Bethléem, 5 lui et Marie sa femme (*a b c aur. uxore sua*) qui était enceinte, afin d'y être inscrits, car ils étaient tous deux de la maison de David. » La leçon τη γυναικι αυτου est assez compromise par l'addition du *syrsin,* celle τη εμν. αυτ. γυναικι est une synthèse assez maladroite. — οὔσῃ ἐγκύῳ est une simple circonstance, préparant ce qui suit, non la raison pour laquelle Joseph ne s'est pas séparé de Marie. Le voyage de Nazareth à Bethléem pouvait se faire commodément en quatre jours en traversant la Samarie, soumise à Hérode comme la Judée. Les étapes étaient vraisemblablement ce qu'elles sont aujourd'hui, par une division très naturelle, Djenin, Naplouse, el-Bireh.

6) Pour ἐγένετο cf. II, 1; pour ἐπλήσθησαν cf. I, 57; αἱ ἡμέραι remplacent ὁ χρόνος, mais la phrase est sur le même rythme, ce qui indique un même auteur. Le texte ne dit pas et ne suggère même pas que l'enfantement ait eu lieu plus tôt que Marie ne l'attendait. Mais il n'est pas dit non plus que la naissance du Sauveur ait eu lieu aussitôt après leur arrivée à Bethléem; il a pu s'écouler plusieurs jours.

7) L'expression très simple ἔτεκεν ne dit rien des circonstances de cet ineffable

qu'il était de la maison et de la famille de David, 5 pour s'inscrire
avec Marie, sa fiancée, qui était enceinte. 6 Or, pendant qu'ils
étaient là, le temps où elle devait enfanter arriva, 7 et elle enfanta
son fils premier-né, et elle l'enveloppa de langes et le coucha dans
une crèche, parce qu'il n'y avait point de place pour eux dans
l'hôtellerie.

enfantement. Le protévangile de Jacques (xix s.) a tenu, en affirmant la virginité de Marie, à la faire constater par une sage-femme, et ce trait a souvent été représenté par la peinture et les mosaïques; cf. Tert. *de carne Christi* xxiii, et *contra Marc.* iii, 11; iv, 21 et Clém.-Al. *Stromates* vii, 889 s. La virginité perpétuelle de Marie est un dogme de la tradition. La réserve de Luc est d'ailleurs de bon goût; la piété, au lieu de s'appesantir sur des détails, s'en rapporte à Dieu pour que tout se soit passé d'une manière digne de son Fils et de la pureté éminente de sa mère.

— τὸν πρωτότοκον signifie le premier-né, au sens physique. On ne saurait prendre ici ce mot comme signifiant « particulièrement cher », sens qu'il a parfois dans l'A. T. où le sens figuré est suggéré par le contexte; cf. Ex. iv, 22; Ps. lxxxviii (89), 27; Jer. xxxi, 9; Job xviii, 13; Zach. xii, 10, cf. Ps.-Sal. xiii, 8 ὡς υἱὸν ἀγαπήσεως... ὡς πρωτοτόκου. D'autre part il ne serait pas moins faux d'en conclure que Marie a eu d'autres enfants. Un premier-né peut n'avoir pas de successeur, et il porte ce nom aussitôt après sa naissance (en hébreu בכר), parce que la première naissance (בכר פטר רחם Ex. xiii, 2; xxxiv, 19 : πᾶν πρωτότοκον [πρωτογενὲς] διανοῖγον πᾶσαν μήτραν) obligeait les parents à certains devoirs.

Mais Plummer demande pourquoi Luc ne l'a-t-il pas nommé « unique », μονογενῆ, comme vii, 12; viii, 42; ix, 38? C'est qu'il ne se sert de cette expression que pour produire un pathétique spécial; par exemple il ne le dit pas de Jean (i, 57). Il a dit ici πρωτότοκος pour préluder à la scène de la purification (ii, 22). Le dilemme de Lucien (*Demonax* 29) : εἰ μὲν πρῶτος οὐ μόνος, εἰ δὲ μόνος οὐ πρῶτος ne résout pas toute la question, et Euth. avait déjà rappelé Is. xliv, 6 : Ἐγὼ πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα, πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστιν θεός (cf. Heb. i, 6; xii, 23). Et on lit Ps.-Sal. xviii, 4 : ἡ παιδεία σου ἐφ' ἡμᾶς ὡς υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ qui est décisif. D'ailleurs Luc a évité à dessein toute allusion aux frères de Jésus. S'il a employé ici πρωτότοκον, c'est qu'il l'a pris dans le sens hébreu légal de *bekor*. Sur les frères de Jésus, cf. *Comm. Marc*, p. 72 ss.

— ἐσπαργάνωσεν est bien un indice que Marie n'a pas éprouvé les douleurs de l'enfantement. Sans doute on peut citer des cas extraordinaires, comme cette femme de Bethléem de nos jours qui ayant accouché en ramassant du bois est revenue avec son enfant sans abandonner son fagot, mais les cas semblables ne sont pas ordinaires. Luc semble avoir voulu écarter du berceau de Jésus toute curiosité indiscrète, tout empressement gênant. Marie suffit à tout : *nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit; ipsa pannis involvit infantem : ipsa et mater et obstetrix fuit* (Hier. *Adv. Helvid, P. L.*, XXIII, 192). Le verbe σπαργανοῦν dans Job. xxxviii, 9 et Ex. xvi, 4.

— φάτνη est la mangeoire des animaux (xiii, 15), la crèche. On emploie

αὐτὸν ἐν φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι.
8 Καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ ἀγραυλοῦντες καὶ φυλάσσοντες φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν ποίμνην αὐτῶν.
9 καὶ ἄγγελος Κυρίου ἐπέστη αὐτοῖς

aujourd'hui pour faire manger les chevaux sur la route des mangeoires mobiles qu'on pourrait transformer en un pauvre berceau. Luc semble indiquer la mangeoire fixe, car il ajoute, « parce qu'il n'y avait pas de place pour eux »; ils étaient donc dans une étable, lieu indiqué par la présence de la crèche. — κατάλυμα dans Lc. XXII, 11 semble indiquer la chambre destinée aux hôtes, mais ce mot est emprunté à Mc. XIV, 14, et quoique Luc dise πανδοχεῖον (X, 34) pour une auberge, ce doit être le sens ici. κατάλυμα, avec l'art., est l'hôtellerie (*Khan*) où tout le monde peut attacher ses bêtes et s'arranger pour dormir près d'elles. Joseph et Marie n'y avaient pas trouvé de place, du moins de place convenable. S'ils étaient installés dans une écurie, il serait assez naturel que ce fût dans une grotte, car sauf les khans, ce sont surtout les grottes, plus que les habitations ordinaires, qui sont habitées en commun par les hommes et par les animaux.

Le protévangile a rendu ce fait plus vraisemblable en supposant que, Marie s'apercevant en cours de route de l'enfantement prochain, les voyageurs se sont réfugiés dans une grotte (*Prot. Jac.* XVIII). Cette grotte, près du bourg, σύνεγγυς τῆς κώμης est mentionnée par Justin (*Dial.* LXXVIII), et par Origène (*adv. Cels.* I, 51). Il n'y a aucune raison de penser que la grotte a été empruntée à Is. XXXIII, 16, où l'idée est celle d'une grotte élevée qui sert de forteresse, et sans allusion messianique. Justin a donc dû s'appuyer sur une tradition déjà existante. En tout cas la grotte traditionnelle n'a pas été choisie d'après le protévangile, car elle est plutôt au delà de Bethléem qu'en deçà pour des personnes venant de Jérusalem (cf. *Bethléem, le Sanctuaire de la Nativité*, par les Pères Vincent et Abel, Paris 1914). Le syrsin. a supprimé ἐν τῷ καταλύματι : on peut donc l'entendre que Jésus a été placé dans une mangeoire (mobile) parce que Joseph et Marie n'avaient pas d'autre endroit pour le mettre. Ce sens a été soutenu même avec ἐν τῷ καταλύματι, « dans la chambre » où ils étaient (SPITTA, *Zeitschrift für die neut. Wiss.* 1906, 281-317), mais τόπος et αὐτοῖς suggèrent qu'il n'y avait pas de place pour eux, non qu'il leur manquait un berceau pour l'enfant.

Le bœuf et l'âne étaient à leur place dans une écurie. Origène le premier a fait allusion à Is. I, 3 (*Hom.* 13, *P. G.* XIII, 1832); saint Jér. a une application plus directe dans l'éloge de Paule : postquam vidit sacrum virginis diversorium et stabulum, in quo *agnovit bos possessorem suum et asinus praesepe domini sui* (*P. L.* XXII, 884). Le Ps. Matth. (*Tisch.* p. 80) renvoie aussi à Habacuc III, 2. Cette scène était faite pour la peinture. A la catacombe de saint Sébastien, on a pu distinguer sur une peinture très effacée *la mangiatoia in forma di una tavola stretta con quattro piedi, su di essa... stava il Bambino Gesù, nello sfondo appariva il capo di un asino e di un bue e al disopra il busto del Salvatore* (WILPERT, *Le pitture delle catacombe romane*, I, 187). La peinture est de la seconde moitié du IVe s.; la forme de la mangeoire indiquerait qu'elle était mobile. La haine de Jérôme pour les apocryphes donne à penser que l'idée n'est pas venue par leur canal.

8 Et il y avait dans cette même contrée des pasteurs qui demeu-
raient aux champs et qui veillaient durant la nuit sur leur troupeau.
9 Et un ange du Seigneur parut près d'eux et la gloire du Seigneur
les enveloppa de lumière, et ils furent saisis d'une grande crainte.

8-20. Les Bergers a la crèche.

D'après Holtzmann, Luc amène ici les bergers soit à cause du rôle des bergers dans l'histoire d'Israël (Jacob, Moïse, David, Amos), soit à cause des héros qui ont grandi parmi les bergers, comme Romulus et Cyrus, soit surtout pour représenter les pauvres et les ignorants, selon les pensées de I, 51-53 et de VII, 22. Et sans doute en relatant cet épisode, Luc a dû songer à la prédilection pour les pauvres dont témoigne l'Incarnation. Mais il n'était pas besoin de souvenirs érudits pour trouver des pasteurs près de Bethléem. C'est aujourd'hui encore le point de rendez-vous des pasteurs du désert, dont Bethléem est la capitale, beaucoup plus que Jérusalem. Si Jésus est né dans une grotte, il était déjà parmi les pasteurs.

8) A peine est-on sorti de Bethléem du côté de l'est, que les champs cultivés font place aux pâturages, et la nature du sol indique qu'il en fut toujours ainsi. Si les troupeaux appartiennent à des habitants du bourg, ils les ramènent pendant l'hiver dans les étables. Mais les pasteurs bédouins, — et c'est le plus grand nombre — sont naturellement toujours sous la tente, et les troupeaux toujours dehors. Il y a aussi dans le désert des parcs à bestiaux avec une petite cabane pour les bergers. On peut dire de ceux-là aussi qu'ils veillent la nuit sur les troupeaux.

Lightfoot (p. 496) a cité b. *Chabb.* 45^{b} et *Beṣa* 40^{a} *haec sunt pecora eremi, ea nempe quae prodeunt pastum circa tempus Paschatis, et pascuntur in campis et domum redeunt ad pluviam primam*, complété par *Nedarim* 63^{a} et *Taanith* 6^{a} *Quaenam est pluvia prima? Incipit tertio mensis marheshvan : media est septimo, ultima decimo septimo. Sic R. Meir : at R. Judah dicit, Septimo, decimo septimo, et vicesimo primo.* Mais il est clair que la pluie n'obéit pas ponctuellement à ces décisions rabbiniques qui indiqueraient le début de novembre. Il est ordinaire que la première pluie sérieuse tombe vers le 15 nov. Cependant en 1910-1911, on l'a attendue jusqu'au 14 janvier, et nous avons constaté 26 degrés centigrades à l'ombre une autre année le 27 décembre. D'ailleurs le Talmud ne parle que des troupeaux qui ont des étables dans les villes, ce qui est le petit nombre. On peut comparer les bergers des environs de Bethléem au Daphnis de Parthénius (*Erot. script.* 29) qui βουκολῶν κατὰ τὴν Αἴτνην χειμονός τε καὶ θέρους ἠγραύλει. Le texte ne peut donc servir à déterminer avec certitude la saison de l'année.

ἀγραυλέω ne signifie pas ici passer la nuit, mais vivre aux champs; cf. l'exemple cité et Plut. *Numa*, IV. L'hébreu dit שמר משמרות d'un seul jet (Num. I, 53) mais en grec lorsqu'on emploie un substantif de même racine que le verbe, on le qualifie par un adjectif ou par un génitif : ἐμὲ ὁ πατὴρ τὴν τῶν παίδων παιδείαν ἐπαίδευεν (Xén. *Cyr.* VIII, 3, 37). Il faut donc joindre τῆς νυκτός à φυλακάς au lieu d'en faire un gén. de circonstance.

9) ἐφίστημι, sept fois dans Lc., onze fois dans les Actes et seulement encore

καὶ δόξα Κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς, καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν. 10 καὶ
εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἄγγελος Μὴ φοβεῖσθε, ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν
μεγάλην ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ, 11 ὅτι ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτὴρ ὅς ἐστιν
χριστὸς κύριος ἐν πόλει Δαυίδ. 12 καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον, εὑρήσετε βρέφος

12. το *α.* σημειον (T S V) et non *om.* (H).

---

trois fois dans le reste du N. T. (*Pastorales*), est donc du style de Luc; cf. pour une apparition soudaine xxiv, 4; Act. xii, 7 (ἄγγελος Κυρίου ἐπέστη); xxiii, 11. *Thesaurus : saepe dicitur etiam de diis apparentibus.* L'expression est donc empruntée au grec ordinaire plutôt qu'à la Bible grecque. Il n'en est pas de même de la gloire du Seigneur, qui paraît souvent dans l'A. T., ordinairement dans une nuée (Ex. xvi, 20; Num. xiv, 10). Mais elle apparaissait aussi comme un feu : τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ὡσεὶ πῦρ φλέγον (Ex. xxiv, 17), ce qui convenait surtout la nuit (Ex. xiii, 21 s.); cf. Tit. ii, 13; Ap. xxi, 23. Dans le N. T. la gloire du Seigneur ou la gloire de Dieu n'a plus ordinairement le sens d'une apparition sensible.

La clarté n'environne pas l'ange pour l'accréditer comme messager de Dieu (Mt. xxviii, 3; Lc. xxiv, 4), mais les bergers. Leur groupe se trouve en pleine lumière, pour eux le jour succède à la nuit. Sur la peur à l'occasion des apparitions, cf. i, 12.

10) εὐαγγελίζομαι mot qui ne se trouve ni dans Mc. ni dans Jo., dans Mt., xi, 5 (citation) mais souvent dans Lc., dans Act. et dans Paul, est venu peut-être à Luc de Paul ou à tous deux des LXX; Lc. (iv, 18) cite Is. lxi, 1 et Paul (Rom. x, 15) cite Is. lii, 7; ou plutôt encore de Jésus lui-même, auquel Lc. le prête (iv, 18.43; vii, 22; xvi, 16), et qui a pu employer le mot en araméen (בסר). Luc s'est plu à l'employer dès le début de l'histoire évangélique (i, 19); avec un pareil verbe, χαρά est plutôt un *objet* de joie qu'un *sentiment* de joie; cf. Act. x, 36, car ordinairement après εὐαγγελίζομαι au moyen on trouve l'objet annoncé, le royaume, le Christ, etc. — ἥτις pas plus qu'au v. 4 ne semble avoir ici une valeur propre, distincte du simple relatif; à supposer que Luc ait conservé le sentiment de la nuance classique entre ὅς et ὅστις, il est certain qu'il ne l'a pas toujours observée.

La joie était un thème messianique, spécialement à l'occasion de la naissance de l'enfant divin. Dans Is. ix, 1 ss. la lumière luit dans les ténèbres, la joie est annoncée; puis le prophète ajoute : car un enfant nous est né. Cette joie est annoncée aux pasteurs, mais elle est destinée à tout le peuple d'Israël; c'est le messianisme des prophètes, comme au ch. i, sans allusion à l'universalité de la rédemption (*syrsin* et *pes.* : « pour tout le monde »).

11) D'après le v. 10, le ὑμῖν de ce verset comprend tout le peuple. Celui qui est né est désigné comme σωτήρ, « Sauveur », terme que nous sommes habitués à attribuer à Jésus, mais qui n'est ni dans Lc. ailleurs qu'ici et Act. v, 31; xiii, 23, ni dans Mc. ni Mt., une seule fois dans Jo. iv, 42, dans Eph. v, 23; Phil. iii, 20, dans les pastorales, IIa Petri, I Jo. iv, 14. Dans l'A. T., c'est un attribut de

10 Et l'ange leur dit : « Ne craignez point; car voici que je vous
annonce une grande joie, destinée à tout le peuple, 11 car il vous
est né aujourd'hui un Sauveur, qui est le Christ Seigneur, dans la
ville de David. 12 Et voici ce qui vous servira de signe : vous trou-
verez un petit enfant enveloppé de langes et couché dans une

Dieu (comme Lc. I, 47), quoiqu'il se dise aussi de ceux que Dieu envoie pour délivrer son peuple de ses ennemis (Jud. III, 9). Il répondait à l'usage des dynastes grecs qui prenaient le nom de σωτήρ comme accompagnant l'apothéose (cf. *ZntW*. 1904, 335 ss.); on lit Πτολεμαίου τοῦ σωτῆρος καὶ θεοῦ à Halicarnasse au IIIe s. av. J.-C. (*The collection of Ancient greek Inscriptions in the British Museum* IV, 1, n° 906). Les villes hellénistiques d'Asie avec Éphèse avaient déjà salué Jules César : τὸν ἀπὸ Ἄρεως καὶ Ἀφροδε[ί]της θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα (DITT. *Sylloge*, 347), lorsque l'ange donna ce nom à Jésus qui le garde encore.

L'ange ajoute que ce Sauveur est le Messie attendu, qu'il qualifie de Seigneur. L'habitude de dire « le Messie du Seigneur » a entraîné la *syrpal* à écrire ainsi avec Éphrem (*Moes.* 27); pour éviter ce pli *syrsin.* et *pes.* ont écrit le Seigneur Messie. C'est très volontairement que Luc a écrit Κύριος et non Κυρίου.

Cette expression précise est unique dans le N. T. Elle se trouve par erreur de traduction dans Sam. IV, 20, pour le Messie de Iahvé et aussi dans Ps.-Sal. XVII, 36 (cf. titre du Ps. XVIII), où il n'est pas certain que ce soit par erreur; la traduction syriaque découverte par Rendel Harris avec les odes de Salomon suit le grec. Il est donc possible que l'expression Χριστὸς Κύριος ait existé avant Jésus. Dans Luc en tout cas l'absence de l'article, si fréquente dans les deux premiers chapitres (cf. δόξα Κυρίου v. 9), n'empêche pas que Χριστός signifie « le Messie ». Κύριος servait d'épithète aux dieux du paganisme ou aux empereurs divinisés, mais il se plaçait avant le nom, τῷ κυρίῳ Σεράπιδι « au Seigneur Sérapis » etc. Luc l'a probablement placé après pour indiquer que le Christ est le (seul) Seigneur; l'absence de l'article devant Κυρίῳ s'explique de la même manière que devant Χριστός, il n'y a qu'un Seigneur et qu'un Christ.

— ἐν πόλει Δαυίδ se rapporte à ἐτέχθη; c'est une désignation messianique (cf. Mt. II, 5), que les rabbins n'ont pas complètement perdue de vue (*Le Messianisme...* 221 s.).

12) σημεῖον. D'après Schanz. Knab. l'ange indique à quoi les pasteurs reconnaîtront l'enfant dont il vient de leur dire qu'il est le Messie. C'est assurément le plus simple selon nos idées. Mais la phrase est conçue sur un type consacré (I Regn. x, 2 : καὶ τοῦτό σοι τὸ σημεῖον. Is. XXXVII, 30; XXXVIII, 7) pour indiquer un signe de la certitude d'une promesse divine; c'est le אות de Is. VII, 14. On objecte que la situation de l'enfant dans une crèche prouve beaucoup moins son caractère de Messie que l'apparition surnaturelle. Aussi n'est-ce pas la question. Il n'est pas nécessaire que le signe soit un symbole. L'idée paraît être ici de confirmer une annonce surnaturelle, dont on peut craindre qu'elle ne soit une illusion, par un fait très ordinaire, mais d'autant moins suspect qu'il appartient à la vie de tous les jours, tout en demeurant discernable, comme dans

ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ. [13] καὶ ἐξαίφνης ἐγένετο σὺν τῷ ἀγγέλῳ πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου αἰνούντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων
[14] Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.

14. ευδοκιας (T H S) et non ευδοκια (V).

I Regn. x, 2. Les pasteurs comprendront en voyant l'enfant tel que l'ange l'a décrit, que ses paroles s'appliquent à une réalité très concrète.

— ἐσπαργανωμένον est, d'après Schanz, trop ordinaire pour faire partie du signe; καί aurait été ajouté après coup. Mais le signe se compose de ces deux choses qui paraissent contradictoires; un enfant aurait pu être jeté dans une crèche, alors on n'en aurait pas pris soin. L'étonnant est qu'on l'ait enveloppé de langes pour le déposer ensuite dans une crèche, ce que n'auraient pas fait des habitants de Bethléem. ἐν φάτνῃ sans art. parce que les pasteurs n'en ont pas encore entendu parler; mais l'art. au v. 16.

13) Un ange suffisait pour parler aux pasteurs. La scène change. C'est le ciel qui se réjouit d'un événement aussi favorable à la terre et par là même glorieux pour le ciel; aussi ne sera-t-il plus question du seul peuple d'Israël.

— ἐξαίφνης, l'apparition du v. 9 n'avait pas été moins subite, mais l'extraordinaire est que toute une multitude apparaisse à la fois. πλῆθος (sans article) indique un grand nombre, mais sans épuiser le nombre presque infini de l'armée céleste (Dan. VII, 10). Ce sont les anges, quel que soit le sens primitif de *Iahvé ṣebaoth*. Les Anges louent le Seigneur à cause de ses œuvres (Ps. CXLVIII, 2 ss.).

14) Le sens dépend de la leçon εὐδοκία ou εὐδοκίας. La première est devenue commune chez les Grecs, avec les Syriens (*Aphr. syrsin. pes. pal.*), l'arménien, le bohaïrique, tous les Pères grecs, même Cyrille de Jér. (mss.), depuis le quatrième siècle. Je croirais même qu'Irénée avait cette leçon, car il coupe après *pax* et regarde ce qui suit comme une explication : *qui suo plasmati, hoc est, hominibus, suam benignitatem salutis de caelo misit* (*Stieren* 459); la leçon *hominibus bonae voluntatis* est donc peut-être due au traducteur latin, ainsi que ℵ et B ont été corrigés en effaçant le C. Mais on ne peut en dire autant d'Origène dans le Commentaire en latin, qui explique *bonae voluntatis*, à moins que le traducteur n'ait tout à fait changé son texte. Il a ici trois fois *bonae voluntatis* contre trois fois εὐδοκία sans s'expliquer (I, 374; II, 714, simple citation; IV, 15 εὐδοκία sans allusion à Luc). La leçon εὐδοκίας est celle des anciens mss ℵ B A D W (C manque), *sah. go. latt. vg.* Il faut probablement y ajouter le Diatessaron (contre Hort), du moins d'après Éphrem de Mœsinger (p. 27), qui porte : *Deo gloria ex libera voluntate,* et ensuite : *et pax in terra, non bestiis et brutis, sed spes bonis filiis hominum.* Pour ranger Éphrem avec les autres syriens, il faudrait lire *spes bona.* Quoi qu'il en soit, εὐδοκίας ne peut être une leçon occidentale à cause de *sah.* ni égyptienne à cause de *go.* et de D. C'est donc la leçon la plus ancienne, corrigée en Orient et remplacée par une leçon plus facile.

crèche. » 13 Et aussitôt il y eut avec l'ange une troupe nombreuse de l'armée céleste, louant Dieu et disant :

14 « Gloire à Dieu dans les hauteurs, et paix sur la terre parmi les hommes de bonne volonté. »

En effet la leçon εὐδοκία est en elle-même plus aisée : à la naissance du Messie le bon plaisir de Dieu se répand parmi les hommes. Mais cette leçon ne cadre pas avec l'ensemble des paroles angéliques qui forment un distique où chaque terme a son parallèle. ἐν ὑψίστοις est opposé à ἐπὶ γῆς, δόξα à εἰρήνη et par conséquent θεῷ à ἐν ἀνθρώποις, de sorte que le dernier mot doit se rattacher à ἀνθρώποις et par conséquent se lire εὐδοκίας. Autrement il faudrait couper en trois morceaux, δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ — καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη — ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία et le troisième terme ne serait guère qu'une redite ou tout au plus une explication du second, pour dire que cette paix, qui règne sur la terre et parmi les hommes, vient du bon plaisir de Dieu. La leçon εὐδοκίας, plus difficile en soi, est donc dans le rythme. Il faut cependant l'expliquer, car il y aurait lieu de la rejeter si elle était tout à fait impossible. On oppose qu'elle semble faire une catégorie parmi les hommes quand ce n'est pas le moment. Au moment de la naissance du Sauveur tout doit être à la joie, les anges ne doivent annoncer aux hommes que le bienfait de Dieu offert à tous. Et c'est bien probablement ce qui a fait le succès de la leçon εὐδοκία.

D'autre part, dans tout ce qui précède, Luc a toujours eu soin de marquer que le salut pour les hommes est une conversion et suppose certaines dispositions morales (I, 17. 51 ss., 76 s.). La paix, même la plus étendue, n'est donnée qu'à ce prix, cf. Is. LVII, 19 ss. « paix sur paix à ceux qui sont loin et à ceux qui sont proche... point de paix pour les impies ». Il n'est donc pas étonnant que même la paix du Sauveur soit réservée à des hommes remplissant certaines qualités. Aussi εὐδοκίας marque-t-il forcément une certaine catégorie ; il ne s'agit pas de tous les « hommes qui *désormais* ont trouvé grâce », *accepted mankind*, car εὐδοκίας est un gén. de qualité (cf. *van Kasteren, RB*. 1894, 59).

Mais sont-ce les hommes qui ont la faveur de Dieu, au sens objectif, à l'inverse des τέκνα ὀργῆς (Eph. II, 3), ou ceux qui sont disposés envers Dieu de telle ou telle manière, comme οἱ υἱοὶ τῆς ἀπειθείας (Eph. II, 2 ; V, 6 ; Col. III, 6), τέκνα ὑπακοῆς (I Pet. I, 14) et dans Lc. ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας (XVI, 8) ; ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας (XVIII, 6) ? Les modernes sont pour le premier sens, sous prétexte que εὐδοκία (héb. רצון) signifie comme dit Suidas : τὸ ἀγαθὸν θέλημα τοῦ θεοῦ. Mais en réalité εὐδοκία peut se dire soit des hommes, soit de Dieu, et signifie simplement une volonté bien disposée ; voir pour ce sens : Rom. X, 1 ; Phil. I, 15 et Ps.-Sal. III, 4) ἡ εὐδοκία αὐτοῦ διὰ παντὸς ἐναντίον Κυρίου, en parlant du juste. Dès lors, après ἀνθρώποις, le mot εὐδοκίας doit s'entendre d'un sentiment humain, selon le sens le plus ordinaire du génitif de qualité ; s'il s'agissait de Dieu, il eût fallu ajouter αὐτοῦ. C'est le sens naturel du latin *bonae voluntatis : ut intelligas pacem Christi non debiti esse sed meriti, non enim eam meretur conditio sed voluntas* (*Ps. Ambr. P. L.* XVII, 612) et Bède : *hoc est, eis qui suscipient natum Christum* (*P. L.* XCII, 333). Ce sens ne prétend pas nier la grâce, néces-

15 Καὶ ἐγένετο ὡς ἀπῆλθον ἀπ' αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οἱ ἄγγελοι, οἱ ποιμένες ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους Διέλθωμεν δὴ ἕως Βηθλεὲμ καὶ ἴδωμεν τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονὸς ὃ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν.
16 καὶ ἦλθον σπεύσαντες καὶ ἀνεῦρον τήν τε Μαριὰμ καὶ τὸν Ἰωσὴφ καὶ τὸ βρέφος κείμενον ἐν τῇ φάτνῃ.
17 ἰδόντες δὲ ἐγνώρισαν περὶ τοῦ ῥήματος τοῦ λαληθέντος αὐτοῖς περὶ τοῦ παιδίου τούτου.
18 καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν περὶ τῶν λαληθέντων ὑπὸ τῶν ποιμένων πρὸς αὐτούς.
19 ἡ δὲ Μαρία πάντα συνετήρει

15. *om.* και οι ανθρωποι α. οι ποιμενες (T H) et non *add.* (S V).
— ελαλουν (T H) plutôt que ειπον (S V).
19. Μαρια (T H) plutôt que Μαριαμ (S V).

---

saire pour que la volonté soit bonne, mais constate simplement que la paix sera le partage des hommes bien intentionnés.

On peut croire avec Merx que la tradition à toujours avancé dans le sens de l'universalisme. Mais il a tort de postuler pour ἄνθρωποι εὐδοκίας un hébreu אנשי רצון signifiant « les Juifs ». Ce n'est pas sans raison que les anges emploient un terme plus large. C'est aussi une erreur de Merx de regarder comme primitive la leçon sans ἐν, avec les latt. et tous les *syrr.* (*Aphr. Diat.-ar. syrsin. pes. pal.*), et Irénée, même dans son explication (III, 10, 4). Car tous les mss. grecs ont ἐν, et cette leçon est préférable en elle-même. Elle est difficile, car εἰρήνη dans l'A. T. se construit toujours avec le datif de la personne, mais ici, avec ἐν, cela veut dire que la paix règne (ou régnera) parmi les hommes, ce qui est une idée franchement messianique au sens ancien, tandis que la paix donnée aux hommes en lesquels Dieu se complaît a plutôt une saveur paulinienne. Il va de soi d'ailleurs que cette paix est un don de Dieu et une des prérogatives du Messie nouveau-né (Is. IX, 7). Jérôme a sûrement écrit *in hominibus* (WW contre Clém.). Field a précisément raisonné de ἐν pour soutenir la leçon εὐδοκία, car le verbe εὐδοκεῖν, traduisant רצה s'emploie avec ἐν, par ex. Ps. CXLVII, 11. Mais si cela est tolérable dans un grec de traduction avec le verbe, on ne trouve nulle part εὐδοκία avec ἐν ; cf. Ps.-Sal. VIII, 39 sans ἐν : ἡμῖν καὶ τοῖς τέκνοις ἡμῶν ἡ εὐδοκία. Field ajoute que la phrase est sur le thème de Prov. XIV, 9 d'après la traduction de Symmaque : καὶ ἀναμέσον εὐθέων εὐδοκία, mais ἀναμέσον n'est pas ἐν au sens de רצה ב ; de plus les LXX ont traduit autrement, et l'idée est en effet différente de celle de Luc. Aujourd'hui les critiques textuels et les exégètes se rangent presque unanimement à ce qu'on a appelé le texte catholique. Faut-il sous-entendre ἐστί ou ἔστω (ou εἴη)? Peu importe, il est certain que le nouvel ordre est désormais décrété dans le ciel et sa réalisation commencée, mais la réalisation complète est réservée à l'avenir.

15) Après ἄγγελοι le texte reçu lit καὶ οἱ ἄνθρωποι devant οἱ ποιμένες, « les hommes aussi, à savoir les bergers », ce qui a incontestablement une saveur sémitique (*permutatif*), mais est exclu par les meilleures autorités. — διέρχομαι

15 Et lorsque les anges les eurent quittés allant au ciel, les pasteurs se disaient les uns aux autres : « Allons donc jusqu'à Bethléem, et voyons ce qui est arrivé, que le Seigneur nous a fait connaître. »
16 Et ils vinrent en hâte, et ils trouvèrent Marie, et Joseph, et le petit enfant couché dans la crèche. 17 Ce qu'ayant vu, ils firent connaître ce qui leur avait été dit de cet enfant. 18 Et tous ceux qui les entendirent s'étonnèrent de ce qui leur avait été dit par les pasteurs; 19 mais Marie retenait toutes ces paroles, les méditant dans son

est un verbe favori de Luc (Lc. et Act.); δή après un impératif est presque *igitur,* pour confirmer la résolution. ἕως suppose une certaine distance. La tradition a placé le champ des pasteurs à une demi-heure environ à l'est de Bethléem, plus bas d'environ deux cents mètres; la température de ce lieu est déjà sensiblement plus douce. Il est dominé par l'église de la crèche. τὸ ῥῆμα τὸ γεγονός comme τὸ γενόμενον ῥῆμα (Act. x, 37) dans un discours de Pierre; par conséquent ῥῆμα « chose », comme I, 37. 65.

16) ἀνεῦραν indique une certaine recherche; les pasteurs ont dû aller à la découverte. Le style de Luc est précis, il constate le signe, sans rien dire ni suggérer des sentiments des acteurs. Marie est nommée avant Joseph; c'est toujours elle que Luc a en vue (*Syrsin.* a l'ordre inverse).

17) γνωρίζω, comme au v. 15, grande simplicité de style. La vg. a *cognoverunt,* qui ne peut s'appuyer que sur Phil. I, 22, contre tous les autres cas du N. T. D'ailleurs le v. 18 prouve que les pasteurs ont parlé. Ici ῥῆμα doit avoir son sens grec de parole, mais indique encore plutôt le contenu du discours que le discours lui-même.

18) λαλεῖν répété, comme auparavant γνωρίζω. Le style est à peine soigné, ou plutôt a le laisser aller sémitique. L'étonnement du public n'implique pas une impression bien profonde, et Luc ne dit même pas qu'on ait ajouté foi aux paroles des pasteurs qui ne pouvaient alléguer qu'une vision nocturne. Tout autre est l'attitude de Marie.

19) Tandis que les gens de Bethléem s'étonnèrent ou même admirèrent (ἐθαύμασαν *aor.*) une fois, Marie conservait (συνετήρει *impf.*) ou même observait (Sir. IV, 20 συντήρησον καιρόν) selon le double sens de שמר (aram. נטר), comme dans Dan. (VII, 28) Théod. (A) τὸ ῥῆμα ἐν τῇ καρδίᾳ μου συνετήρησα (B διετ.). Si l'on prenait le verbe dans le sens d'observer, ῥήματα signifierait les choses; mais avec le sens de conserver, comme dans Daniel, ce sont les paroles, soit celles des bergers, soit celles de l'ange ou d'Élisabeth, sans exclure d'ailleurs la réflexion sur les événements eux-mêmes, exprimée par συνβάλλουσα, cf. Jos. *Ant.* II, v, 3 συμβαλὼν τῷ λογισμῷ. Chacun de ces faits avait en lui-même une clarté convaincante, mais réunis ils jetaient plus de lumière sur le mystère que Dieu avait accompli en elle et sous ses yeux. Luc indique ici discrètement à quelle source il a puisé; pour connaître tel événement il eût pu consulter tantôt les uns, tantôt les autres, mais pour en posséder l'enchaînement on ne pouvait s'adresser qu'à Marie qui en avait fidèlement gardé le souvenir.

τὰ ῥήματα ταῦτα συνβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. [20] καὶ ὑπέστρεψαν οἱ
ποιμένες δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεὸν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἤκουσαν καὶ εἶδον
καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς.

[21] Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν ἡμέραι ὀκτὼ τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν, καὶ ἐκλήθη τὸ
ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦς, τὸ κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλλημφθῆναι
αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ.

[22] Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον

20) Luc tient à ramener les bergers chez eux, et exprime à ce sujet leurs sentiments. Glorifier Dieu et le louer sont des termes à peu près synonymes; mais comme on le glorifie plutôt de ce qu'Il est en lui, et qu'on le loue de ses œuvres, l'ordre des mots exprime une nuance délicate. Ce que les pasteurs avaient entendu et vu était bien tel qu'on leur avait dit; ἤκουσαν ajoute à la plénitude de l'expression quand il s'agit de constater, et rien n'empêche que Marie et Joseph aient dit aux pasteurs des choses qui ont confirmé ce qu'ils voyaient. D'autres expliquent : sur ce qu'ils avaient entendu des anges, et sur ce qu'ils avaient vu tel qu'on le leur avait dit. Mais καὶ εἶδον ne peut signifier : « et parce qu'ils avaient vu ». — ἐπὶ πᾶσιν αἷς, attraction du relatif.

21. La Circoncision et le nom de Jésus.

21) Le syrsin. écrit : « et quand furent remplis huit jours, l'enfant fut circoncis et son nom », etc., ce que Merx déclare original. Le traducteur a simplement tenu à dire en toutes lettres ce que Luc donne suffisamment à entendre par une phrase écrite sur le rythme de I, 57 et II, 6. Le καί devant ἐκλήθη a été omis par les latins parce qu'il est peu naturel; en effet il forme une sorte d'apodose, répondant au ו consécutif, et ne serait nécessaire que si la circoncision avait été expressément mentionnée. Aucun détail, à la différence de la circoncision de Jean, car le nom de Jésus avait été indiqué par l'ange (I, 31) et Joseph, mis dans la confidence, accepta volontiers ce nom qui signifiait Sauveur. La concordance du nom avec l'annonce de la qualité de Sauveur (II, 11) était de ces choses que Marie avait sujet de comparer, car si l'araméen ne possède pas la racine ישע, du moins l'étymologie de ישוע devait être bien connue.

L'art. manque devant ἡμέραι, suffisamment déterminé par ὀκτώ. — τοῦ paraît avoir le sens final. Pourquoi Luc a-t-il raconté la circoncision qui n'avait pas grand intérêt pour ses lecteurs? C'est surtout, semble-t-il, parce qu'elle lui donnait occasion de mentionner le nom de Jésus, glorieux en lui-même, et par les circonstances. Autre est la question de savoir pourquoi en effet Jésus a voulu se soumettre à cette cérémonie et en général à toutes les observances légales. Or cela paraît très convenable à son rôle de Messie, tel qu'il avait été ordonné par son Père. Venu non pour vaincre les ennemis d'Israël par des prodiges, mais pour racheter les pécheurs par sa mort, il devait jusque-là se conformer aux usages des pieux Israélites. L'éclat des manifestations angéliques ne change pas ce qui regarde sa personne; il est l'enfant qu'on trouve dans une crèche et qui doit être circoncis le huitième jour.

cœur. 20 Et les pasteurs s'en retournèrent, glorifiant et louant Dieu, de tout ce qu'ils avaient entendu et avaient vu, comme il leur avait été dit.

21 Et quand furent accomplis les huit jours [après lesquels] il devait être circoncis, on lui donna le nom de Jésus, indiqué par l'ange avant qu'il eût été conçu dans le sein [de sa mère].

22 Et lorsque fut accompli le temps de leur purification, selon la Loi de Moïse, ils le portèrent à Jérusalem pour l'offrir au Seigneur,

22-39. Jésus est présenté au Temple et reconnu comme le Messie.

Il convient de distinguer ici ce qui, dans la situation, était mis en relief par les textes de l'A. T. et ce que Luc lui-même a voulu accentuer. Les textes de l'A. T. expliqueraient la présence d'une jeune mère au Temple avec son enfant surtout par la nécessité de la purification légale : « Lorsque les jours de sa purification seront accomplis, selon qu'elle aura enfanté un fils (*quarante jours*) ou une fille (*soixante-dix jours*), elle présentera au prêtre, à l'entrée de la tente de réunion, un agneau d'un an en holocauste, et un jeune pigeon ou une tourterelle en sacrifice pour le péché... Si elle n'a pas de quoi se procurer un agneau, qu'elle prenne deux tourterelles ou deux jeunes pigeons » (Lev. XII, 6-8). Quant au premier-né mâle, il devait être racheté cinq sicles, et la Loi semblait insinuer qu'il était lui aussi présenté au Seigneur : πᾶν διανοῖγον μήτραν ἀπὸ πάσης σαρκός, ἃ προσφέρουσιν Κυρίῳ (Num. XVIII, 15; cf. Ex. XIII, 2. 12); au sens propre, l'objet appartenait à la catégorie des choses qu'on offrait au Seigneur en sacrifice, sauf rachat. Il n'était prescrit nulle part clairement que l'enfant dût être conduit au Temple. La cérémonie religieuse était donc la purification de la femme, à peu près au moment où l'on payait pour l'enfant cinq sicles aux prêtres, car on devait payer régulièrement quand l'enfant avait un mois (Num. XVIII, 16). C'est à cause de cette situation légale que l'épisode a été dénommé la Purification de Marie. Nul doute qu'en effet la Vierge ne se soit soumise à cette cérémonie, puisque, devant le monde, elle était épouse de Joseph et que Jésus passait pour leur fils. Mais peut-être Luc n'aurait-il pas mentionné cette purification pour elle-même et si l'on ne connaissait la loi, on ne soupçonnerait même pas qu'elle avait quelque chose à faire dans cette cérémonie. Ce qui importait à Luc, c'était de présenter Jésus dans le Temple, où il devait être reconnu comme Messie.

22) A lire Lev. XII, 6 καὶ ὅταν ἀναπληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι καθάρσεως αὐτῆς, on serait conduit à lire dans Lc. καθαρισμοῦ αὐτῆς (cf. *Cyr.-Al.* syr.), entendant la purification de Marie. Mais cette leçon se trouve à peine dans un ms. grec cursif, et il est plus naturel d'entendre *eius* de la *Vg.* comme une traduction de αὐτοῦ à cause de αὐτόν qui suit. Si le premier pronom est au singulier il représente Jésus et non Marie. Et cette leçon αὐτοῦ n'est point à dédaigner, étant celle de D, six minuscules, *syrsin.* (contre *Plum.*) *sah. latt.* (sauf *q*) *Vg.*- Irénée (III, 10, 5) et *boh.* n'ont pas de pronom. Mais comment Jésus était-il soumis à la purification? Jérôme l'entendait bien de lui : *Ingerantur dura*

Μωυσέως, ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα παραστῆσαι τῷ κυρίῳ, 23 καθὼς
γέγραπται ἐν νόμῳ Κυρίου ὅτι Πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν ἅγιον τῷ
κυρίῳ κληθήσεται, 24 καὶ τοῦ δοῦναι θυσίαν κατὰ τὸ εἰρημένον ἐν τῷ νόμῳ
Κυρίου, ζεῦγος τρυγόνων ἢ δύο νοσσοὺς περιστερῶν. 25 Καὶ ἰδοὺ
ἦν ἄνθρωπος ἐν Ἰερουσαλὴμ ᾧ ὄνομα Συμεών, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος
καὶ εὐλαβής, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ, καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον

25. ανθρ. ην (S V) ou ην ανθρ. (T H).

---

praesepia, vagitus parvuli, octavae diei circumcisio, tempus purgationis, ut probetur immundus. Non erubescimus... (contra Helv. I, 449). Mais c'est là un mouvement oratoire, et l'intention de Lc. n'était pas de représenter Jésus comme souillé à ce moment, fût-ce des péchés d'autrui selon la doctrine de Paul (II Cor. v, 21). On dirait donc que καθαρισμός dans cet endroit signifie rachat, ou simplement expiation, comme dans Ex. xxx, 10 (B) : ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ καθαρισμοῦ où καθαρισμός rend כפרים, et en effet le *Thesaurus* en fait un synonyme de καθάρσιον « sacrifice expiatoire ». En droit strict, tout premier-né mâle eût dû être immolé; le rachat était imposé pour les enfants, mais il avait toujours le caractère d'un sacrifice de substitution, c'est-à-dire expiatoire. Deissmann (*Neue Bibelstudien,* 24) cite de nombreux exemples où καθαρὸς ἀπό τινος signifie libre d'une dette d'argent. On s'expliquerait cependant que cette leçon, difficile à entendre de Jésus, ait amené soit la suppression du pronom, soit son remplacement par αὐτῶν ou αὐτῆς.

Mais d'après les règles que nous admettons pour la critique textuelle, la leçon authentique est αὐτῶν. Et peut-être est-elle encore plus difficile. Grammaticalement il faudrait l'entendre de Marie et de Joseph, qui sont le sujet de ἀνήγαγον. On en a conclu (encore *Klost.*) que Luc s'est trompé, puisque Joseph n'avait rien à voir dans cette cérémonie. Mais l'erreur serait vraiment trop grossière. Absolument rien dans l'A. T. ne suppose l'impureté du père, ni même qu'il ait été contaminé par le contact de son épouse. On ne peut non plus entendre αὐτῶν des Juifs qui ne sont pas nommés auparavant. Luc aurait dû dire comme Jo. ii, 6 τῶν Ἰουδαίων. Il reste donc à reconnaître une phrase mal faite : « au moment de leur (de Marie et de Jésus) purification, ils (Joseph et Marie) le (Jésus) conduisirent ». D'autant que, en somme, la pensée de Luc est claire. Il s'occupe surtout de Jésus, le centre de toute cette scène, qui doit nécessairement être compris dans le pronom pluriel, mais il lui associe Marie en parlant des colombes. Tous deux sont donc associés dans le rite, et c'est d'eux qu'il s'agit. Le mot καθαρισμός a été choisi à cause de Marie, mais de façon à convenir à Jésus mieux que κάθαρσις qui était dans les LXX le terme technique pour l'accouchée.

— ἀνήγαγον, naturellement Joseph et Marie, regardés comme ses parents; cf. I Regn. i, 24 καὶ προσήγαγον ἐνώπιον Κυρίου. Luc ne parle pas encore du Temple (v. 27), mais c'est à cause du Temple qu'on va à Jérusalem, le séjour à Beth-

23 selon qu'il est écrit dans la Loi du Seigneur, que : Tout enfant
mâle sorti le premier du sein maternel sera regardé comme con-
sacré au Seigneur, 24 et pour donner en sacrifice, selon ce qui est
dit dans la Loi du Seigneur, une paire de tourterelles ou deux
jeunes colombes. 25 Et il y avait à Jérusalem un homme nommé
Siméon, et cet homme était juste et timoré, attendant la consola-

léem s'étant sans doute prolongé jusque-là. παραστῆσαι indique bien que l'enfant est comme offert en sacrifice, Rom. xii, 1 παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, et cf. Jos. *Ant.* IV, vi, 4 κριοὺς παραστῆσαι, Polybe xvi, 25, 7; Luc. *deor. conc.* 13.

23) Cf. Ex. xiii, 12 πᾶν διανοῖγον μήτραν, τὰ ἀρσενικά... ἁγιάσεις τῷ κυρίῳ et Num. xviii, 15 πᾶν διανοῖγον μήτραν... σοὶ ἔσται... τὰ πρωτότοκα τῶν ἀνθρώπων... où il est évident que l'ensemble est simplement synonyme de πρωτότοκον. — L'expression doit être prise dans ce sens, non pour ce qu'elle décrit avec un réalisme primitif. Luc pensait d'autant moins à insister sur la manière dont Jésus était né, qu'il cite expressément la loi du Seigneur à laquelle il emprunte une locution toute faite. On ne peut donc rien conclure de ce texte contre la Virginité de Marie. Cependant la Loi étant impérative ἁγίασον (Ex. xiii, 2) ou ἁγιάσεις (Ex. xiii, 12) à la manière des codes anciens qui s'adressent à une seule personne, Luc a dû lui donner un tour plus général. Mais plusieurs Pères ont exagéré en voyant dans ἅγιος... κληθήσεται une allusion à la sainteté spéciale de Jésus. — κληθήσεται est synonyme de « sera regardé », plus encore que dans i, 32. 35 comme dans Ex. xii, 16 ἡ ἡμέρα ἡ πρώτη κληθήσεται ἁγία, dont Luc a très bien su imiter le style législatif. — ἅγιον veut dire consacré (Lev. xxvii, 9 etc.).

24) Dans καὶ τοῦ δοῦναι, le καί insinue le caractère double de la cérémonie, car, d'après la Loi (Lev. xii, 8), les deux pigeons étaient offerts par la jeune mère pour elle-même. Qui n'eût pas connu très bien la Loi devait supposer que le sacrifice était offert en vue de l'enfant, comme pour Samuel, καὶ προσήγαγεν τὸ παιδάριον, καὶ ἔσφαξεν τὸν μόσχον (I Regn. i, 24 s.), d'autant que le même sacrifice était exigé du naziréen devenu impur sans sa faute par le contact d'un mort : δύο τρυγόνας ἢ δύο νοσσοὺς περιστερῶν (Num. vi, 10, cf. Ex. v, 11). Dans le cas de la purification de la mère, l'offrande d'un des pigeons remplaçait un agneau pour ceux qui n'étaient pas riches. Joseph et Marie appartenaient donc à cette classe. L'expression ζεῦγος τρυγόνων ne se trouve que dans Lev. v, 11, à propos d'un sacrifice pour le péché; ce qui suggère de nouveau que le renvoi à la Loi est assez vague.

25) Dans l'év. Luc n'emploie que quatre fois la forme grecque Ἱεροσόλυμα et environ vingt-six fois la forme hébraïque Ἰερουσαλήμ qui est aussi plus fréquente dans les Actes. On peut voir là une tendance à l'archaïsme, d'autant que ni Mc. ni Jo. n'ont la forme hébraïque, et Mt. seulement xxiii, 37. Siméon est introduit comme un homme quelconque; à tout le moins il n'était pas prêtre; il ne se trouve pas dans le Temple pour son office, il y est amené par l'Esprit. Il est dans la manière des apocryphes d'en avoir fait le grand prêtre (*Ev. de Nicodème*, I; *Tisch.* 389). On l'a identifié avec plus de vraisemblance à Siméon, fils de Hillel et père de Gamaliel, dont le nom seul a été transmis (*Chabbat* I),

ἐπ' αὐτόν· 26 καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου μὴ ἰδεῖν θάνατον πρὶν ἢ ἴδῃ τὸν χριστὸν Κυρίου. 27 καὶ ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν· καὶ ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν τοὺς γονεῖς τὸ παιδίον Ἰησοῦν τοῦ ποιῆσαι αὐτοὺς κατὰ τὸ εἰθισμένον τοῦ νόμου περὶ αὐτοῦ 28 καὶ αὐτὸς ἐδέξατο αὐτὸ εἰς τὰς ἀγκάλας καὶ εὐλόγησεν τὸν θεὸν καὶ εἶπεν

26. *om.* αν *a.* ιδη (S V) plutôt que *add.* (T H).
28. *om.* αυτου *p.* αγκαλας (T H V) et non *add.* (S).

---

car la tradition juive ne lui a prêté aucune parole. Hillel est mort vers l'an 13 ap. J.-C., mais à un âge fort avancé, on disait cent vingt ans. Son fils pouvait avoir un certain âge à la naissance du Christ, et Luc ne dit pas qu'il fût un vieillard. Cependant le texte le suggère, et Siméon est plutôt un inconnu, d'une condition modeste, comme toutes les personnes qui figurent dans ces récits. — εὐλαβής, dans le N. T. Luc seul (Act. II, 5; VIII, 2; XXII, 12), avec le sens de pieux; et en effet dans les LXX on lit, selon les mss., εὐλαβής ou εὐσεβής (Sir. XI, 17; Mich. VII, 2). Le sens ancien du grec est « circonspect »; Platon l'a joint à δίκαιος, comme ici, mais dans le sens de prudent (force, justice et prudence, qualités d'un homme d'état, *Polit.* 311 B). Luc entendait probablement une piété très exacte, sinon scrupuleuse, circonspecte dans ses actions pour ne pas heurter les préceptes. On la retrouve chez les chrétiens : δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα (Tit. II, 13). προσδέχομαι « recevoir », mais aussi « attendre », Mt. XV, 43, Lc. XXIII, 51, du règne de Dieu. Ici c'est la consolation d'Israël, selon le thème de Luc, qui se tient dans la perspective messianique pré-chrétienne.

παράκλησις, en grec, « appel, prière » (*syrsin.* « et recevant la prière d'Israël », cf. *go.* et *e expectans praecem Isdrahel*), mais dans les LXX toujours « consolation » (rac. נחם), comme dans PHALARIS, *Ep.* 96 p. 278. La consolation suppose un deuil, comme la captivité de Babylone, pour la fin de laquelle Isaïe invitait à la consolation : καὶ παρεκάλεσεν (וינחם) τοὺς πενθοῦντας ἐν Σειών (Sir. XLVIII, 24). Le retour de la captivité était devenu le symbole de la délivrance messianique; on a donc pu désigner les temps du Messie comme une consolation, même avant la ruine de Jérusalem en 70. Les âmes vraiment pieuses n'avaient pas attendu la ruine politique pour déplorer la situation d'Israël et soupirer après la consolation. Sur le titre de consolateur donné au Messie, cf. *Le Messianisme...* p. 246. — πνεῦμα est séparé de ἅγιον par ἦν, ce qui donne un sens moins personnel que I, 35, et que I, 15. 41. 67 (*Plum.*). — ἐπ' αὐτόν, l'esprit descend sur lui, *super eum* plutôt que *in eo* (*Vg.*).

26) χρηματίζω, régler une affaire, donner une solution autorisée, une réponse, aussi de la part de Dieu (Jos. *Ant.* V, I, 14; X, I, 3; XI, VIII, 4), ou simplement avertir, enseigner, révéler (Mt. II, 12. 22; Act. X, 22; Heb. VIII, 5; XI, 7; XII, 25). La *Vg.* a une propension à traduire le passif *responsum accipere*, encore Act. X, 22 où il n'y a pas lieu. Ce sens est bien celui de la *koinè*, par exemple *Pap.*

tion d'Israël, et l'Esprit-Saint reposait sur lui. [26] Et il lui avait été révélé par l'Esprit-Saint qu'il ne verrait pas la mort avant qu'il n'eût vu le Christ du Seigneur. [27] Et il vint au Temple, conduit par l'Esprit, et au moment où les parents de l'Enfant Jésus l'amenaient pour faire ce que prescrivait la Loi à son sujet, [28] il le prit dans ses bras, et il bénit Dieu et il dit :

Fayoum, 137 (Ier s.), en parlant à un dieu : χρημάτισόν μοι, ἦ μείνωι ἐν Βακχιάδι; ἐμοὶ χρημάτισον, mais rien n'oblige à supposer ici ce sens spécial, puisqu'on ne voit pas que Siméon ait interrogé Dieu autrement que par son attente. — L'Esprit-Saint, avec deux articles.

— ἰδεῖν θάνατον pour expérimenter la mort; cf. Ps. LXXXIX, 49; le sens d'expérimenter est assez fréquent pour ראה, Eccle. VIII, 16; IX, 9; Jer. V, 12 etc.; l'expression est donc sémitique; cf. cependant SOPH. *El.* 205 : τοὺς ἐμὸς ἴδε πατὴρ θανάτους αἰκεῖς.

— πρὶν ἢ ἂν est employé très correctement après une négation avec le subj. aoriste pour exprimer une action future qui doit être accomplie avant une autre : EUR. *Méd.* 276 κοὐκ ἄπειμι πρὸς δόμους, πάλιν, πρὶν ἄν σε γαίας τερμόνων ἔξω βάλω. ἢ omis par les attiques, est courant en ionien. Siméon était donc de ceux qui attendaient le Messie. L'expression χριστὸς κυρίου n'est pas employée une seule fois dans l'A. T. pour le désigner. Depuis l'institution de la monarchie on nommait ainsi le roi oint par Iahvé pour régner sur Israël (I Regn. XXIV, 7. 11; XXVI, 9. 11. 16. 23; II Regn. I, 14. 16; II, 5. 19. 21) ou un prince oint ou choisi par lui pour une mission (II Chr. XXII, 7); cf. *Le Messianisme...* 213 ss.

27) ἐν τῷ πνεύματι, poussé par l'Esprit-Saint; cf. IV, 1; IV, 14; X, 21. Le hiéron est l'ensemble des bâtiments et des cours contenus dans l'enceinte sacrée. — ἐν τῷ εἰσάγαγεῖν peut signifier le moment où les parents entrent; c'est le cas ici, à cause du sens du verbe; autrement Luc aurait dit « après qu'ils furent entrés ». εἰσάγω neuf fois dans Luc (Év. et Act.), et Jo. XVIII, 16; Heb. I, 6 pour le N. T. — τοὺς γονεῖς est cité comme une preuve que dans le prétendu document suivi par Luc, censé judéo-chrétien, Jésus était fils de Joseph. Mais personne ne connaît le texte de ce document, et, s'il était strictement légaliste, Luc s'en serait écarté beaucoup par la physionomie qu'il donne à la cérémonie; qui l'eût empêché de changer un mot? C'est donc simplement Luc qu'il faut expliquer : il a dit les parents, selon l'apparence qui faisait loi pour le public, parce que c'est plus court et plus simple, d'autant qu'on peut être père adoptif, c'est-à-dire véritable père légalement sans être père selon la chair. Blass (136) regarde περὶ αὐτοῦ comme moins correct que περὶ αὐτόν, parce qu'il le rattache à ποιῆσαι, mais le verbe est trop éloigné; mieux vaut le rattacher à τὸ εἰθισμένον τοῦ νομοῦ comme ne formant qu'un terme, l'usage prescrit par la Loi. περὶ αὐτοῦ appuie d'ailleurs la leçon αὐτοῦ au v. 22.

C'est délibérément que Luc met Jésus seul en scène, à propos d'une cérémonie légale où sa présence n'était pas exigée par la Loi. Ce n'est pas le fait d'un écrivain judéo-chrétien.

28) καί introduit l'apodose; αὐτός simplement « lui » ou « il » cf. I, 22; II, 50;

29 Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα,
κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ·
30 ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου
31 ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν,
32 φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν
καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.
33 καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ θαυμάζοντες ἐπὶ τοῖς λαλουμένοις περὶ

IX, 36, et *Introd.* p. CXV. Il n'est point question du prêtre. L'enfant est naturellement porté par sa mère, Siméon le prend. L'inspiration du Saint-Esprit n'est pas mentionnée pour le cantique, non plus que pour le *Magnificat*, mais sa motion vient d'être indiquée (v. 27). Siméon bénit Dieu; cf. I, 64.

29-32) Le *Nunc dimittis*, trois stiques, mais seulement deux idées. Siméon est délivré parce qu'il a vu le signe promis, et qui sera le salut pour les peuples et pour Israël. Ce cantique semble toujours avoir été chanté le soir (*Plum.*) dans l'Église; il a la mélancolie d'un adieu : « c'est le soir d'un beau jour ».

29) Gen. XLVI, 30 « Israël dit à Joseph : je puis mourir maintenant, puisque j'ai vu ton visage et que tu vis encore ». Il y a quelque exagération à comparer Siméon à la sentinelle chargée d'annoncer le retour d'Agamemnon (ESCH.), comme si le vieillard se félicitait d'être relevé de son service. Les mots de δοῦλος et de δεσπότης n'obligent pas à regarder Siméon comme esclave de sa tâche. Dieu est le maître de la vie, il délie de la nécessité de vivre dans les épreuves (Tob. III, 6 ἐπίταξον ἀπολυθῆναί με, cf. Num. XX, 29). ἀπολύω signifie proprement délier, détacher, comme un navire qu'on détache du rivage, et c'est probablement dans ce sens qu'il est employé au passif pour mourir (SOPH. *Ant.* 1268 ἔθανες, ἀπελύθης et au moyen, 1314). L'idée que la vie est un esclavage ou que Siméon était retenu en faction est moins naturelle. Désormais il peut aller en paix, comme Abraham (Gen. XV, 15), sans être préoccupé du funeste état de son peuple. — κατὰ τὸ ῥῆμά σου fait allusion à la promesse du v. 26; le vieillard comprend que sa fin est arrivée, puisqu'il n'attendait que ce signe.

30) τὸ σωτήριον adj. pris pour un subst. En soi c'est un synonyme de σωτηρία. L'expression est empruntée à Is. XL, 5, cité expressément par Luc III, 6. Dans le cas présent, c'est presque une personnification pour le Sauveur, avec l'insistance sur la vue immédiate, attribuée aux yeux, cf. II Regn. XXIV, 3; Jer. XX, 4 et surtout Isaïe, XVII, 7; XXXIII, 17. 20; LXIV, 4, d'autant que la promesse du v. 26 portait sur la personne du Messie, et que Siméon tenait l'enfant.

31) Siméon va maintenant décrire le salut; le v. 31 affirme seulement qu'il est préparé pour tous les peuples, c'est-à-dire qu'il leur est destiné. — κατὰ πρόσωπον l'indique déjà comme un phénomène ou un objet visible, exposé aux regards. L'idée est isaïenne (Is. II, 1 s.), même sans le symbole de la lumière.

32) Mais c'est surtout comme une lumière qu'Isaïe avait envisagé le salut, lumière qui éclaire les nations (Is. XLII, 6; XLIX, 6 εἰς φῶς ἐθνῶν) opposées ici à Israël, le peuple de Dieu. On ne peut dire si φῶς commande εἰς ἀποκάλυψιν et

29 « Maintenant, ô Maître, tu laisses aller ton serviteur,
en paix, selon ta parole,
30 car mes yeux ont vu ton salut,
31 que tu as préparé à la face de tous les peuples,
32 lumière pour éclairer les nations,
et gloire de ton peuple Israël. »

33 Et son père et sa mère étaient étonnés de ce qui avait été dit

aussi (εἰς) δόξαν ou si δόξαν est en parallélisme avec φῶς εἰς ἀποκάλυψιν. Les deux sens sont possibles grammaticalement; le second est plus probable, car il y a *crescendo* sur Israël, et ce *crescendo* est plus complet et plus distinct si la gloire n'est pas une simple manifestation spéciale de la lumière qui regarde les Gentils.

Il est encore plus difficile d'expliquer littéralement φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν. D'après Schanz, c'est la lumière qui montre ce que sont les païens, à savoir des gens plongés dans les ténèbres; d'où l'on conclut indirectement qu'ils doivent se tourner vers la lumière. D'après Plummer, le gén. ἐθνῶν est possessif; la lumière fournit une révélation qui doit appartenir aux nations. L'expression serait un peu contournée. Quoique ἀποκάλυψις signifie ordinairement action de découvrir, le sens d'instruction s'impose ici; l'expression est peut-être difficile à analyser, mais l'idée est claire : il s'agit d'une lumière qui dissipe les ténèbres et qui éclaire les nations. C'est l'idée de I, 79, avec cette modalité que les ténèbres sont comparées à un voile (cf. Is. LX, 2 σκότος καλύψει γῆν) que fait disparaître la lumière. Le salut apparaissant dans Israël rayonnera d'abord sur lui; les nations en ouvrant les yeux à cette lumière verront en même temps Israël dans cette gloire.

Siméon se place donc exactement dans l'horizon d'Isaïe. L'universalité du salut au sens large était isaïenne avant d'être paulinienne, et c'est Isaïe que citera Paul (Act. XIII, 47). Rien n'indique que la lumière, acceptée par les nations, doive servir ensuite au salut d'Israël (Rom. XI, 32), ni qu'Israël pût hésiter à reconnaître un salut qui était sa gloire. Siméon en viendra à l'attitude des hommes; pour le moment il est en extase devant la beauté du plan divin; son cantique respire le plaisir des yeux en présence de la lumière. Il est d'ailleurs parfaitement en situation, ce qui est une garantie d'authenticité.

Il est presque comique de constater que Galba a été salué en Égypte comme une lumière brillant pour le salut des hommes : ἵνα δὲ εὐθυμότεροι πάντα ἐλπίζητε παρὰ τοῦ ἐπιλάμψαντος ἡμεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ πάντος ἀνθρώπων γένους... Γάλβα τάτε πρὸς σωτηρίαν καὶ τὰ πρὸς ἀπόλαυσιν... (DITT. *Or*. II p. 390).

33) Ce verset marque combien avait été spontanée l'action du vieillard. Il s'était emparé de l'enfant sans s'informer auprès de ses parents, et avait manifesté sa gloire. Ils ne pouvaient qu'être étonnés de cette évidente intervention de Dieu dans l'esprit du voyant. Outre que l'ange n'avait point parlé à Marie de la conversion des Gentils (*Plum.*), l'étonnement ou l'admiration sont toujours

αὐτοῦ. 34 καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς Συμεὼν καὶ εἶπεν πρὸς Μαριὰμ τὴν μητέρα αὐτοῦ Ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον, 35 καὶ σοῦ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί.

35. *om.* δὲ *p.* σου (H) ou *add.* (T S V).

---

en situation devant une énergie surnaturelle, et presque de style (I, 63; II, 18. 33; IV, 22; VIII, 25; IX, 43; XXIV, 12.41; Act. II, 7; III, 12; IV, 13; VII, 31); l'objet prochain de cet étonnement ce sont naturellement les paroles du vieillard sur l'enfant. Si l'on voit dans cet étonnement la preuve que l'auteur ne connaissait pas la conception miraculeuse, il faut ajouter qu'il ne savait rien non plus de l'apparition de l'ange à Marie, ni de l'épisode des bergers.

34) Siméon les bénit, ce qui peut s'entendre dans le sens propre; ce privilège appartenait à son âge. Il s'adresse à Marie par instinct prophétique; d'ailleurs les épreuves des enfants ne touchent-elles pas surtout le cœur des mères?

— κεῖται « est destiné à », comme Phil. I, 16; I Thess. III, 3, en parlant de personnes; le même sens est fréquent chez les classiques à propos de choses, par exemple dans Soph. au lieu du passif τέθειμαι, ex. : διδάξω — ἅ σοι γήρως ἄλυπα τῇδε κείσεται πόλει (*Oed. à Col.* 1519), à propos des avantages réservés à Athènes. Il n'est donc pas nécessaire de voir dans κεῖμαι une allusion (cf. I Cor. III, 11) à la pierre angulaire d'Isaïe (VIII, 14). Si cette comparaison, fréquemment appliquée au Messie dans le N. T. (Mc. XII, 10; Rom. IX, 33; I Pet. II, 6; Act. IV, 11), expliquerait bien πτῶσις, il n'est pas naturel qu'une pierre serve au relèvement. Le symbolisme n'est pas indiqué clairement; ce n'est pas celui d'une personne qui abat les uns, et qui relève les autres; l'enfant est plutôt regardé comme un objet à l'occasion duquel les uns — qui étaient ou croyaient être debout, — tombent, tandis que ceux qui étaient abattus se relèvent, et cela dans Israël; on tombe ou on se relève, selon qu'on prend parti pour lui; c'est ainsi qu'un signal bien ou mal compris peut entraîner le salut ou la catastrophe; il sera ce σημεῖον, comme Isaïe et ses fils (Is. VIII, 18) et sera mal compris; ἀντιλεγόμενον ne signifie que très rarement, « en litige, admis par les uns, nié par les autres », mais ordinairement au moins « contesté »; dans le N. T. ἀντιλέγω a le sens de contredit ou même de nié (XX, 27; Jo. XIX, 12; Act. XIII, 45; XXVIII, 19.22; Rom. X, 21; Tit. I, 9; II, 9; cf. Os. IV, 4 et Heb. XII, 3). Les textes cités par MM. supposent tous une opposition, plus ou moins absolue. Donc on rejette le signe, ceux du moins qui doivent tomber; lui-même est en butte à la contradiction. Dans le ps. LIV (55), 10, on parle d'ἀντιλογία dans la ville, et au v. 22 les paroles sont des traits : οἱ λόγοι αὐτοῦ... καὶ αὐτοί εἰσιν βολίδες. De même Ps. LVI (57), 5, la langue est un glaive aigu; et Ps. LXIII (64), 4 ἠκόνησαν ὡς ῥομφαίαν τὰς γλώσσας αὐτῶν. La comparaison de la langue ou de la parole avec l'épée était donc courante (cf. Heb. IV, 12).

35) La première moitié du v. n'est pas une parenthèse; elle se soude à ce qui précède, tandis que la seconde moitié s'applique à tout ce qui est antérieur.

de lui. [34] Et Siméon les bénit, et dit à Marie, sa mère : « Voici qu'il
est placé pour la chute et le relèvement d'un grand nombre en
Israël, et pour être un signe en butte à la contradiction, [35] et ton
âme à toi aussi sera transpercée d'un glaive — afin que soient
découvertes les pensées d'un grand nombre de cœurs. »

Καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς, beaucoup plus énergique que σοῦ tout seul. δέ (manque à B etc.), est à expliquer comme dans I, 76. Dans quelle catégorie faut-il ranger Marie? avec son fils ou avec ses adversaires? La question ne se poserait même pas, si Origène, suivi par Amphilochius, Titus, et presque par Chrys. Bas. et Cyrille d'Al., n'avaient interprété l'épée du doute ou de l'infidélité.

Cette subtile psychologie, comparant le doute à une épée qui pénètre à travers les puissances de l'âme, doit peut-être son origine à la métaphore de Heb. IV, 12; en tout cas elle n'a rien à faire ici. Il faut mettre Marie ou avec son fils pour souffrir avec lui, ou avec ceux qui le contredisent. Or le premier sens est parfaitement naturel, et marque bien le lot de la mère. Tandis qu'on ne peut absolument pas dire des autres qu'en contredisant ou même en contestant le Messie, ils avaient l'âme transpercée d'un glaive par le fait d'autres personnes. La métaphore du doute exprimé par l'épée serait à peine tolérable si celui qui doute se perçait lui-même d'une épée. C'est peut-être pour cela que l'ancienne version syr. et saint Éphrem ont traduit : « tu te perceras d'une lance » (Burkitt cite Éphrem d'après Ichôʿdad, ed. Harris, p. 34, cf. *Mœs.* p. 28 s.), mais il faut simplement constater que c'est un contresens. Le vieillard ayant en vue le Sauveur exposé aux contradictions, a un mot touchant pour la mère qui aura *elle aussi* l'âme transpercée du fait des mêmes ennemis.

Il est étrange qu'après avoir expliqué ce passage correctement : la contradiction sera telle que le cœur de la mère en sera pour ainsi dire brisé, Klostermann ajoute : Le contexte serait plus coulant si l'on entendait avec Gressmann : « celui-ci est destiné à être une pierre sur laquelle beaucoup tomberont, et un signe auquel on doit contredire — toi aussi tu dois contredire, et de la sorte il y aura aussi dans ton âme un déchirement, afin » etc. Depuis quand le rôle de l'exégèse est-il de substituer au texte des contextes plus coulants? Encore celui-ci n'est-il plus coulant qu'en supprimant un élément essentiel pour un Sauveur, le salut d'un certain nombre. D'ailleurs Siméon n'annonce pas à Marie qu'elle souffrira elle-même le martyre, et il ne fait pas allusion directement à la lance qui a percé le côté du Sauveur. Le glaive est celui de la douleur maternelle compatissante. C'est à juste titre qu'on a regardé le glaive comme le symbole de la douleur de Marie au moment de la Passion; mais on n'eût pu le discerner d'après les seules paroles de Siméon. — Le v. 34 se termine ensuite, avec ὅπως qui marque l'intention divine de cet étrange résultat du salut proposé. Dieu avait résolu que les cœurs se manifestassent. Ceux qui étaient simples et droits reconnaîtraient le Messie, les autres seraient parmi ses contradicteurs. Saint Paul s'appliquait le même office : ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις (II Cor. II, 15), et l'Apôtre dit aussi que Jésus avait été un scandale pour les Juifs (I Cor. I, 24). Knabenbauer rappelle les

36 Καὶ ἦν Ἄννα προφῆτις, θυγάτηρ Φανουήλ, ἐκ φυλῆς Ἀσήρ, (αὕτη προβε-
βηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς, ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἔτη ἑπτὰ ἀπὸ τῆς παρθενίας
αὐτῆς, 37 καὶ αὐτὴ χήρα ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων,) ἣ οὐκ ἀφίστατο τοῦ
ἱεροῦ νηστείαις καὶ δεήσεσιν λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν. 38 καὶ αὐτῇ τῇ
ὥρᾳ ἐπιστᾶσα ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσ-
δεχομένοις λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ.

39 Καὶ ὡς ἐτέλεσαν πάντα τὰ κατὰ τὸν νόμον Κυρίου, ἐπέστρεψαν εἰς τὴν
Γαλιλαίαν εἰς πόλιν ἑαυτῶν Ναζαρέτ.

37. εως (T H V) et non *om.* (S).
39. παντα (T H) ou απαντα (S V). — επεστρεψαν (T H) ou υπεστρεψαν (S V).
— *om.* την α. πολιν (T H) ou *add.* (S V).

---

prédictions : seul un reste serait sauvé, Dieu serait une pierre de scandale pour les infidèles d'Israël et de Jérusalem, les temps messianiques seraient des temps de vengeance, Dieu punirait les adversaires du Messie; il appelait en vain un peuple incrédule (Is. VIII, 14; X, 22; XLIX, 26; L, 11; LI, 23; LXI, 2), mais aucun de ces textes n'insinue que le Messie lui-même sera rejeté par Israël. On ne pouvait le soupçonner qu'en regardant le Serviteur de Iahvé comme le même personnage que le Messie. Dans ce passage d'Isaïe (LII, 13 — LIII, 12), la gloire alterne avec l'humiliation : « mon serviteur prospérera; il montera, grandira, s'élèvera bien haut; ... la multitude des nations l'admirera, et les rois fermeront la bouche devant Lui... méprisé et, à nos yeux, néant » (Trad. *Condamin*). C'est ce qui expliquerait le mieux comment Siméon, après avoir dit que Dieu avait préparé l'enfant pour la gloire d'Israël, a pu ajouter qu'Israël, en partie du moins, ne le comprendrait pas. C'est la première révélation, dans le N. T., du véritable rôle du Messie, sous une forme très énigmatique, mais très appropriée à la circonstance, puisque la prophétie s'adresse à Marie, les souffrances du Christ n'étant marquées que par le glaive qui doit traverser le cœur de sa Mère. Ce ne sont point là les caractères d'une prophétie faite après coup.

36) ἦν, « existait » (et non pas « était présente ») comme v. 25. προφῆτις comme Marie sœur de Moïse (Ex. XV, 20), ou Débora (Jud. IV, 4) ou Houlda (IV Regn. XXII, 14; II Chr. XXXIV, 22) en hébreu נביאה, non pas nécessairement une personne qui annonce l'avenir, mais qui vit dans le commerce de Dieu et donne aux autres de bons conseils ou même des avis surnaturels (cf. Ap. II, 20); on indique le nom de son père et de la tribu du père. Anne était avancée en âge; cf. I, 7, mais avec πολλαῖς en plus, ce qui indique un très grand âge. — ἐν n'était pas nécessaire (Jos. XXIII, 1; III Regn. I, 1). Mariée vierge, elle avait vécu avec son mari durant sept ans. Le *syrsin.* et Éphrem (*Lamy* III, 813) disent sept jours!

37) αὐτή ou αὕτη? Plutôt le premier, car le second indiquerait une nouvelle phrase et il faudrait sous-entendre un verbe (cf. VII, 12; VIII, 42), tandis que

36 Et il y avait une prophétesse, Anne, fille de Phanouël, de la tribu d'Aser, — elle était très avancée en âge, ayant vécu avec son mari sept ans depuis sa virginité, 37 et, [devenue] veuve, jusqu'à quatre-vingt-quatre ans, — qui ne quittait pas le Temple, servant [Dieu] nuit et jour par les jeûnes et les prières. 38 Et paraissant au même moment, elle rendait gloire à Dieu et parlait de [l'enfant] à tous ceux qui attendaient la délivrance de Jérusalem.

39 Et lorsqu'ils eurent accompli tout ce qui regardait la Loi du Seigneur, ils retournèrent en Galilée, dans leur ville de Nazareth.

les deux participes coordonnés (style de Luc, *Holtz.*) semblent une parenthèse qui se termine à τεσσάρων. Cependant καὶ αὐτή ne signifie pas « elle aussi », mais simplement « et elle » (cf. v. 28). Luc ne veut pas dire que sa viduité dura quatre-vingt-quatre ans (*syrsin.*), mais que, demeurée veuve, elle avait alors quatre-vingt-quatre ans. Veuve non remariée était une qualification honorable même dans le monde romain (*sic complexa est viduitatem tanquam genus pudicitiae*, Quintil. decl. 306) et dans Israël (Judith, xvi, 22), et dans l'Église primitive (I Tim. v, 5. 9). Tandis que Siméon vivait à Jérusalem et était venu dans le Temple, Anne s'était arrangé un petit logis, probablement une simple couchette dans un réduit quelconque du Hiéron. Elle devançait ainsi l'idéal normal d'une veuve chrétienne, ἡ δὲ ὄντως χήρα... προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας (I Tim. v, 5). L'accusatif νύκτα καὶ ἡμέραν n'indique pas une prière plus constante (cf. Act. xxvi, 7) que le génitif (cf. Apoc. vii, 15 λατρεύουσιν αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτὸς et Apoc. iv, 8). Ces exemples prouvent que l'ordre n'importe pas non plus, « nuit et jour » ou « jour et nuit », même dans Luc xviii, 7; Act. ix, 24.

38) ἐπιστᾶσα cf. v. 9, n'indique pas une apparition soudaine, mais pourtant à tout le moins qu'Anne n'était pas attendue, et que son intervention doit s'expliquer par un mouvement intérieur, l'amenant au moment voulu.

Dans ἀνθωμολογεῖτο la prép. ἀντί ne donne pas le sens d'une réplique à Siméon, mais simplement qu'on tombe d'accord, qu'on reconnaît ensemble ce qui est dû à Dieu; cf. I Esd. viii, 28 ἀνθωμολογεῖτο κλαίων et Ps. lxxviii (79), 13; *III Macch.* vi, 33; *Test. Jud.* i, 3; Dan. (lxx) iv, 34. — καὶ ἐλάλει peut se rapporter au temps qui suivit. On dirait que la pieuse veuve s'empressa de porter la bonne nouvelle à tous ceux qu'elle savait soupirer après le salut. — περὶ αὐτοῦ s'entend de l'enfant, comme il est évident par le contexte général. La délivrance de Jérusalem est une expression qu'on pouvait déduire des prophètes (cf. Is. lii, 9; xl, 2), mais qui a étonné. D'où la correction ἐν avant Jérusalem (A D etc.) ou le changement de Jérusalem en Israël (*Vg.-Clém.* mais non WW).

39) *Syrsin.* « Joseph donc et Marie, lorsqu'ils eurent achevé dans le Temple au sujet du premier-né tout ce qui est écrit dans la Loi, retournèrent en Galilée à Nazareth leur ville ». Ce véritable targum jette un jour peu favorable sur la valeur de ce texte. — C'est en cet endroit qu'on pourrait discuter l'accord de Luc et de Mt. Luc n'a parlé ni de l'adoration des Mages, ni du massacre des inno-

[40] Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πληρούμενον σοφίᾳ, καὶ χάρις θεοῦ ἦν ἐπ' αὐτό.

[41] Καὶ ἐπορεύοντο οἱ γονεῖς αὐτοῦ κατ' ἔτος εἰς Ἰερουσαλὴμ τῇ ἑορτῇ τοῦ

40. σοφια (H) ou σοφιας (T S V).

---

cents, ni de la Fuite en Égypte. Schanz prétend que ces faits ne convenaient pas à son but de montrer en Jésus le Sauveur des pauvres et des humbles. Mais il se préoccupe aussi de l'universalité de la Rédemption, que présageait déjà la visite des Mages, représentant les Gentils. On concédera que Luc, même s'il a connu ces faits a pu avoir des raisons, ignorées de nous, de ne point les rapporter, mais, s'il avait connu un récit de l'enfance attribué à un apôtre, n'eût-il pas écrit autrement le récit de l'enfance, puisque, de l'aveu de tous, il est très difficile d'accorder les deux récits? Il est donc plus probable qu'il n'a pas connu le début de l'évangile de Mt. D'autre part on ne saurait prétendre que les faits qu'il raconte excluent les autres; il faut simplement dire qu'ils paraissent exclus selon la perspective qu'il a choisie. En fait, étant donnée la courte distance entre Bethléem et Jérusalem, l'arrangement le plus commode pour Joseph et Marie était de venir à Jérusalem pour la Présentation et de retourner le même jour à Bethléem pour y préparer leur départ définitif. Luc n'affirme pas qu'en sortant du Temple la sainte famille a pris le chemin du nord. Elle a pu se diriger d'abord vers le sud. Le v. 39 clôt donc tout le séjour en Judée et ramène Marie et Joseph à leur résidence ordinaire. La Fuite en Égypte n'était sans doute pas connue de Luc, et ne la connaissant pas il ne pouvait s'exprimer autrement. Mais il ne l'exclut pas non plus. Les textes ont pu embarrasser des commentateurs habitués à prendre chaque expression dans son sens le plus strict, mais ils ne font pas difficulté selon les normes ordinaires de l'histoire. Quant aux faits eux-mêmes racontés par Mt., on doit renvoyer ici à ses commentateurs.

40-52. Le recouvrement.

Cet épisode si simple, si vraisemblable, a été naturellement rejeté comme une légende par un certain nombre de critiques. Parmi les parallèles cités, Alexandre (Plut. *Al.* v, p. 666e), Auguste (*Suét.* xciv, 6), le plus remarquable est celui d'un enfant nommé Si-Usire (Griffith, *Stories of the High priests of Memphis,* 1900, i, 41 ss. ii, 27, cité par Klost.), à cause de l'âge de douze ans. Mais M. Radermacher (*Reinisches Museum,* 1920 p. 229 ss.) a montré que ce chiffre de douze, comme celui de trois, revient trop souvent pour qu'on puisse soupçonner un rapprochement littéraire. Et sans doute lorsqu'un homme a montré du génie, on se plaît à envelopper ses premières années d'une auréole, à lui prêter une intelligence précoce. Mais c'est que telle est en effet la loi du génie ou même du talent; le plus souvent il se manifeste de bonne heure. On jugera que Luc a été plutôt réservé dans son esquisse du développement intellectuel de Jésus à douze ans. Que l'on compare les apocryphes et tant de sottes légendes sur l'enfance des grands hommes, ou même Josèphe l'historien, et ce qu'il nous

40 Cependant l'enfant grandissait et se fortifiait, se remplissant de sagesse, et la grâce de Dieu était sur lui.

41 Et ses parents allaient chaque année à Jérusalem pour la fête

dit très sérieusement de lui-même : « Lorsque étant encore presque enfant, j'avais environ quatorze ans, tout le monde louait mon application aux lettres; les chefs des prêtres et les principaux de la ville se réunissaient toujours pour s'informer de moi avec plus d'exactitude sur les points de la Loi. » (*Vita*, 2). Luc n'en dit pas tant du Fils de Dieu! Aussi bien tout ce tableau paraît moins destiné à mettre en relief l'intelligence de Jésus que la soumission de l'Enfant-Dieu à son Père, en nous donnant le pressentiment de sa mission future de Maître en la parole de Dieu, qui devait dominer sa vie et qui se présentait déjà à sa pensée.

Cette péricope commence et se termine par une remarque sur le développement de Jésus. Ce n'est point ici le lieu de traiter du progrès de la science du Christ. Les termes de Luc affirment un certain progrès, sans dire lequel; on peut l'entendre avec saint Thomas du progrès de la science acquise (III[a] *pars*. q. XII, a. 1).

40) Le mot πνεύματι après ἐκραταιοῦτο n'étant pas authentique, mais emprunté à I, 80, les deux premiers termes doivent s'entendre de la croissance physique, accompagnée d'une vigueur correspondante. πληρούμενον, part. passif présent n'est point synonyme de πλήρης et signifie que Jésus était rempli chaque jour davantage de sagesse, c'est-à-dire que son intelligence s'ornait de plus en plus dans un certain ordre. Étant parfaitement homme, il se développait, mais sans aucun des obstacles du péché ou d'une hérédité plus ou moins viciée. N'étant pas moins homme par l'âme que par le corps, et étant donnés les rapports du corps et de l'âme, on ne comprendrait guère un développement unilatéral; d'ailleurs Luc a bien entendu l'exclure. La grâce de Dieu, ou sa complaisance, reposait sur Lui, qui était Fils de Dieu par sa nature divine, et le chef-d'œuvre de la nature humaine (cf. Act. IV, 33).

Tout système devra donc tenir compte des textes de saint Luc, « qui établissent l'un et l'autre une corrélation si évidente entre le développement physique et le développement moral, qu'il semble difficile d'admettre que l'un fût réel et l'autre simplement apparent » (M[gr] Le Camus, *La Vie de N.-S. Jésus-Christ*, 6[e] éd. I, 236).

41) οἱ γονεῖς, même dans les mss. qui ont mis aux vv. 27, 33 et 43 Joseph et Marie, ou Joseph et sa mère; ce qui prouve que les corrections n'étaient point le fait d'un dogmatisme intransigeant (*Plum.*). Cependant ici beaucoup de latt. ont Joseph et Marie. *Syrsin.* a la traduction étrange « ses parents » dans le sens de proches parents, non de père et de mère, אנשוהי. — κατ' ἔτος est l'expression grecque; dans les LXX ἐνιαυτὸν κατ' ἐνιαυτόν (Dt. XIV, 22; I Regn. I, 7; I Macch. IV, 59 etc.). — τῇ ἑορτῇ, à l'occasion, au moment de la fête, pour la fête, datif de temps. Avec ἐν ce serait « durant la fête ». L'expression telle quelle, Jo. XIII, 1. Il est étrange que Luc suppose ici cette fête connue, tandis qu'il la présente à son public XXII, 1; c'est un indice qu'il suit ici une source,

πάσχα. 42 Καὶ ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα, ἀναβαινόντων αὐτῶν κατὰ τὸ
ἔθος τῆς ἑορτῆς 43 καὶ τελειωσάντων τὰς ἡμέρας, ἐν τῷ ὑποστρέφειν αὐτοὺς
ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἰερουσαλήμ, καὶ οὐκ ἔγνωσαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ.
44 νομίσαντες δὲ αὐτὸν εἶναι ἐν τῇ συνοδίᾳ ἦλθον ἡμέρας ὁδὸν καὶ ἀνεζήτουν
αὐτὸν ἐν τοῖς συγγενεῦσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς, 45 καὶ μὴ εὑρόντες ὑπέστρεψαν
εἰς Ἰερουσαλὴμ ἀναζητοῦντες αὐτόν. 46 καὶ ἐγένετο μετὰ ἡμέρας τρεῖς
εὗρον αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα

écrite ou orale, habituée à l'horizon juif. Les Israélites devaient se rendre trois fois par an au sanctuaire (Ex. XXIII, 14-17; XXXIV, 23; Dt. XVI, 16), pour les fêtes des Azymes, des Semaines et des Tabernacles. Sans doute un très grand nombre, ceux qui étaient éloignés, n'y allaient qu'une fois par an ou même pas du tout. Les femmes n'étaient point obligées, non plus que les enfants, jusqu'au moment où ils étaient censés fils du précepte, בר מצוה, selon l'expression du Talmud (*Baba meṣia* 96[a]), ce qui avait lieu au moment de la puberté. Mais évidemment les femmes pouvaient accompagner leurs maris et emmener leurs enfants (I Sam. I, 24).

42) Si Luc avait pensé que Jésus vint alors à Jérusalem pour la première fois, n'aurait-il pas dit expressément que ses parents le prirent avec eux cette fois (εχοντες αυτον D)? L'âge de douze ans est plutôt dans sa pensée en rapport avec la scène qui suit qu'avec une obligation légale dont il n'est pas question pour l'enfant. L'âge de douze ans dans *Ketoubot* 50 et *Ioma* 82[a] est seulement cité comme le moment où l'enfant doit être tenu plus sévèrement et commencer à jeûner. — ἐτῶν, le génit. comme III, 23; Act. IV, 22. — ἀναβαινόντων, partic. prés. d'habitude, au sens de l'imparfait. ἔθος dans le sens de rite, comme dans plusieurs papyrus (DEISSMANN, *Neue Bibelstudien*, 79).

43) τελειωσάντων indique que les saints pèlerins sont demeurés à Jérusalem durant les sept jours des Azymes, qui se terminaient par un jour solennel (Ex. XII, 15 s.). A défaut d'une obligation formelle, il y avait une raison de convenance, et l'opportunité de se reposer. — ὑπομένω expression choisie; ceux qui restent en arrière après le départ des autres. (XÉN. *Banquet*, IX, 7; Act. XVII, 14). Le fait serait inexplicable si les parents de Jésus n'avaient pris l'habitude de lui laisser une certaine liberté, assurés qu'il serait toujours où il devait être. On pourrait certainement agir ainsi avec des enfants de cet âge qu'on sait raisonnables et avisés. Il est inutile de supposer avec Bède et saint Bonaventure que les hommes allaient d'un côté et les femmes de l'autre, de sorte que Joseph a pu le croire avec Marie et réciproquement; du moins ce n'est pas l'usage actuel; on se groupe par familles pour faire un long trajet. C'est seulement dans la procession solennelle qui conduit une fiancée ou un enfant circoncis que les hommes et les femmes sont séparés. Les caravanes un peu nombreuses comportent toujours un certain désordre; on se retrouve à l'étape indiquée d'avance.

44) συνοδία était devenu un terme technique pour caravane; Palmyre avait ses synodiarques ou chefs des grandes caravanes. On peut imaginer sur la voie de

de la Pâque. [42] Et lorsqu'il eut douze ans, comme ils étaient montés selon le rite de la fête, [43] et après qu'ils eurent terminé le temps voulu, pendant qu'ils retournaient, l'enfant Jésus resta à Jérusalem, et ses parents ne s'en aperçurent pas.

[44] Ayant donc supposé qu'il était dans la caravane, ils firent une journée de chemin, et ils le cherchaient parmi leurs parents et connaissances [45] et, ne l'ayant pas trouvé, ils retournèrent à Jérusalem en le cherchant. [46] Et il arriva qu'après trois jours ils le trouvèrent dans le Temple, assis au milieu des maîtres, et les écou-

Jérusalem à Néapolis une longue file de gens à pied, à âne ou à cheval, cheminant par groupes de parents ou d'habitants du même bourg, sur une longueur d'un ou même de plusieurs kilomètres. Il était difficile d'arriver en un jour à Naplouse (douze heures environ); l'usage est souvent de partir tard le premier jour et de faire la première étape plus courte. La tradition qui place le premier arrêt à El-Bireh n'est point dépourvue de vraisemblance (trois heures); on pourrait songer aussi à Gifneh (Gofna) où passait la voie romaine (quatre heures et demie de Jérusalem), mais il serait difficile d'aller plus au nord.

45) ἀναζητοῦντες n'est pas le présent pour le futur, comme si les parents savaient dès lors qu'il leur faudrait chercher l'enfant à Jérusalem. Il avait peut-être été en retard, et s'efforçait de rejoindre. On pouvait espérer le retrouver sur la route. Tout le monde n'était pas parti le même jour. Marie et Joseph durent interroger anxieusement tous les groupes qu'ils rencontrèrent. C'est ainsi que se passa le second jour, celui du triste retour.

46) Les trois jours peuvent être calculés de différentes manières. Le plus simple est de dire : après trois jours de séparation; c'est-à-dire qu'arrivés à Jérusalem le deuxième jour, ils trouvèrent l'enfant le troisième. Ce serait le même comput que pour la Résurrection (cf. Mc. VIII, 31; IX, 31; X, 34). — ἐν μέσῳ ne doit pas être pris dans un sens trop strict (cf. VIII, 7), comme si Jésus avait été placé au centre des docteurs, pour leur enseigner la Loi et les Prophètes, ou même les sciences naturelles, selon le style des apocryphes (*Ev. arabe de l'enfance*, L-LIII). La scène a paru analogue à ce qui se passe dans l'Orient musulman; les maîtres enseignent dans les mosquées assis sur des escabeaux, les élèves rangés en cercle autour d'eux, assis sur des nattes. Les rabbins enseignaient eux aussi aux parvis du Temple dans quelque chambre ou galerie, assis sur quelque petit banc, les élèves à leurs pieds (Act. XXII, 3). Le Talmud (*Megilla* 21ᵃ) prétend que les élèves ne s'assirent qu'après la mort de Gamaliel I; c'est une explication légendaire (SCHÜRER... II, 386 note 52). Mais ce qui fait le propre de cette scène, c'est que Jésus n'est pas dans un groupe de disciples, car il n'aurait eu qu'un maître. Les maîtres étaient donc groupés, disputant entre eux, peut-être autour d'un savant d'une autorité exceptionnelle, car rien n'indique une prédication au peuple en l'honneur de la fête (contre *Plum.*). Dans ce cas Jésus n'aurait pu interroger, ce qui se faisait

αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς· 47 ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ
ἐπὶ τῇ συνέσει καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ. 48 καὶ ἰδόντες αὐτὸν ἐξεπλάγησαν,
καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ αὐτοῦ Τέκνον, τί ἐποίησας ἡμῖν οὕτως;
ἰδοὺ ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι ζητοῦμέν σε. 49 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς
Τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με;
50 καὶ αὐτοὶ οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς. 51 καὶ κατέβη μετ'
αὐτῶν καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρέτ, καὶ ἦν ὑποτασσόμενος αὐτοῖς. καὶ ἡ μήτηρ
αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. 52 Καὶ Ἰησοῦς
προέκοπτεν τῇ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.

48. καγω (T S V) et non και εγω (H). — ζητουμεν (H) plutôt que εζητουμεν (T S V).
51. παντα τα ρηματα (T H) sans ajouter ταυτα (V), plutôt que τα ρηματα απαντα (S).
52. τη *a.* σοφια (S V) plutôt que *om.* (S V).

---

au contraire dans les discussions. Les maîtres, charmés de la bonne grâce et de l'intelligence de l'enfant, l'avaient laissé pénétrer dans leur groupe. Il put donc interroger et répondre, un peu comme l'un d'eux, et l'on imagine leurs graves figures s'éclairant d'un sourire quand il posait une question embarrassante pour les plus sages, ou répondait avec intelligence. On aimait à pressentir chez les jeunes gens de futurs docteurs en Israël.

47) ἐξίστημι mot employé par Mt. une fois (xii, 23), par Mc. trois fois dans le sens d'un extrême étonnement (ii, 12; v, 42; xi, 51; tandis que iii, 21 est différent comme II Cor. v, 13) et souvent par Luc (viii, 56; Act. ii, 7. 12; viii, 13; ix, 21; x, 45; xii, 16), et bien conforme à l'impression produite dans ses écrits par une manifestation surnaturelle, stupéfaction supposant qu'on ne comprend pas, ou terreur non moins ébahie.

48) ἐκπλήσσω « je frappe, j'étourdis », est encore plus fort que ἐξίστημι « je sors de moi ». L'intervention de la mère s'explique assez, sans même tenir compte de sa situation spéciale vis-à-vis de Jésus. Plus angoissée de la perte de son fils et plus émue à sa vue, elle donne un libre cours à son affection, et s'efface en même temps en rappelant les devoirs du fils envers son père. Cela est exquis, et cela doit se lire dans le sens de Luc, lequel nous a avertis que Joseph n'est pas le père de Jésus, mais qui nous a habitués aussi à la situation de la sainte Famille devant le public. Le rapprochement avec Mc. iii, 32 n'est que dans les mots; comment Luc aurait-il pensé qu'un épisode si différent tiendrait lieu de celui de Marc et adoucirait la fâcheuse impression qu'on eût pu en concevoir par rapport à Marie (contre *Holz.*)? La leçon ζητοῦμεν appuyée sur ℵ B est confirmée par *sah.*; elle est bien supérieure comme effet pathétique et comme naturel à ἐζητοῦμεν « nous te cherchions », soutenu par presque toutes les autorités.

49) τί ὅτι (Act. v, 4. 9) comme τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι, iv, 36. — ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου, d'après Knab. qui cite beaucoup de commentateurs, mais aucun Père : « les affaires de mon Père », l'œuvre qui m'est confiée, comme dans Jo. viii,

tant, et les interrogeant; 47 or tous ceux qui l'écoutaient étaient
stupéfaits de son intelligence et de ses réponses. 48 A cette vue, ils
furent saisis d'étonnement, et sa mère lui dit : « Mon enfant, pour-
quoi nous as-tu fait cela? Vois, ton père et moi, fort en peine, nous
te cherchons. 49 Et il leur dit : « Pourquoi me cherchiez-vous?
Ne saviez-vous pas que je dois être auprès de mon Père? » 50 Et ils
ne comprirent pas la parole qu'il leur avait dite.

51 Et il descendit avec eux et vint à Nazareth, et il leur était sou-
mis. Et sa mère observait toutes ces choses dans son cœur. 52 Et
Jésus grandissait en sagesse, et en taille, et en grâce auprès de Dieu
et des hommes.

29; IX, 4; XIV, 31. La réponse serait un peu sévère; les parents de Jésus auraient dû savoir qu'il faisait passer avant tout le service de son Père. Mais lui auraient-ils refusé la liberté d'accomplir ce devoir? Dans le sens des Pères (*Orig. Cyr. Léon, Euth.* etc.), Jésus répond en souriant qu'on devait bien s'attendre à le trouver chez son père. Il serait un peu trop explicite de rendre ἐν τοῖς « dans la maison », parce que l'expression est plus générale et indique plus expressément un rapport avec la personne. On a cité Gen. XLI, 51; Esth. VII, 9; Job XVIII, 19; de même Jos. *c. Ap.* I, 18, d'après Ménandre, ἐν τοῖς τοῦ Διός, et pour son compte (*Ant.* XVI, x, 1) : ἦν δ' αὐτῷ καταγωγὴ ἐν τοῖς Ἀντιπάτρου « il était reçu chez Antipater ». Moulton (p. 103) cite *Tebtunis pap.* 12, l. 3 (IIe siècle av. J.-C.) ἐν τοῖς Ἀμεννέως, dans le bureau de, ou chez Amenneus; *Paris,* 49 (IIe av. J.-C.) εἰς τὰ Πρωτάρχου καταλύσω, je descendrai chez Protarque; *Ox. pap.* 523 (IIe ap. J.-C.) ἐν τοῖς Κλαυδ(ίου), invitation à dîner chez Claudios. C'est probablement ce que signifie le syr. בית אבי, rendu un peu lourdement : « dans la maison de mon père » par *Diat-ar.* et *arm.* Les Pères avaient plus que les commentateurs à partir du XVIe s. le sens vivant de cette locution. La parole paraît moins profonde, mais convient mieux à un enfant. Ce qui d'ailleurs importe le plus, c'est que Jésus nomme Dieu son Père dans un sens spécial, en opposant cette paternité à celle qu'on lui attribuait communément. L'enfant suppose que ses parents connaissaient ce rapport mystérieux. Sachant qui est mon Père, ne saviez-vous pas où vous deviez me trouver?

50) Ce verset a beaucoup embarrassé la piété des exégètes, en particulier de Cajetan, qui a cru qu'il s'appliquait aux auditeurs, non aux interlocuteurs, ou tout au plus à Joseph. La difficulté c'est que Marie du moins connaissait bien la conception miraculeuse de Jésus, et la parole de Jésus avait déjà été précédée de celles des bergers, de Siméon et d'Anne. Mais aussi les paroles de Siméon avaient-elles provoqué l'étonnement des parents (v. 33). Luc qui nous a mis au courant du mystère veut simplement montrer qu'il contenait des profondeurs insondables. A mesure qu'il se déroulait, il dépassait l'intelligence qu'en avaient ceux mêmes auxquels il était confié.

Si Jésus sur la Croix a dû subir l'abandon de son Père, pourquoi l'âme de

Marie n'aurait-elle pas connu des épreuves mystérieuses qui la plongeaient dans une sorte d'obscurité?

Peut-être cependant Luc n'aurait pas écrit cette phrase, si l'on n'en avait recueilli l'expression de la bouche de Marie. Au moment où la Mère de Jésus rappelait aux premiers chrétiens les souvenirs qu'elle avait conservés dans son cœur, elle pouvait bien dire que dans ces premiers et heureux temps elle n'avait pas compris tout ce que comportaient la nature et la mission de son Fils. Pourquoi avait-il dû se séparer d'eux pour être chez son Père? Première douleur imposée à la Mère, qui en présageait bien d'autres.

51) Luc ne parle pas de l'obéissance de Jésus comme un contraste avec son émancipation d'un jour, sans quoi il l'aurait mentionnée avant le retour à Nazareth. C'est le mot qui résume le mieux la situation du saint Enfant dans cette retraite obscure. Il était soumis, d'une façon constante (ἦν avec le participe) à Marie et à Joseph. On ne sait combien de temps vécut saint Joseph qui disparaît ici de l'histoire. — διατηρέω, observer avec soin; cf. v. 19 et Gen. XXXVII, 11. ῥήματα a plus clairement encore qu'au v. 19 le sens de « choses ». Par cette répétition, Luc appelle de nouveau l'attention sur l'importance qu'avait dans ces conditions le témoignage de Marie.

52) L'idée est esquissée dans I Regn. II, 26 (*Lag.*) : καὶ τὸ παιδάριον Σαμουὴλ ἐπορεύετο καὶ ἐμεγαλύνετο, καὶ ἦν ἀγαθὸν μετὰ κυρίου καὶ ἀνθρώπων.

Comparez aussi *Sylloge* **325**, 18 (Ier s. av. J.-C.) ὑπεστήσατό τε ἡλικίᾳ προκόπτων καὶ προαγόμενος εἰς τὸ θεοσεβεῖν, d'un jeune citoyen d'Istropolis, près d'une bouche du Danube (*MM. Expositor,* VII, 41, p. 470).

Luc a mis en action le progrès physique en disant τὸ βρέφος (v. 16); τὸ παιδίον (v. 40); Ἰησοῦς ὁ παῖς (v. 43), ici Ἰησοῦς (*Plum.*). — προκόπτω d'abord transitif, allonger en frappant au marteau, puis intransitif, par exemple avancer en instruction, ἐν παιδείᾳ (DIOD. SIC. *Exc.* 554, 69; Jos. *Vita* 2; Gal. I, 14). Luc a évidemment eu à cœur de constater ce progrès en sagesse, et son texte avait une grande valeur, soit contre les Docètes, soit contre les Apollinaristes, qui refusaient une intelligence humaine à Jésus. Nous n'avons pas le droit de le prendre pour l'expression d'une simple apparence. Il est étonnant que ἡλικίᾳ ne soit pas en tête (où il a été replacé par *Syrsin.*); le sens ne peut être « en âge », ce qui était inutile à dire, surtout après v. 42, mais en stature, ou plus généralement en développement physique. Il était naturel qu'à ce progrès correspondît, selon notre manière de parler, une plus grande complaisance de la part de Dieu, et une plus grande faveur réelle de la part des hommes; sur cette expression, cf. Prov. III, 4. Tandis que Jean était caché dans le désert pour être un jour manifesté avec éclat, Jésus grandissait sous les yeux de ses compatriotes, ravis de ses heureuses dispositions extérieures, mais peu portés par ce spectacle quotidien à lui attribuer une mission extraordinaire.

CHAPITRE III

[1] Ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος, ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας, καὶ τετρααρχοῦντος τῆς Γαλιλαίας

[1] Or, en l'an quinzième du gouvernement de Tibère César, Ponce

DEUXIÈME PARTIE. L'INVESTITURE DE JÉSUS (III, 1-IV, 13).

III, 1-6. Entrée en scène de Jean (cf. Mc. I, 2-8; Mt. III, 1-12).

1) Luc seul indique une date qui s'applique au début de la prédication de Jean. C'est de la même manière qu'il a indiqué le temps de la conception de Jean, encore que vaguement (I, 5), non de celle de Jésus. Mais on peut croire que dans les deux cas Jésus est visé, et que son baptême n'a pas tardé beaucoup.

Le mot de ἡγεμονία, si vague qu'il soit, marque l'autorité impériale. Tibère succéda à Auguste, mort le 19 août, 767 de Rome, 14 ap. J.-C. La quinzième année naturelle va donc du 19 août 28 au 18 août 29 ap. J.-C., 781-782 de Rome. Jésus étant né au plus tard en 749 de Rome, puisqu'il est né avant la mort d'Hérode, mort au printemps de 750, avait donc environ trente-deux ans lors de son baptême, ce que Luc exprime plus loin (III, 23) par « environ trente ans ». Quant à la durée de son ministère, Luc ne la précise pas, et rien ne prouve qu'en indiquant la date du ministère du Baptiste il ait entendu indiquer le temps de la mort de Jésus à la fin de cette même année.

La date de l'an 28 à 29 ayant paru trop tardive, à cause du chiffre de trente ans de Luc (III, 23), plusieurs commentateurs (encore *Knab.*) prennent pour point de départ du règne de Tibère le moment où il fut associé au gouvernement par Auguste, à la fin de 764 ou au commencement de 765 de Rome (11 ou 12), *ut provincias cum Augusto communiter administraret, simulque censum ageret* (Suet. *Tib.* XXI); *ut aequum ei jus in omnibus provinciis exercitibusque esset* (Vell. Paterc. II, 121); *filius, collega imperii, consors tribuniciae potestatis adsumitur, omnisque per exercitus ostentatur* (Tac. *Ann.* I, 3). Mais les mêmes auteurs montrent Tibère ne commençant vraiment à se croire empereur et à régner qu'après la mort d'Auguste; Agrippa est mis à mort, *primum facinus novi principatus* (Tac. *Ann.* I, 6); les sénateurs composent leur visage *ne laeti excessu principis, neu tristiores primordio* (*l. l.* 7); *tandem quasi coactus... recepit imperium* (Suet. *Tib.* 24); *una tamen veluti luctatio civitatis fuit, pugnan-*

Ἡρῴδου, Φιλίππου δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τετρααρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας, καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετρααρχοῦντος,

tis cum Caesare senatus populique romani, ut stationi paternae succederet (VELL. PATERC. II, 124). D'ailleurs les médailles prouvent que Tibère ne prit le titre d'Auguste qu'après ce moment (*Ti. Caesar Augustus* (rarement dans les provinces), *imp. Caesar Augustus*). Or ce titre était le seul qui marquât le principat, et durant les deux premiers siècles il n'y eut jamais qu'un Auguste. La corégence ne signifiait pas le partage du titre souverain; le *collega imperii* était seulement l'associé à la puissance proconsulaire (sur le caractère de ces corégences, cf. MOMMSEN, *Le droit public romain*, trad. franc. V, p. 459 ss.). Mais, la date de la corégence écartée, il reste un doute sur la manière de calculer les années de règne. Les années romaines demeurèrent réglées par le nom des consuls; les années impériales l'étaient ordinairement par les puissances tribuniliennes; quand on parlait des années de règne, on partait en Occident du 1er janvier, « sauf le point incertain de savoir si l'année incomplète où les fonctions ont commencé est tout entière laissée de côté ou, au contraire, comptée comme complète » (MOMMSEN, *l. l.* p. 67); c'est ainsi que Tacite (*Ann.* IV, 1), en donnant l'année 23 comme la 9e de Tibère, semble commencer le règne au 1er janv. 15, si vraiment il compte à la manière romaine. Le P. Pfättisch (*Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu...* p. 172), suppose au contraire avec vraisemblance que Luc a commencé une deuxième année de Tibère au 1er janv. 15, et il semble que ce fut la pratique de Josèphe pour Néron (cf. ZEITLIN, *The Jewish Quart. Rev.* 1919, p. 75). On peut obtenir le même résultat et même gagner trois mois, en s'appuyant sur la théorie de Mommsen que, en Orient et spécialement en Syrie, on comptait probablement « comme première année de règne le temps qui s'étendait de l'arrivée au pouvoir jusqu'au 1er octobre suivant » (*l. l.* p. 68). C'est ainsi que Galba, qui régna du 9 juin 68 au 15 janv. 69 put avoir des monnaies de l'an I et de l'an II (ECKEL, IV, 418). Si Luc a compté de cette manière, — et c'était probablement celle de son pays, — la deuxième année de Tibère a commencé le 1er octobre 14, et la quinzième le 1er octobre 27. Si Jean a dès lors baptisé, et si Jésus a été baptisé en hiver ou du moins avant Pâque de l'an 28, on peut fixer sa mort en l'an 30 et donner toute la latitude nécessaire à la chronologie de l'évangile de S. Jean. La Pâque de Jean (II, 20), la première, est vraisemblablement datée de l'an 28 (SCHÜRER... I, 370; PFAETTISCH, *l. l.* 77 ss.).

ἡγεμονεύοντος qui choque un peu pour un procurateur après que ἡγεμονίας a été dit de l'empereur, a été remplacé dans D par ἐπιτροπευοντος; les verss. n'avaient pas à se gêner, aussi la *Vg.* a employé deux mots, *imperii* et *procurante*. Sur Pontius Pilatus, cf. Mc. XV, 1 (*Com.*); il fut procurateur de l'an 26 à l'an 36 ap. J.-C. Ici la Judée est prise dans un sens relativement restreint, comprenant l'ancien domaine d'Archélaüs, la Judée avec l'Idumée et la Samarie, ayant Césarée au bord de la mer pour capitale. — Le nom de tétrarchie a d'abord été donné à la Thessalie, divisée en quatre régions (SCHÜRER... I, 423 n. 12). Chacune avait son ἄρχων, qui était naturellement un tétrarque, ou chef d'un

Pilate étant gouverneur de la Judée, Hérode tétrarque de la Galilée, Philippe, son frère, tétrarque de l'Iturée et du pays Trachonite, et

quart. Le nom paraît en Galatie, où chacune des trois grandes tribus était gouvernée par quatre tétrarques (Strabon XII, v, 1). Plus tard le nom perdit ce sens spécial, et fut donné aux petits potentats qui ne pouvaient prétendre au titre royal. Il n'y a aucune raison de penser que Luc ait songé au sens primitif en comptant Ponce Pilate pour le quatrième, puisque le mot était d'un usage fréquent, sans aucun rapport avec le chiffre quatre : Plut. *Ant.* 36 πολλοῖς ἐχαρίζετο τετραρχίας καὶ βασιλείας ἐθνῶν μεγάλων. Tac. *Ann.* xv, 25 : *scribitur tetrarchis ac regibus praefectisque et procuratoribus*... Hérode Antipas, fils d'Hérode le Grand et de Malthakê (4 av. — 39 ap. J.-C.) se perdit pour avoir ambitionné le titre de roi. En le nommant tétrarque, Luc montre plus de souci du protocole que Marc (vi, 14); deux inscriptions grecques de Kos (*Corp. insc. graec.* 2502), et de Délos (*Bullet. de corresp. hell.* iii, 365 s.) le nomment Hérode, le tétrarque, fils du roi Hérode, ce qui blessait sans doute sa vanité. Luc l'a mis spécialement en scène (iii, 19; ix, 7.9; xiii, 31; xxiii, 7 ss.), informé peut-être par Jeanne, femme de Chouza, son ministre (viii, 3) ou par Manaen, son frère de lait (Act. xiii, 1). Déposé par Caligula, il fut banni à Lugdunum (Jos. *Ant.* xviii, 7, 2) ou en Espagne (*Bell.* ii, 9, 6). Schürer cherche à concilier les textes en proposant *Lugdunum Convenarum,* S. Bertrand de Comminges, au nord des Pyrénées, où l'on a retrouvé récemment une grande basilique (*Comptes rendus* de l'Ac. des I. et B.-L. 1914, janvier). Mais la conciliation serait fort imparfaite; mieux vaut supposer que Josèphe, mieux informé, s'est corrigé dans les Antiquités. Le folk-lore a retenu la légende de Pilate aux environs de Lyon et en Suisse.

Philippe était demi-frère d'Antipas, né d'Hérode le Grand et de Cléopâtre. Sa tétrarchie comprenait d'après Josèphe (*Ant.* XVIII, viii, 1; xi, 4; XVIII, iv, 6; *Bell.* II, vi, 3) la Batanée, la Trachonitide, l'Auranitide, la Gaulanitide, et la région de *Panias.* Luc indique la Trachonitide, et ajoute l'Iturée, dont Josèphe ne parle pas. On a donc taxé Luc d'erreur. Certains défenseurs ont prétendu, soit que la Trachonitide équivalait à l'Iturée, erreur d'Eusèbe, renouvelée par M. Ramsay, soit qu'on pouvait la chercher dans le Hauran ou dans la plaine du Djedour. Mais Schürer a prouvé que le siège propre des Ituréens était l'Antiliban, depuis Laodicée du Liban, jusqu'au sud de Chalcis, aujourd'hui Andjar, au sud de Zahlé, et de l'autre côté de la Beqa, ancienne Coelésyrie. Telle est donc la région des Ituréens au sens propre et restreint. Mais le nom de pays des Ituréens dut être donné à un pays beaucoup plus étendu vers le sud, et groupé en royaume par Ptolémée, fils de Mennas (de 85 à 40 av. J.-C.). C'est ainsi que Strabon, d'après Timagène, disait qu'Aristobule (104-103 av. J.-C.) avait conquis une partie de la race des Ituréens (dans Jos. *Ant.* XIII, xi, 3). Schürer veut même (i, 275) que ce soit la Galilée! Il suffit que ce soit le pays de Panias, qui fut certainement compris dans le royaume ituréen de Ptolémée, puis de Lysanias et de Zénodore, ses successeurs (*Ant.* XIV, xiii, 3 et XV, x, 1). Ce pays de Panias fut donné à Hérode (*Ant.* XV, x, 3) et passa à Philippe, qui l'affectionna même particulièrement. Luc pouvait donc lui donner dans un sens

2 ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καιάφα, ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάνην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ.

large le nom d'Iturée, quoique les Ituréens aient encore constitué un groupe distinct gouverné de 38 à 49 ap. J.-C. par un certain Soëmos (Dion Cass. lix, 12; Tac. *Ann.* xii, 23). C'est la solution de Schürer (i, 427). En nommant la Trachonitide et l'Iturée, Luc indiquait les points extrêmes de la tétrarchie de Philippe. Ce dernier ne figure pas personnellement dans l'Évangile; c'était un prince très favorable aux idées romaines ou même païennes, au point de construire un temple de Pan et de le représenter sur ses monnaies; il est le fondateur de Césarée de Philippe (Mc. viii, 27).

On a encore plus attaqué Luc à propos de Lysanias. Comme on ne connaissait que Lysanias, roi des Ituréens, mis à mort par Antoine en l'an 34 av. J.-C. (Dion Cass. xlix, 32), on prétendait que Luc avait confondu. Schürer a montré que l'erreur est plutôt le fait de ses critiques. Abila, aujourd'hui *Souq wadi Barada* est située sur la pente est de l'Antiliban, sur la route et la voie ferrée qui conduit à Damas en venant de Beyrouth. Il est probable que cette région a appartenu au grand royaume ituréen, mis en pièces au temps où nous sommes, et un de ses débris constituait une tétrarchie, nommée précisément de Lysanias en l'an 37 ap. J.-C., où Caligula la donna à Agrippa Ier. Claude confirma cette donation en 41, Ἀβίλαν τὴν Λυσανίου καὶ ὁπόσα ἐν τῷ Λιβάνῳ ὄρει (*Ant.* XIX, v, 1; cf. *Bell.* II, xi, 5; cf. pour la période suivante *Ant.* XX, vii, 1). Mais on aurait dû se garder de prétendre que l'Abilène, un tout petit pays, tenait son nom, comme tétrarchie, de l'ancien Lysanias, roi de tout le pays des Ituréens. D'ailleurs on a trouvé près d'Abila une inscription (*Corp. insc. graec.* n° 4521; cf. *addenda* p. 1174) qui constate l'existence d'un tétrarque Lysanias, et qui ne peut être ni antérieure à Tibère, ni postérieure à Caligula; ce Lysanias est bien celui de Luc (Schürer, i, 717 ss.). La nouvelle inscription, variante de la première et trouvée près du Ouély Abil (*RB.* 1912, p. 533 ss.) indique plus clairement qu'on était au temps de deux Augustes, qui ne peuvent avoir été que Tibère et Livie. Or Livie fut Augusta de la mort d'Auguste à la sienne (29 ap. J.-C.). L'inscription émane de Nymphaios, affranchi de Lysanias, tétrarque. La coïncidence ne saurait être plus heureuse. Nous sommes étonnés que ce principicule ait trouvé place dans un synchronisme qui commence par Tibère; mais il gouvernait un territoire voisin de celui de Philippe, de la Décapole et de Césarée de Philippe qui ont été visitées par Jésus; c'était comme la limite de son activité du côté du nord, un peu au nord de Sidon (Lc. vi, 17; x, 13 s.). Probablement Lc. aura voulu indiquer les chefs des territoires groupés sous la même domination au moment où lui-même écrivait. Or M. Cronin (*The Journ. of theol. St.* 1917, p. 167) a montré que ce groupement, détruit en 66 au moment de la révolte, ne fut jamais reconstitué tel quel. C'est donc un indice que Lc. écrivit avant 66.

2) ἐπὶ ἀρχιερέως avec l'immense majorité des bons mss. et *sah.* contre αρχιερεων (*it. Vg. go, boh.*); les syrr. « sous le grand sacerdoce ». Luc a évité la formule : sous les grands prêtres, car il eût semblé dire qu'il y avait deux

Lysanias tétrarque de l'Abilène, 2 sous le grand prêtre Anne et Caïphe, la parole de Dieu fut [adressée] à Jean, fils de Zacharie,

grands prêtres, comme deux consuls. Il a donc insinué que le pouvoir, unique de droit, était partagé en fait. Il eût pu d'ailleurs, sauf l'inconvénient indiqué, les nommer tous deux grands prêtres, car les grands prêtres déposés conservaient certainement ce titre. La difficulté est que Luc semble regarder Anne comme le grand prêtre officiellement en fonction, puisqu'il dit ailleurs : Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊάφας καὶ Ἰωάνης καὶ Ἀλέξανδρος καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ (Act. IV, 6). Mais Mt. XXVI, 3. 57 et Jo. XI, 49 etc. nomment expressément grand prêtre Caïphe ou Kaïaphas, et ils sont d'accord avec Josèphe. D'après celui-ci (*Ant.* XVIII, II, 2; IV, 3), Ananos, le Annas de Luc, grand prêtre depuis l'an 6 ap. J.-C., avait été déposé en l'an 15 par Valérius Gratus et remplacé successivement par Ismaël fils de Phiabi, par Eléazar fils d'Ananos, par Simon fils de Kamithos, et par Joseph, nommé Kaïaphas, vers l'an 18. Ce dernier, qui était, d'après Jo. XVIII, 13, le beau-fils d'Anne, fut déposé en l'an 36 par Vitellius. Anne, déposé par Valérius Gratus, reprit probablement un grand prestige, surtout à l'arrivée de Pilate, et eut toujours assez de crédit pour que cinq de ses fils arrivassent au souverain pontificat. Josèphe le cite comme le type de l'homme heureux (*Ant.* XX, IX, 1). Schürer a noté qu'Ananos le jeune et Jésus, fils de Gamaliel, quoique déposés, étaient à la tête des affaires dans la première période de la guerre. « La charge conférait à celui qui en était investi un *character indelebilis* qui lui permettait de conserver une grande partie des droits et des devoirs du grand prêtre en fonctions » (Schürer, II, 274 citant *Horaioth* III, 1-4).

Anne, plus âgé et beau-père de Caïphe, était certainement le plus en vue; c'est à cause de cette situation de fait que Luc le nomme le premier, mais il s'est abstenu de le mettre en scène lors du jugement de Jésus; on ne peut donc lui reprocher une erreur formelle, mais seulement une expression officiellement inexacte (*Schanz*), comme celle d'ἡγεμονία pour Tibère. Knab. lui-même rejette les anciennes échappatoires, qu'Anne présidait le sanhédrin, ou était le vicaire de Caïphe, ou qu'ils faisaient les fonctions chacun durant un an, ou que Jean avait commencé à prêcher sous Anne.

— ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ, est l'événement auquel se réfère le synchronisme chronologique. Le dessein de Dieu que nous connaissons par les premiers chapitres va se manifester. L'expression appartient à l'A. T. sous la forme היה דבר יהוה γίνεσθαι ῥῆμα ou λόγον Κυρίου. Luc a mis θεοῦ montrant une certaine indépendance de la leçon toute faite des LXX, à moins qu'il n'ait eu en vue τὸ ῥῆμα τοῦ Θεοῦ ὁ ἐγένετο ἐπὶ Ἰερεμίου (Jer. I, 1), avec ἐπὶ au lieu de πρός qui est normal dans l'A. T. (*Plum.*), (Mich. I, 1; Jon. I, 1 etc.). Jean est nommé ici seulement fils de Zacharie, en harmonie avec ce qui précède. Nous savions qu'il était dans les lieux déserts (I, 80), se fortifiant en esprit pour la mission qui lui était réservée. La parole de Dieu est le signal qui le fait sortir du désert, sans doute la région naturellement stérile qui va de Jérusalem, de Bethléem et d'Hébron à la mer Morte.

3 καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,

4 ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἠσαίου τοῦ προφήτου
Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ
Ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου,
εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.
5 πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται
καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται,
καὶ ἔσται τὰ σκολιὰ εἰς εὐθεῖαν
καὶ αἱ τραχεῖαι εἰς ὁδοὺς λείας·
6 καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ.

3. την α. περιχωρον (T S V) plutôt que *om.* (H).
5. ευθειαν (S V) plutôt que ευθειας (T H).

---

3) περίχωρος dans Luc a nettement le sens de région (cf. Mc. I, 28), d'ailleurs ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου est une expression toute faite (cf. Mt. III, 5) empruntée à l'A. T. (Gen. XIII, 10. 11; II Chr. IV, 17), où elle rend ככר הירדן. Le mot ככר désigne une plaine arrondie, un cirque, par opposition aux vallées allongées. C'est l'aspect qu'offre la vallée du Jourdain depuis le Qarn Sartabè jusqu'à l'embouchure du Jourdain. La partie nord est beaucoup plus étroite; Jean y a prêché aussi (Jo. III, 23; cf. *RB.* 1895, p. 508 ss.), mais le centre de son action semble avoir été fixé non loin de l'embouchure du Jourdain, où le fleuve traverse un véritable désert de marnes, qu'il coupe de sa ligne dessinée en vert et or par les tamaris. Il sortait probablement de son désert pour prêcher la pénitence aux villes luxueuses des environs, à Jéricho surtout, la reine plantureuse assise au milieu des palmiers et des baumiers, puis à Archélaïs, et à Phasaëlis. L'impulsion donnée, les foules vinrent elles-mêmes le trouver.

— κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν est textuellement dans Mc. I, 4, et semble lui avoir été emprunté, tandis que Mt. suit une autre voie. D'ailleurs Luc retrouve ici l'idée énoncée déjà dans le cantique de Zacharie (I, 77). On comprend très bien que Luc n'ait pas reproduit la première partie de la citation attribuée par Mc. à Isaïe et qui est tirée de Malachie; mais il se peut qu'il ne l'ait pas lue dans son texte; d'ailleurs elle reviendra plus loin (Lc. VII, 27); ici elle est compensée en donnant plus complètement le texte d'Isaïe.

4 et 5) Is. XL, 3-5.

4) ἐν βίβλῳ pour une citation, au lieu de citer seulement l'auteur, se trouve dans Mc. XII, 26 (ἐν τῇ βίβλῳ) et seulement dans Luc (XX, 42; Act. I, 20; VII, 42). Luc a pris soin de distinguer le désert où la voix de Dieu a appelé Jean (v. 2) et le cercle du Jourdain où il a prêché (v. 3), tandis que Mc. n'avait parlé que du désert, que Mt. qualifie d'une façon inusitée de désert de Judée. Cependant

dans le désert. [3]Et il vint dans toute la région du Jourdain, prêchant un baptême de pénitence pour la rémission des péchés, [4] ainsi qu'il est écrit au livre des paroles d'Isaïe le prophète :

Voix de celui qui crie dans le désert :
Préparez le chemin du Seigneur,
rendez droits ses sentiers.
[5] Tout ravin sera comblé
et toute montagne et colline abaissée;
et les chemins sinueux deviendront [une voie] droite,
et les raboteux des chemins unis.
[6] Et toute chair verra le salut de Dieu.

Lc. n'a pas hésité à reproduire la citation d'Isaïe. L'expression est d'ailleurs parfaitement exacte (contre *Dibelius : Die vorchr. Ueberl. von Johannes dem Täufer*). Le cercle du Jourdain est arrosé sur ses bords par les eaux qui descendent de la montagne, mais le centre est un vrai désert, et le Jourdain, profondément encaissé entre ses rives, ne lui donne aucune fertilité. La rive occidentale n'est pas moins un désert que celle de l'Orient, nommée désert (ישימון) par les Hébreux. Luc pense sans doute comme Mc. au Seigneur Messie qui vient, aussi écrit-il comme lui τὰς τρίβους αὐτοῦ au lieu de τοῦ θεοῦ ἡμῶν. La même pensée avait été exprimée directement de Jean dans le cantique de Zacharie (I, 76). Le précurseur n'a pas seulement à préparer les gîtes; il doit positivement faire la route, ce qui est encore l'usage en Orient quand on annonce de grands personnages; ainsi la route de la porte de Damas au mont des Oliviers par le nord a été faite avant l'arrivée de l'empereur d'Allemagne en 1898; cf. Jos. *Bell.* III, VI, 2, de Vespasien : ὁδοποιοὶ τά τε σκολιὰ τῆς λεωφόρου κατευθύνειν καὶ χθαμαλοῦν τὰ δύσβατα (*Plum.*).

5) Isaïe s'était étendu sur ce travail. Les deux premières opérations sont imagées, quoiqu'on puisse citer des exemples de digues traversant les vallées et de collines abaissées; les deux dernières sont précisément celles qu'on vient de citer d'après Josèphe. Si Luc continue seul la citation, c'est sans doute pour aboutir à l'idée importante du v. 6. Cependant il a pu avoir en vue le sens symbolique. Les vallées comblées, ce sont probablement les affamés remplis de biens (I, 52); les montagnes abaissées, ce sont les puissants déposés (I, 52); désormais le Seigneur trouvera des âmes droites, et des chemins aisés pour pénétrer dans les cœurs. La leçon εἰς εὐθεῖαν, comme dans les LXX, doit être préférée à εἰς εὐθείας, en sous-entendant ὁδὸν, cf. ARR. *de exp. Alex.* III, 7, 6 οὐκ εὐθεῖαν δὲ ἐπὶ Βαβυλῶνα ἦγεν, Luc a peut-être écrit εἰς ὁδοὺς λείας pour que le contraste soit mieux marqué, au lieu de εἰς πεδία, traduction littérale de l'hébreu par les LXX.

6) Luc omet : « et on verra la gloire du Seigneur », qui ne convenait ni pour son sens dans l'A. T., ni pour caractériser le premier avènement de Jésus. Au contraire le dernier mot (v. 6) emprunté aux LXX (héb. et toute chair ensemble la verra [la gloire de Iahvé]) répond parfaitement à la prophétie du vieillard

7 Ἔλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ Γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; 8 ποιήσατε οὖν καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας· καὶ μὴ ἄρξησθε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς Πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ, λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ. 9 ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπ-

8. *om.* οτι α. πατερα (T H V) et non *add.* (S).

Siméon touchant Jésus (II, 30 s.), et à l'idée mise en relief par Luc de l'universalité du salut (Act. XXVIII, 28).

7-9. Prédication du Baptiste (Mt. III, 7-10).

Mc. s'est contenté de toucher trois points : l'ascèse de Jean; le concours de ceux qui vont se faire baptiser; l'annonce du Messie. Luc a exprimé le concours du peuple sans aucune indication locale ou personnelle (la Judée, Jérusalem, Mt. et Mc.; les Pharisiens et les Sadducéens, Mt. seul), il a omis l'ascèse de Jean (Mc. et Mt.), mais il a l'invitation menaçante à une véritable pénitence dans les propres termes de Mt., et l'indication messianique, partie avec Mc., partie avec Mt., et de plus une prédication sur ce qu'il faut faire. Il est donc le plus complet des trois quant au *rôle* personnel de Jean dans l'histoire du salut, ayant cependant omis de parti pris ce qui avait une nuance historique juive. Les paroles de Jean auraient pu composer un seul discours en trois points, et de fait Mt. a uni en un seul discours les deux points qu'il a conservés. Luc a fractionné selon sa méthode, de façon que chaque point et même certains passages du discours répondent à des circonstances spéciales.

7) Dans Luc l'admonestation s'adresse à tous; dans Mt. aux Pharisiens et aux Sadducéens; le terme « race de vipères » se retrouve encore chez lui deux fois en parlant des Pharisiens (Mt. XII, 34; XXIII, 33). Luc ne parle pas expressément de la confession des péchés (Mt. et Mc.), peut-être pour qu'on ne croie pas qu'elle faisait partie essentielle du rite, et qu'on ne se pose pas l'objection si le baptême convenait à Jésus.

γεννήματα comme Jud. I, 10; ἔχις fém. ἐχιδνή, ne se trouve dans les LXX que Sir. XXXIX, 30 (héb. פתן); la vipère est le type de l'animal venimeux et cruel, et des hommes qui ont ce caractère, συκοφάντην καὶ πικρὸν καὶ ἔχιν τὴν φύσιν ἄνθρωπον (Dém. 799); mais on remarquait aussi sa facilité à s'insinuer sans être vue (Soph. *Ant.* 532). Le serpent était pour les Juifs le type de la prudence (Mt. X, 16), et c'est probablement l'idée qui domine ici. Ces méchantes bêtes ont eu l'instinct de se dérober par le baptême au châtiment qui les menace. Jean craint qu'ils n'y voient qu'une mesure prophylactique, acceptée par superstition, mais sans le ferme dessein de se convertir au moral. Une fois baptisés, les Juifs, ayant satisfait à cette nouvelle exigence extérieure de leur Dieu, retrouveront leur confiance dans leur titre de fils d'Abraham. Ils seraient loin du compte (cf. Jer. VII). Ce sont bien là les sentiments surtout des Pharisiens,

[7] Il disait donc aux foules qui venaient pour être baptisées par lui : « Race de vipères, qui vous a appris à fuir la colère qui doit venir? [8] Faites donc de dignes fruits de pénitence. Et n'allez pas vous dire : « Nous avons pour père Abraham. » Car je vous dis que Dieu peut de ces pierres susciter des enfants à Abraham. [9] Déjà même la cognée est posée à la racine des arbres ; tout arbre donc qui ne fait pas de bon fruit est coupé et est jeté au feu. »

mais ils les avaient inspirés au peuple qui les suivait. La colère à venir était le jugement de Dieu, toujours suspendu sur la tête du peuple quand il était coupable. Si les Pharisiens se targuaient d'observer la Loi, Luc sait, aussi bien que Mt., qu'ils avaient leurs tares morales, comme aussi le peuple entier.

8) καρπὸν ποιεῖν (III, 9 ; VI, 43 ; VIII, 8 ; XIII, 9) avec le sing., et ici dans Mt. ; si donc Lc. met ici le pluriel, c'est qu'il parlera plus loin de différents fruits de pénitence. καρπός au sens figuré (moral) est fréquent dans les LXX (Sir. VI, 19 etc.) et c'est d'ailleurs une figure très naturelle ; ἄξιος, comme Act. XXVI, 20, dans le sens de Rom. VIII, 18, des actes moraux proportionnés à la pénitence qu'on affecte par un rite extérieur. L'aor. imp. ποιήσατε « faites donc une bonne fois ».

— ἄρξησθε est la seule variante sérieuse avec Mt. dans cette péricope (γεννήματα — βάλλεται). Mt. a δόξητε : « n'ayez pas l'air de penser », « ne vous imaginez pas qu'il suffise de dire » (cf. Soph. *Ant.* 762 τοῦτο μὴ δόξης ποτέ) qui est très élégant. Le terme de Luc est moins significatif ; dans l'évangile il emploie très souvent ἄρχομαι, comme Mc., dans des cas où il paraît équivalent de l'aram. שָׁרִי, « se mettre à faire quelque chose ». Luc serait donc plus dans la couleur de l'original, araméen ou grec aramaïsant (*Moulton*, 15) ; peut-être cependant a-t-il simplifié ; cf. *Comm. Mt.* — ἐν ἑαυτοῖς est omis par 128, *latt.* (presque tous), *vg.*, *syrsin.* et *cur. sah.* Les autorités pour l'omission sont donc de plus en plus nombreuses ; l'addition s'expliquerait comme conformation à Mt. Avec l'omission le sens est « dire », tout court ; avec ἐν ἑαυτοῖς « penser », qui convient mieux avec δόξητε qu'avec ἄρξησθε, car Luc écrit très souvent « il se mit à dire », IV, 21 ; VII, 24 etc. Les Juifs étaient très fiers de descendre d'Abraham, καὶ ἡ ἀγάπη σου ἐπὶ σπέρμα Ἀβραάμ (Ps.-Sal. XVIII, 4) ; de lui datait une ère nouvelle, la dernière du monde, allant de l'Abraham de l'histoire à un Abraham symbolique (IV Esdr. VI, 8). Mais eux-mêmes confessaient que la descendance charnelle n'était pas tout, puisque Dieu était intervenu deux fois miraculeusement, à la naissance d'Isaac et à celle de Jacob. Sa toute-puissance pouvait susciter d'autres fils à Abraham, de ces pierres mêmes. L'image n'est sans doute pas venue à Jean d'une réminiscence de Deucalion, mais de l'assonance entre *banim* « fils » et *abanim* « pierres » (*Plum.*), ou plutôt *benaiâ* et *abnâ* en araméen, ou encore parce qu'Abraham avait été comparé par Isaïe à un roc, d'où Dieu avait détaché les Israélites (Is. LI, 1 s.) comme les pierres d'une carrière.

9) Troisième divergence de Luc avec Mt., καί ajouté après δέ, ce qui est bien dans sa manière (*Schanz*, *Plum.*) ; c'est donc lui qui a fait le changement. Les

τεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. 10 καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ ὄχλοι λέγοντες Τί
οὖν ποιήσωμεν; 11 ἀποκριθεὶς δὲ ἔλεγεν αὐτοῖς Ὁ ἔχων δύο χιτῶνας
μεταδότω τῷ μὴ ἔχοντι, καὶ ὁ ἔχων βρώματα ὁμοίως ποιείτω. 12 ἦλθον δὲ
καὶ τελῶναι βαπτισθῆναι καὶ εἶπαν πρὸς αὐτόν Διδάσκαλε, τί ποιήσωμεν;
13 ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτούς Μηδὲν πλέον παρὰ τὸ διατεταγμένον ὑμῖν πράσ-
σετε. 14 ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν καὶ στρατευόμενοι λέγοντες Τί ποιήσωμεν
καὶ ἡμεῖς; καὶ εἶπεν αὐτοῖς Μηδένα διασείσητε μηδὲ συκοφαντήσητε, καὶ

deux présents ἐκκόπτεται et βάλλεται ont le sens du futur; la *koinè* connaissait cette tournure; néanmoins elle est plus naturelle dans un écrit juif, soit à cause de la certitude du décret divin, qui présente les choses futures comme accomplies, soit comme traduction d'une tournure sémitique. La seconde explication est préférable surtout pour βάλλεται dont l'action est postérieure à celle du premier verbe. ἀξίνη est, dans l'opinion commune, une forte hache de bûcheron, une cognée. Elle est disposée, κεῖται (comme II, 34), contre la racine de l'arbre, mais n'est point encore dans la main du bûcheron. Mais alors pourquoi dire « à la racine »? D'après l'usage palestinien, ce serait plutôt un *coin* qu'on place à la racine. Quand il est bien posé, il ne reste plus qu'à frapper avec un lourd marteau.

On suppose qu'un arbre peut encore faire de bon fruit; dans ce cas il ne serait pas coupé. Comparant leurs fautes à celles des gentils, les Juifs ne se croyaient guère coupables que d'ignorance; le châtiment pour eux ne pouvait être qu'une épreuve destinée à les purifier de taches légères (Ps.-Sal. XVIII, 4 ss.). Jean prend les choses plus à cœur; le jugement menace tous les arbres.

10-14. AVIS PARTICULIERS. Péricope propre à Luc. Elle est souvent qualifiée : prédication pour les divers états. Il serait plus juste de la regarder comme une monition sur la manière de faire pénitence. Le premier avis s'adresse presque à tout le monde. Viennent ensuite deux autres pour des cas particuliers.

10) Les foules paraissent convaincues de la nécessité de faire une véritable pénitence, mais en quoi consistera-t-elle? On comprend mieux maintenant pourquoi Luc n'a pas nommé les Pharisiens; il eût été difficile de leur supposer une pareille bonne volonté. Après ποιήσωμεν, subj. délibératif, on a ajouté pour la clarté ινα σωθωμεν (D 9 37 73 latt (b g q) sah cur), qui était inutile; cf. la même tournure Act. II, 37.

11) La meilleure pénitence est la pratique de la charité. Ce n'est point une raison pour parler des tendances ébionites de Luc, d'autant qu'il s'agit d'une parole de Jean, écho de la pensée d'Isaïe (LVIII, 7). Le jeûne (c'est-à-dire la pénitence) qui plaît à Dieu c'est « partager son pain avec l'affamé, héberger les pauvres sans abri; qui se trouve nu, le vêtir » (Trad. *Condamin*). Jean ne dit pas de partager sa tunique, ni de ne posséder qu'une tunique, mais, si l'on en a deux, soit sur soi, soit à sa disposition, d'en donner une à qui n'en a pas. La tunique était le vêtement de dessous, regardé comme indispensable. Avoir deux tuniques, ce n'est pas avoir la tunique de dessous (כתנת) et par-dessus cette autre tunique plus longue, sans manches, qui était un habit de luxe (מעיל),

10 Et les foules l'interrogeaient, disant : « Que devons-nous donc
faire? » 11 Il répondait et leur disait : « Que celui qui a deux tuni-
ques partage avec celui qui n'en a pas, et que celui qui a de quoi
manger fasse de même. 12 Il vint aussi des publicains pour être
baptisés, et ils lui dirent : « Maître, que devons-nous faire? » 13 Et
il leur dit : « N'exigez rien en plus de ce qui vous a été fixé. »
14 Des gens du service armé lui demandaient aussi : « Et nous, que
devons-nous faire? » Et il leur dit : « Ne molestez personne; ne
dénoncez pas faussement, et contentez-vous de votre paye. »

mais avoir en double ce dont le prochain ne peut se passer. Au sujet de la nourriture, on se conduira d'après le même principe. C'est d'ailleurs encore aujourd'hui une règle en Orient de ne point manger sans offrir à ceux qui sont présents. Malgré l'imminence du jugement, Jean n'exige donc point qu'on se dépouille de ses biens, qu'on change les conditions de sa vie, pourvu qu'on soit pitoyable aux miséreux.

12) Il admet même qu'on demeure dans certaines situations qui passaient aux yeux des Juifs trop zélés pour incompatibles avec la justice et la sainteté requises par la Loi. Il ne prétend pas régler toutes les positions, mais montre que la pénitence est compatible avec toutes, à la condition d'y vivre sans commettre d'injustices. En même temps Luc nous fait comprendre l'intensité du mouvement qui atteint même (καί) ceux qu'on regardait comme désespérés. C'est déjà l'universalité de l'Évangile, du moins au sein d'Israël, car ni les publicains ni les soldats ne figurent comme étrangers. Sur τελῶναι cf. Mc. II, 15. Si les publicains posent la question, ce n'est pas que le précepte de la charité ne les oblige pas; ils se demandent s'ils ne sont pas encore tenus à quitter leur office. Aussi Jean ne répond que pour l'avenir, sans les dispenser pour cela de restituer le bien volé.

13) Les taxes étant déterminées, comment les publicains pouvaient-ils percevoir davantage? C'est que, dit le tarif de Palmyre (de 137 ap. J.-C.; Ditt. *Or*. 629), les tarifs n'étaient pas assez détaillés, de sorte qu'on percevait trop souvent d'après la coutume (ἐπράσ[σετ]ο δὲ ἐκ συνηθείας), car il était convenu qu'on devait opérer la perception (τὴν πρᾶξιν ποιεῖσθαι) d'après la loi et la coutume. Pour obvier à ces difficultés, la ville de Palmyre fit graver sur une stèle un tarif plus détaillé, enjoignant aux magistrats d'empêcher de percevoir davantage (παραπράσσειν). L'introduction grecque du texte de Palmyre est le meilleur commentaire de Luc, surtout quant au sens de πράσσειν (cf. XIX, 23), mal rendu par la *Vg. faciatis*. Outre les prétentions exagérées que les publicains fondaient sur la coutume, il leur était facile de tromper les illettrés, surtout avec la complicité des pouvoirs publics.

14) στρατευόμενοι, selon la rigueur du terme, des soldats qui vont en campagne, ou plus simplement une classe de personnes, des soldats (*Chrys*. t. VII, p. 466 D, cité par *Field*). Mais quels soldats? Ceux que Ponce-Pilate avait à son

ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν. 15 Προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ καὶ
διαλογιζομένων πάντων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν περὶ τοῦ Ἰωάνου, μή ποτε
αὐτὸς εἴη ὁ χριστός, 16 ἀπεκρίνατο λέγων πᾶσιν ὁ Ἰωάνης Ἐγὼ μὲν ὕδατι
βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν
ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ

service n'étaient que des troupes auxiliaires composées de non-Juifs. Les soldats d'Antipas ne pouvaient guère se présenter dans la plaine du Jourdain, au moins sur la rive droite, parmi la foule qui venait surtout de Jérusalem. Il est plus vraisemblable que ce sont des postes recrutés pour prêter main forte aux publicains, des douaniers, qui pouvaient être juifs. On s'expliquerait très bien ainsi leur καὶ ἡμεῖς, « nous aussi », qui participons à ce négoce, et les injonctions de Jean. — διασείω, « intimider », d'où : extorquer de l'argent par intimidation, naturellement sans le porter aux recettes, délit aussi funeste aux fermiers bénéficiaires de l'impôt qu'aux imposés. — συκοφαντέω, agir en sycophante. L'étym. est toujours douteuse; l'ancienne est la plus vraisemblable; celui qui dénonce des figues, c'est-à-dire qui est toujours prêt à dénoncer (D'après Girard, *Revue des études grecq*. t. XX, 1907, p. 143-163, « celui qui apparaît dans le figuier », pris en flagrant délit); en tout cas « délation, escroquerie, et chantage » (Saglio, *ad verbum*) sont le fait du sycophante. Les douaniers avaient le droit et le devoir de dénoncer la fraude, mais non de s'entendre pour dénoncer faussement et « faire chanter »; c'est bien un crime de publicain; cf. xix, 8. Les deux abus signalés ici étaient précisément reprochés aux publicains en Égypte, et un certain Dioscourides, haut fonctionnaire, adressait en 145 av. J.-C. des avis qui ressemblent assez à ceux du Baptiste, car on se plaignait surtout des publicains, de leurs extorsions, et erreurs, et même d'être faussement dénoncé par eux : μάλιστα δὲ κατὰ τῶν πρὸς ταῖς τελωνίαις ἐντυγχανόντων, περί τε διασεισμῶν καὶ παραλογειῶν (majorations de taxes?), ἐνίων δὲ καὶ συκοφαντεῖσθαι προφερομένων (*Notices et extraits*, XVIII, ii, p. 351), ce qui ne convient pas à leur profession. On trouve encore συκοφαντία et διασεισμός réunis dans une pétition qui semble dirigée contre des policiers subalternes (*Tebt. pap.* 43; 118 av. J.-C.). Ces abus sont donc plutôt le fait de la police ou gendarmerie des douanes que des soldats. Aucun de ces abus ne se produirait si les douaniers militaires se contentaient de leur solde; ὀψώνιον, primitivement « vivres achetés d'avance », ὄψον et ὠνέομαι. Un poste douanier d'importance se comprend bien au pont du Jourdain (marqué sur la mosaïque de Mâdaba), commandant la circulation entre la Judée et la Pérée, probablement non loin du pont actuel, à une heure et demie au nord-est de Jéricho.

15-18. Annonce du Messie (Mc. i, 7-8; Mt. iii, 11-12). C'est le point capital pour les évangélistes, le seul que Mc. ait retenu (Mc. i, 7 s.). Des trois versets de Luc, le premier est une introduction composée librement pour marquer l'importance de la déclaration de Jean; le second et le troisième retrouvent l'accord avec Mt., sauf quelques changements qui semblent avoir été suggérés par Mc.

15) προσδοκῶντος dans un sens vague, sans que l'objet soit déterminé, comme

[15] Tout le peuple étant dans l'attente, et comme ils se demandaient dans leur cœur au sujet de Jean s'il ne serait pas le Christ, [16] Jean déclara, s'adressant à tous : « Moi, je vous baptise avec de l'eau, mais il vient, celui qui est plus fort que moi, dont je ne suis pas digne de délier la courroie des sandales; lui vous baptisera dans

Act. xxvii, 33; xxviii, 6. D'après le contexte c'est l'attente du Messie; l'apparition de Jean lui a donné une nouvelle impulsion; après cette manifestation devenue si rare de l'esprit prophétique, on était dans l'attente de quelque grand événement, et, dans la situation des esprits, on pense au Messie.

μή ποτε αὐτὸς εἴη, optatif bien choisi pour marquer l'incertitude; comme xxii, 23 τὸ τίς ἄρα εἴη ... ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν.

Il y avait bien des raisons de douter; outre que Jean était d'origine lévitique et même sacerdotale, non point davidique, il n'avait encore accompli aucun acte vraiment messianique. La même supposition dans le discours de Paul, Act. xiii, 25; cf. Jo. i, 19 ss. Luc n'explique pas ce que signifie ὁ χριστός, il a déjà dit que c'est le sauveur (ii, 11; cf. ii, 26 ss.).

16) Les paroles de Jean sont présentées comme une réponse (comme dans Jo. i, 26), parce qu'elles répondent à la pensée des foules; comme cette pensée était commune à tous (πάντων), Jean répond à tous (πᾶσιν), et comme l'interrogation muette portait sur sa personne, il explique d'abord son propre rôle (de même Mt.). Luc s'écarte donc de l'ordre de Mc. qui met tout d'abord plus en relief le Messie, mais il revient à Mc. en écrivant ὕδατι sans ἐν, ἔρχεται qui est pittoresque, délier le cordon des sandales, au lieu de porter les sandales (Mt.). Comme Luc avait alors sous les yeux une source semblable à Mt. (iii, 11 s.), il est difficile de s'expliquer comment il est d'accord avec Mc. s'il ne l'a pas suivi, d'autant qu'une fois que Mc. s'est arrêté, avant καὶ πυρί, Luc est beaucoup plus semblable à Mt. L'opposition du baptême de Jean, dans l'eau, et du baptême dans l'Esprit-Saint est commune aux quatre évangélistes (Mc. i, 8; Mt. iii, 11; Jo. i, 33); Dibelius (*Die vorchrist. Ueberl. von Johannes dem Täufer*) prétend (après Harnack etc.) que Jean n'a pu prononcer cette parole, puisque ses disciples ne savaient pas même qu'il existât un Esprit-Saint (Act. xix, 2). Mais l'argument prouverait trop. Des disciples de Jean ne peuvent avoir ignoré l'existence de l'Esprit-Saint; ceux dont parlent les Actes ont reçu récemment le baptême de Jean, sans avoir été ses disciples. Les relations du Messie avec l'Esprit du Seigneur étaient fortement marquées dans Is. xi, 2 s., et ce passage n'avait pas été perdu de vue; cf. Ps.-Sal. xvii, 42; Hén. xlix, 3; lxii, 2, d'autant que le temps du salut devait être celui de l'effusion de l'Esprit-Saint (Joël. iii, 1-5).

Au surplus ne voulons-nous pas soutenir comme absolument certain que Jean ait prononcé le mot « Saint », mais seulement que c'est une explication correcte de sa pensée (*Syrsin* et *Syrcur* « dans le feu et dans l'Esprit-Saint »), quand il aurait dit seulement : « par l'esprit et le feu » Car il s'agit à tout le moins d'être baptisé par le feu, non pas celui du v. 17 qui punit ceux qui sont déjà discernés, mais un feu qui purifie.

πυρί· [17]οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ διακαθᾶραι τὴν ἅλωνα αὐτοῦ καὶ συναγαγεῖν τὸν σῖτον εἰς τὴν ἀποθήκην αὐτοῦ, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ. [18]Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν εὐηγγελίζετο τὸν λαόν· [19]ὁ δὲ Ἡρῴδης ὁ τετραάρχης, ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ περὶ Ἡρῳδιάδος τῆς γυναικὸς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ καὶ περὶ πάντων ὧν ἐποίησεν πονηρῶν ὁ Ἡρῴδης, [20]προσέθηκεν καὶ τοῦτο ἐπὶ πᾶσιν, κατέκλεισεν τὸν Ἰωάνην ἐν φυλακῇ.

17. *om.* μεν *a.* σιτον (T·H V) et non *add.* (S).
20. *om.* και *a.* κατεκλεισεν (T H) et non *add.* (S. V).

L'opposition avec l'eau est parfaitement claire. On purifie les objets au moyen de l'eau; si l'eau ne suffit pas, on les fait passer par le feu; ce qui ne supporte pas l'épreuve est détruit, le reste est purifié. Le feu a certainement ce rôle dans l'A. T., par exemple Sir. II, 5, mais surtout dans des passages où il s'agit de l'intervention de Dieu, Is. I, 25 πυρώσω εἰς καθαρόν, Is. IV, 4 ἐκκαθαριεῖ... ἐν πνεύματι κρίσεως καὶ πνεύματι καύσεως, Zach. XIII, 9 πυρώσω αὐτοὺς ὡς πυροῦται τὸ ἀργύριον... αὐτὸς ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομά μου, spécialement des temps messianiques; Mal. III, 2. 3. Le baptême dont parle Jean ne peut être comparé à cette suprême purification, mais les deux actions sont du même ordre, ce qui ne serait pas si Jean se bornait à annoncer l'exécuteur du châtiment. Le baptême dans l'Esprit-Saint (Luc a écrit ἐν pour marquer que l'Esprit-Saint n'est pas un instrument comme l'eau) n'exclut pas en réalité l'usage de l'eau, et Ézéchiel a uni la purification par l'eau et le don de l'Esprit de Dieu (Ez. XXXVI, 25-27), mais l'exécution n'était pas dans la perspective de Jean qui a seulement marqué l'opposition entre son temps et celui du plus fort, ou le temps du salut, c'est-à-dire d'une action divine plus pénétrante. Au v. 16 le feu peut très bien, dans la pensée de Lc., être une allusion au don de l'Esprit-Saint (Act. II, 3).

17) Ce verset n'est pas l'explication du précédent, mais l'indication d'un autre rôle du Messie, quoique les perspectives ne soient pas très distinctes. οὗ τὸ πτύον... αὐτοῦ, comme au v. 16 οὗ... αὐτοῦ, tournure sémitique, surtout hébraïque, mais tolérable en grec. Au lieu de καὶ διακαθαριεῖ (de καθαρίζω) de Mt., parataxe sémitique, Luc lie et met l'infinitif de but de διακαθαίρω (sur l'aor. en α, au lieu de ἐκάθηρα, cf. *Pap. Petr.* II, 12, 5, ἀνακαθᾶραι, *Pap. Leyd.* X, 7, 13 καθᾶραι et ἐκκαθάρατε, I Cor. V, 7); le mode et le verbe sont changés par élégance. Au lieu de συνάξει de Mt., Luc a plus probablement συναγαγεῖν, quoique συνάξει soit très soutenu pour harmoniser avec Mt.; d'autant que le second infinitif du but est encore parfaitement justifié, car πτύον n'est pas un van, mais une pelle à vanner, qui servait aussi à rentrer le grain. Dans Luc αὐτοῦ est toujours à la fin de chaque incise, d'une façon rythmée.

La paille est courte en Palestine, et on ne coupe guère que l'épi; il n'y a donc pas grand inconvénient, une fois le blé rentré, à brûler les déchets sur l'aire : ὥσπερ ἐν ἅλῳ πῦρ ἀνάπτον καλαμὴν αὐτοῦ (Ps.-Sal. XII, 2). Il ne s'agit plus ici d'une

l'Esprit-Saint et par le feu; [17] il tient dans sa main la pelle à vanner pour nettoyer son aire et recueillir le froment dans son grenier; quant à la paille, il la brûlera dans un feu inextinguible. »

[18] Fréquemment donc, et par d'autres exhortations encore, il évangélisait le peuple. [19] Mais le tétrarque Hérode, repris par lui au sujet d'Hérodiade, la femme de son frère, et au sujet de toutes les mauvaises actions qu'il avait commises, lui Hérode, [20] ajouta encore cela à tout [le reste]; il enferma Jean dans une prison.

purification par le feu, compatible en somme avec une rénovation temporelle; il s'agit de la consommation définitive; les hommes sont divisés en deux groupes, les uns échappent à la flamme φλὸξ πυρὸς καὶ ὀργὴ ἀδίκων οὐχ ἅψεται αὐτοῦ (Ps.-Sal. xv, 6), et vont auprès de Dieu (Ps.-Sal. iii, 16 etc.), tandis que les autres sont comme le chaume consumé par le feu. Le feu dans les roseaux ou dans l'herbe ne purifie pas, il consume (Is. x, 17; Joël, ii, 5; Zach. xii, 6); il est d'ailleurs impossible de l'éteindre, tant qu'il n'a pas consumé entièrement (κατακαίειν) une matière aussi inflammable. Le tout constitue une comparaison, l'esquisse d'une parabole; il n'y a donc pas lieu d'allégoriser et de se demander si l'aire est le monde ou la Palestine, si le feu est inextinguible de sa nature etc.; la comparaison a dû être choisie parce que les méchants seront livrés au feu vengeur qui ne s'éteindra pas, καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σϐεσθήσεται (Is. lxvi, 24). On ne saurait donc confondre ce feu avec le feu purificateur du v. 16. Il n'a rien d'un baptême et exerce sa fureur sur des objets qui sont tous déjà discernés et ne peuvent plus être purifiés.

18-20) Jean en prison. Propre à Luc qui termine ici ce qui regarde la prédication de Jean, car son arrestation par Hérode en fut la conséquence. Le baptême de Jésus appartient moins à l'histoire de Jean qu'à celle de Jésus. Cette terminaison ressemble à celle de i, 80.

18 s.) Les deux versets sont étroitement unis par l'opposition entre μέν et δέ. οὖν après μέν (le seul cas de l'évangile, fréquent dans Actes) a perdu ici de sa valeur affirmative; il sert de transition pour passer à une autre idée, après avoir résumé tout ce qui précède; cf. Thuc. i, 15 τὰ μὲν οὖν ναυτικὰ τῶν Ἑλλήνων τοιαῦτα ἦν... ἰσχὺν δὲ περιεποιήσαντο... (*Kühner*, § 507, *c*). C'est pour ne pas l'avoir compris que Dibelius (l. l., p. 53) regarde ce verset comme contredisant le v. 17, sous prétexte que le jugement n'est pas une bonne nouvelle. Mais Luc a soin de dire que la prédication de Jean contenait divers thèmes, ἕτερα. Il a prêté à Jean des reproches et des exhortations, des menaces, qui convergent vers l'annonce de la venue du Messie que Luc regarde avec raison comme une bonne nouvelle. Sur Hérodiade, cf. Mc. vi, 17, *Com.* Elle motive le seul grief allégué par Mc. et Mt. (xiv, 3 s.), mais Luc, bien informé sur Hérode (cf. sur v. 1), a pu savoir que le Baptiste ne s'en était pas tenu là. Il a d'ailleurs évité de nommer le frère d'Hérode (Philippe dans Mc.). — πάντων ὧν comme xix, 37; Act. x, 39; xiii, 39; xxii, 10; xxvi, 2 et cf. ii, 20; ix, 43; xxiv, 25.

20) προσέθηκεν, dans un sens péjoratif, qu'il peut avoir en grec, nullement dans

21 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανὸν 22 καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν, καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι

le sens sémitique, comme προσέθετο πέμψαι (xx, 11. 12) ou συλλαβεῖν (Act. xii, 3). C'est le sens de Polybe, p. 1265 τούτων δ' ἑξῆς τὸ συνεχὲς ἐξειργάζοντο, καὶ προσετίθεσαν, ποιοῦντες ἀναπολόγητον τὴν ἁμαρτίαν (*Plum.*)

21-22. Jésus proclamé fils de Dieu lors de son baptême (Mc. i, 9-11; Mt. iii, 13-17). S. Ambroise a parfaitement compris l'intention de Luc par rapport aux deux autres synoptiques : *Pulchre autem in iis quae a caeteris dicta sunt, sanctus Lucas evangelista compendium sumpsit, et intelligendum magis quod a Joanne Dominus baptizatus est, quam expressum reliquit.* Mc. avait raconté le baptême avec ses circonstances : Jésus vient de Nazareth de Galilée, vers le Jourdain, où il est baptisé par Jean, et la vision a lieu au moment où il sort de l'eau. Le baptême de Jean étant un baptême de pénitence, pour la rémission des péchés, on se demanda de bonne heure pourquoi Jésus s'y est soumis. Ce scrupule a été mis en scène d'une façon assez grossière par l'évangile selon les Hébreux : *Ecce mater domini et fratres eius dicebant ei : Ioannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis : Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo? Nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est* (Hier. *contra Pelag.* iii, 2). S. Matthieu a donné la raison qu'il convenait ainsi au Sauveur d'accomplir toute justice, S. Jean n'a même plus raconté le baptême, et l'Esprit qui descend sur Jésus est une preuve qu'il baptise dans l'Esprit-Saint. Luc n'a pas parlé du dialogue de Jean avec Jésus (Mt.), non parce qu'il pouvait être mal compris par des lecteurs venus de la gentilité (contre *Schanz*), mais plutôt parce qu'il ne connaissait pas Mt., ou parce qu'il ne voulait pas insister sur le baptême, qu'il suppose, plus qu'il ne le raconte (*Ambr.*).

21-22) Luc comprend tout ce qu'il a à dire dans une belle période, dont le terme comme le but est la filiation divine de Jésus.

— βαπτισθῆναι, à l'aor. indique une action passée, mais Plum. exagère en supposant que Jésus est venu seul après que tout le peuple eût été baptisé, car ἐν τῷ indique bien quelque chose de simultané; l'événement simultané doit être le baptême de Jésus, qui est aussi au passé par rapport à la prière de Jésus. Ces deux choses sont donc antécédentes, le baptême du peuple et celui de Jésus, celui de Jésus ayant eu lieu probablement vers la fin (καί) de celui des autres, qui cependant pouvaient être présents. Luc dit que tout le peuple avait été baptisé, ce qu'il faut sûrement entendre en atténuant le « tout » dont il est prodigue, probablement pour insinuer que Jésus devait faire comme les autres, dans l'esprit qui l'a soumis aux observances de la circoncision et de la présentation.

Il est certain qu'il mentionne volontiers la prière de Jésus (v, 16; vi, 12; ix, 18. 28; xxii, 41), mais ici la prière, après le baptême, a une efficacité particulière; les cieux s'ouvrent (ἀνεῳχθῆναι pour ἀνοιχθῆναι); l'Esprit-Saint (Mc. l'Esprit, Mt. l'Esprit de Dieu) est fréquent dans Luc (i, 15. 35 etc.). Sur le symbolisme de la colombe, cf. *Mc. Com.* p. 12. Si Luc a insisté plus que Mc. sur la

21 Or il arriva, quand tout le peuple eut reçu le baptême, et Jésus
ayant été baptisé, pendant qu'il priait, que le ciel fut ouvert,
22 et
que l'Esprit-Saint descendit sur lui en forme corporelle comme une
colombe, et qu'une voix se fit entendre du ciel : « Tu es mon fils
bien-aimé, en toi j'ai pris mes complaisances. »

forme corporelle, c'est sans doute pour mieux marquer la réalité de l'apparition; peut-être aussi pour détacher davantage l'individualité du Saint-Esprit; il descend sur lui, ce qui a le même sens, mais est plus correct que εἰς αὐτόν de Mc. La voix est la voix du Père; l'intention trinitaire est donc assez marquée. Les paroles sont exactement celles de Mc., plus naturelles dans Mc. où c'est Jésus qui voit, aussi Mt. a mis οὗτος. Luc a donc insisté sur le caractère objectif de la vision; il n'a pas dit expressément qu'elle ait été perçue de la foule, mais il l'a laissé entendre.

Le peu d'importance qu'il attache au baptême met davantage en relief la valeur de cette déclaration. Elle correspond exactement à ce qu'on pouvait attendre de la parole de l'ange (I, 35). Toute l'histoire des origines de Jean et de Jésus, conduite jusqu'au moment où ils se rencontrent pour la première fois, aboutit à constater la nature divine de Jésus. Il n'appartenait pas à Jean de révéler ce mystère; il annonce seulement un plus fort que lui, dont il n'est pas digne de délier les sandales, et un baptême dans l'Esprit-Saint. Après que Jésus a été baptisé, l'Esprit-Saint apparaît, comme au moment de la conception surnaturelle il était venu sur Marie, et le Père reconnaît son Fils. La parole céleste est conçue dans D, *a b c ff² l r* υιος μου ει συ, εγω σημερον γεγεννηκα σε, ce qu représente une partie des latt. (européens, mais non africains) et D; aucune autorité découverte depuis Ti. ne s'est jointe à eux, ni *syrsin* ni *sah.* ni Θ ni W. Augustin (*de cons. ev.* II, 14) : *illud vero quod nonnulli codices habent secundum Lucam hoc illa voce sonuisse quod in psalmo scriptum est: filius meus es tu, ego hodie genui te, quamquam in antiquioribus codicibus Graecis non inveniri perhibeatur*... c'est dire presque ouvertement que ce texte a été inséré ici d'après le ps. II, 7, et c'est à l'état d'ajoute que cette leçon paraît dans Clém. d'A. (*Paed.* I, VI) υἱός μου εἶ συ ἀγαπητός, ἐγὼ σήμερον γεγεννηκά σε, et dans l'évangile dit des Ébionites (EPIPH. *Haer.* XXX, 13) καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· Σύ μου εἶ ὁ ἀγαπητός· ἐν σοὶ ηὐδόκησα. Καὶ πάλιν Ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Dans Justin (*c. Tryph.* LXXXVIII et CIII) elle est seule, sans doute parce qu'elle a supplanté l'autre; cf. *Acta Petri et Pauli* XXIX, *Const. Ap.* II, 32, LACTANCE, *Inst. divin.* IV, 15; Hilaire. Soden cite faussement l'épître à Diognète. Quant à Origène, dans le commentaire en latin, il a la leçon commune de Mt. (PG. XIII, 1871) et dans le commentaire de Jean en grec (I, 29 ed. Preuschen) il cite le psaume et non Luc. C'est cette leçon, si dénuée d'appuis diplomatiques, que préfèrent de nombreux critiques indépendants, parce qu'elle semble indiquer que Jésus est devenu Fils de Dieu au baptême, si bien que Dibelius (p. 63) finit par croire que c'est la leçon originale de Marc! Au surplus on reconnaît (*Klost.*) que Lc. aurait dû comprendre que ce passage était inconciliable avec la conception miraculeuse, et c'est dans Lc. seulement que cette leçon a une apparence de probabilité

Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.
23 Καὶ αὐτὸς ἦν
Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσὴφ
τοῦ Ἡλεὶ
24 (τοῦ Ματθὰτ τοῦ Λευεὶ) τοῦ Μελχεὶ τοῦ Ἰανναὶ τοῦ Ἰωσὴφ
25 τοῦ Ματταθίου τοῦ Ἀμὼς τοῦ Ναοὺμ τοῦ Ἐσλεὶ τοῦ Ναγγαὶ
26 τοῦ Μαὰθ τοῦ Ματταθίου τοῦ Σεμεεὶν τοῦ Ἰωσὴχ τοῦ Ἰωδὰ
27 τοῦ Ἰωανὰν τοῦ Ῥησὰ τοῦ Ζοροβάβελ τοῦ Σαλαθιὴλ τοῦ Νηρεὶ
28 τοῦ Μελχεὶ τοῦ

d'après les mss.! C'est montrer bien ouvertement le parti pris de faire dater l'adoption de Jésus comme Fils de Dieu du jour du baptême. Encore dans Lc. σήμερον ne peut signifier que le jour éternel (cf. Heb. I, 5), et les modernes lisent *adoption* où le texte parle de *génération*. Le copiste qui a fait l'addition n'y mettait pas tant de malice; il était heureux de confirmer le texte évangélique par celui d'un psaume. Il faut beaucoup d'aplomb pour soutenir que c'est un commentaire non une citation (*Klost.*), car elle est littérale. Mis en goût, les critiques devraient admettre la suite de l'évangile des ébionites : καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα; ce feu qui resplendit sur le Jourdain se trouve encore dans Justin (c. Tryph. LXXXVIII) καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, dans Éphrem (*Moes.* 43) *lumine super aquas exorto*. Dans la *Prædicatio Pauli* (citée par le pseudo-Cyprien *de Rebaptismate* XVII). On le trouve encore dans les oracles sibyllins (VII, 82-84) et dans quelques *latt* (a g[1]) après Mt. III, 15. Sur le texte de Tatien d'après Isho'dad, cf. *RB.* 1920 p. 329 s.

23-38. LA GÉNÉALOGIE HUMAINE DE JÉSUS (cf. Mt. I, 2-17).

Bibliographie, ouvrages récents, VOGT S. J., *Der Stammbaum Christi bei den heiligen Evangelisten Matthäus und Lukas;* HEER, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas.* Tous deux tiennent que la généalogie de Luc est celle de Marie. Voir les observations de la *Revue biblique*, 1911, 443-451.

23-28) Luc a placé la généalogie de Jésus au moment où il allait inaugurer son ministère public. Il a lu quelque chose de semblable pour Moïse et Aaron, dont l'origine est indiquée au moment où ils vont commencer les miracles devant le Pharaon (Ex. VI, 14-27; *Plum.*). Mais la vraie raison est sans doute que Luc voulait mettre le sceau à la doctrine de la filiation divine de Jésus par l'affirmation du Père céleste, avant d'indiquer la série de ses ancêtres selon le droit humain. Aussi cette généalogie termine-t-elle plutôt la première partie, le pré-évangile, qu'elle n'inaugure l'évangile lui-même; tout au plus c'est une transition à la vie active.

23) Les principaux critiques catholiques et protestants sont d'accord sur ce verset qui n'a de difficultés que pour ceux qui veulent voir dans la généalogie la liste des ascendants de Marie, ou qui prétendent qu'elle aboutissait à Jésus comme fils naturel de Joseph. Pour chacune de ces deux manières il faut changer le texte, d'ailleurs très solidement assis.

καὶ αὐτός, selon la manière de Luc (I, 22; II, 28; II, 50, IX, 36), met en relief la personnalité du sujet, mais sans une emphase spéciale (contre VOGT). ἀρχόμενος est pris par tous les modernes (*Schanz, Knab. Plum. Holtz.* etc.) dans le sens de commençant sa mission. Luc indique l'âge de Jésus au moment où il commence

23 Et Jésus en commençant [son ministère], avait environ trente
ans, étant fils, comme on le pensait, de Joseph, fils d'Héli, 24 (fils de
Matthat, fils de Lévi), fils de Melchi, fils de Iannaï, fils de Joseph,
25 fils de Mattathias, fils d'Amos, fils de Naoum, fils d'Esli, fils de
Naggaï, 26 fils de Maath, fils de Mattathias, fils de Semein, fils de
Iosech, fils de Ioda, 27 fils de Ioanan, fils de Resa, fils de Zorobabel,
fils de Salathiel, fils de Néri, 28 fils de Melchi, fils d'Addi, fils de

sa vie publique (cf. Gen. XLI, 46), prenant pour point de départ le baptême de Jean ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου (Act. I, 22). Mais ce sens n'a pas toujours été compris; ἀρχόμενος a été interprété « commençant d'avoir à peu près trente ans ». Cela est contradictoire, car la précision d'une année commençante exclut le vague d'« à peu près ». Ceux qui comprenaient ainsi ont, ou diminué la difficulté en mettant ἀρχόμενος après τριάκοντα (AD etc.) ou l'ont supprimée en retranchant ἀρχόμενος, comme le ms. gr. 124, quelques latt. (*e f*), le ms. de S. Martin de Tours pour la Vulgate, les Syriens (*Diat. ar.*, *Syrsin* et *cur*, *pal* [ms B], *pes*), l'*éth*. La suppression est encore plus naturelle et moins importante chez les Pères, où ερχομενος pouvait se glisser dans la phrase : Ir. (II, XXII, 4) *Ad baptismum enim venit nondum qui triginta annos suppleverat, sed qui inciperet esse tanquam triginta annorum;* Clem. Alex. (*Str.* I, XXI) : ἦν δὲ Ἰησοῦς ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ βάπτισμα ὡς ἐτῶν τριάκοντα; Aphr. (*Dém.* XXI, 9) : « Jésus âgé d'environ trente ans vint au Jourdain ».

Ἀρχόμενος étant certain, la date de Luc se rapporte non au baptême, mais à l'inauguration de la vie publique, qui d'ailleurs coïncident en fait. Jésus eût pu être baptisé à un âge quelconque, mais celui de trente ans convenait pour l'enseignement, puisque le plan de l'Incarnation suivait les normes ordinaires. C'était, d'après les Hébreux, l'âge des fonctions lévitiques (Num. IV, 2 ss.) et selon les Grecs et les Romains, l'âge où l'on entrait dans la vie publique (DENYS D'HAL. *Ant. rom.* IV, 6).

ὡσεί donne une certaine marge, de 28 à 32 ans. On peut conjecturer que les foules se sont portées vers le baptême peu après que Jean eut commencé à prêcher. Si l'an 15 de Tibère commençait en octobre 780 de Rome (cf. v. 1), Jésus, né en 750 au plus tôt, n'avait guère plus de trente et un ans s'il vint au baptême dans l'hiver avant la pâque de l'an 780.

ὤν doit être précédé d'une virgule, et se rattache directement à Ἰησοῦς, non à ἀρχόμενος. υἱός se rapporte naturellement à Ἰωσήφ, comme Ἰωσήφ commande τοῦ Ἡλεί. Si Luc ne s'est pas écarté de tout le langage en cours, il a voulu dire que Joseph était fils d'Héli. Il est dit encore plus clairement que Jésus était fils de Joseph, mais avec la restriction ὡς ἐνομίζετο (entre deux virgules), « selon l'opinion générale », fondée seulement sur les apparences. C'est ainsi que toute l'antiquité a compris la phrase, aucun Père n'ayant supposé que Luc a voulu dire : Jésus, qui passait pour fils de Joseph, était (en réalité) fils d'Héli, c'est-à-dire par Marie, fille d'Héli. Merx se donne beaucoup de mal pour établir que le texte disait simplement Jésus fils de Joseph et que ὡς ἐνομίζετο est une addi-

Ἀδδεὶ τοῦ Κωσὰμ τοῦ Ἐλμαδὰμ τοῦ Ἢρ 29 τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ἐλιέζερ τοῦ
Ἰωρεὶμ τοῦ Μαθθὰτ τοῦ Λευεὶ 30 τοῦ Συμεὼν τοῦ Ἰούδα τοῦ Ἰωσὴφ τοῦ
Ἰωνὰμ τοῦ Ἐλιακεὶμ 31 τοῦ Μελεὰ τοῦ Μεννὰ τοῦ Ματταθὰ τοῦ Ναθὰν
τοῦ Δαυὶδ 32 τοῦ Ἰεσσαὶ τοῦ Ἰωβὴδ τοῦ Βοὸς τοῦ Σαλὰ τοῦ Ναασσὼν
33 (τοῦ Ἀμιναδὰβ) τοῦ Ἀδμεὶν τοῦ Ἀρνεὶ τοῦ Ἑσρὼν τοῦ Φαρὲς τοῦ Ἰούδα

33. του Αμιναδαβ (T S V) ou *om.* (H).

---

tion récente. Il a seulement montré que ces mots ont été traduits de différentes façons, mais ils ne manquent dans aucun ms. ni du grec ni des versions.

Blass a mis, ὡς ἐνομίζετο, entre deux virgules, après τριάκοντα, de façon qu'il puisse se rapporter à ce qui précède : « Trente ans, comme on pensait », parce que *c ff²* ont *quod putabatur esse* et *q quod videbatur esse*. Mais les Latins, n'ayant pas ce participe, ont dû transposer *esse* qui y répondait, et leur pensée est bien celle du grec. D'ailleurs ὡσεί indique déjà que l'âge n'est pas emprunté à un document officiel, mais à l'opinion; ajouter ὡς ἐνομίζετο serait un pléonasme, tandis que ces mots sont tout à fait opportuns, dans tout le contexte de Luc, pour rappeler la véritable origine de Jésus (ce que Blass reconnaît à la fin). Toutes ces arguties ne font que mettre en évidence le parti pris de certains critiques.

D'ailleurs pour tout le monde Joseph avait été le père de Jésus, et il méritait ce titre pour l'avoir élevé, étant uni à Marie par un véritable mariage, sans détriment de sa virginité. Lightfoot cite *Chemoth Rabba*, fol. 160, 4 : une orpheline fut élevée par un intendant, homme bon et fidèle. Il voulut la marier. On appelle un scribe, pour rédiger le contrat de sa dot... Il lui demande le nom de son père. Elle se tait. Son intendant lui dit : « Pourquoi te tais-tu? » Elle : « Parce que je ne connais d'autre père que toi, car c'est celui qui élève qui est appelé père, non celui qui a engendré : שהמגדל נקרא אב ולא המוליד.

— Ἰωσήφ est le seul nom qui n'a pas d'article, mais cela est tout à fait naturel; le τοῦ qui précède les autres noms indique le rapport généalogique entre ces noms et les précédents, rapport suffisamment marqué par υἱός entre Jésus et Joseph. — τοῦ Ἡλεί, cf. Ἀαιλάμειν Αἱράνου τοῦ Μοκίμου τοῦ Αἱράνου τοῦ Μαθθᾶ, à Palmyre, IIᵉ s. ap. J.-C. (*Wadd.* 2586). D'après ceux qui veulent que la généalogie aboutisse à Jésus par Marie, τοῦ Ἡλεί dépend de ἦν, tout le reste étant une parenthèse. Jésus serait fils d'Héli. Mais, outre que l'omission du nom de Marie ne s'explique guère, ἦν est déterminé par ἀρχόμενος; aussi, pour donner quelque vraisemblance à son système, Heer est-il obligé de supprimer ce mot, dont l'authenticité n'est pas douteuse. Lightfoot a supposé d'une façon moins invraisemblable, que υἱός dominait toute la liste : fils de Joseph, et par conséquent fils d'Héli,... fils d'Adam, fils de Dieu. Dans ce système, fils de Dieu s'entendrait au sens propre, comme les autres termes de la généalogie. Mais il y a quelque chose de bizarre à rattacher directement Jésus à chacun des ancêtres, alors qu'une généalogie est comme une chaîne dont tous les anneaux se tiennent.

Kosam, fils de Elmadam, fils de Er, [29] fils de Jésus, fils d'Eliézer, fils
de Iorim, fils de Maththat, fils de Lévi, [30] fils de Siméon, fils de
Iouda, fils de Joseph, fils de Ionam, fils d'Eliacim, [31] fils de Maléa,
fils de Menna, fils de Mattatha, fils de Nathan, fils de David, [32] fils de
Jessé, fils de Iobed, fils de Boos, fils de Sala, fils de Naasson, [33] (fils
d'Aminadab), fils d'Admin, fils d'Arni, fils de Hesron, fils de Pharès,

Lightfoot cite Gen. xxxvi, 2, « Oholibama, fille de 'Ana, fille de Sibe'on », où 'Ana est un homme. Mais, quelle que soit l'explication de cette anomalie, le *Sam.*, les LXX et la *Pes.* ont la seconde fois fils au lieu de fille, ce qui prouve à tout le moins que le texte massorétique ne leur a pas paru naturel.

Vogt a argumenté aussi des leçons latines, *quod* (*b c ff² l q aur.*) ou *qui* (*r*) devant *putabatur* ou *videbatur*. Le traducteur aurait voulu dire que Jésus était personnellement fils d'Héli, et il l'aurait dit, en contradiction avec l'opinion commune, *parce qu*'il était tenu par elle pour fils de Joseph. Mais outre que *quod* et *qui* ont pu être confondus à cause de l'abréviation, *quod putabatur* peut être la traduction assez normale de ὡς ἐνομίζετο, avec le sens non pas de « parce que », mais de « selon qu'on croyait qu'il était, fils » etc. *Qui* peut être la traduction de ὡς faussement lu ὅς (*Heer*). La traduction *ut putaretur* (*am* et *lind* de *Vg.*) est une anomalie qui montre seulement l'embarras que causait *incipiens*, surtout aux Latins. Il est impossible de voir dans ces variantes, d'ailleurs aberrantes, l'indice d'une tradition qui eût rattaché Jésus directement à Héli.

Les mss. ne témoignent que d'une tentative pour éviter la contradiction apparente avec Mt. i, 16, qui donne Jacob et non Héli pour père à Joseph, c'est celle de D (et d), qui remplace la généalogie de Luc par celle de Mt. dans l'ordre inverse : ην δε Ιησους ως ετων τριακοντα αρχομενος ως ενομιζετο ειναι (l'infinitif d'après le latin!) υιος Ιωσηφ του Ιακωβ τοὺ Μαθθαν κ. τ. ἑ. et qui supplée les quatre noms bibliques omis par Mt.

La pensée de rattacher τοῦ 'Ηλεί à Jésus n'est pas venue non plus à un ancien auteur qui croyait cependant que la généalogie tracée par Luc était celle de Marie. Il s'agit de documents (Nestle, *Expository Times*, xiv, 567) publiés par de Lagarde (*Septuaginta Studien*, ii, p. 26 ss.). Le premier, qu'il croit originaire de l'église catholique d'Afrique vers 463, est une sorte de généalogie universelle. On y lit : *Redeamus ad Nathan fratrem Salomonis, unde Maria originem trahit...* et plus loin : *Eli genuit Iosef. Iosef genuit Ioachim. Ioachim genuit Mariam hec est Maria anno quadragisimo primo imp. Augusti imperatoris.* Un autre document (*l. l.*, p. 41 ss.) rédigé d'après le précédent, et connu par un ms. du viie s. (Frick, *Chronica minora*, 133 ss.) écrit : *Heli genuit Ioseph. Ioseph genuit Ioachim. Ioachim genuit Mariam matrem Domini Iesu Christi. Hanc progeniem secundum Nathan introducit Lucas, et secundum Salomonem Matthaeus, ut cognoscatur ea una radice Iesse, id est David, venire Ioseph sive Maria Mater.* Ces vieilles pièces montrent que la généalogie de Luc a été regardée comme celle de Marie dès le ve siècle, mais aussi quelles insertions il fallait commettre pour interpréter son texte dans ce sens!

34 τοῦ Ἰακὼβ τοῦ Ἰσαὰκ τοῦ Ἀβραὰμ τοῦ Θαρὰ τοῦ Ναχὼρ 35 τοῦ
Σεροὺχ τοῦ Ῥαγαὺ τοῦ Φάλεκ τοῦ Ἔβερ τοῦ Σαλὰ 36 τοῦ Καινὰν τοῦ
Ἀρφαξὰδ τοῦ Σὴμ τοῦ Νῶε τοῦ Λάμεχ 37 τοῦ Μαθουσαλὰ τοῦ Ἑνὼχ
τοῦ Ἰάρετ τοῦ Μαλελεὴλ τοῦ Καινὰν 38 τοῦ Ἐνὼς τοῦ Σὴθ τοῦ Ἀδὰμ
τοῦ θεοῦ.

La netteté du texte de Luc explique la fermeté de la tradition qui ne voit ici que la généalogie de Joseph. Dans l'autre sens on ne peut citer, — outre les deux documents anonymes ci-dessus — que le commentaire de l'Apocalypse attribué à Victorin de Pettau, dans une recension certainement postérieure (*P. L.* v, 324), et un commencement d'exégèse de S. Matthieu, faussement attribué à S. Hilaire (Mai, *Nova Patr. bibl.* i, 477), puis Annius de Viterbe (en 1490) citant un auteur antérieur qu'il regarde faussement comme S. Jérôme.

Les exégètes catholiques qui voient ici l'arbre généalogique de Marie ne s'écartent donc pas moins de la tradition des Pères que du texte. N'est-ce pas sacrifier les principes normaux de l'interprétation à un désir impérieux d'harmonisation?

23-38) Nombre des ascendants, critique textuelle. Le nombre des personnes citées devait éveiller l'attention des allégoristes. S. Irénée (iii, 33, 3) en compte soixante-douze : *Propter hoc Lucas genealogiam, quae est a generatione Domini nostri usque ad Adam, septuaginta duas generationes habere ostendit; finem coniungens initio et significans, quoniam ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas et universas linguas et generationem hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est. Unde et a Paulo typus futuri dictus est ipse Adam...* Ce chiffre de 72, qu'on avait obtenu en additionnant les peuples dans la Genèse (x), est aussi celui que préfère Clém. d'Al. (*Stromates*, i, *PG.* VIII, 877 éd. Berlin, p. 88), les *Recognitiones* de Clém. ii, 42 (*P. G.*, I, 1269) Épiphane (*contra hær. lib.* I *tom.* I, v, *P. G.*, XLI, 134 et *hæres.* xxxix, *P. G.*, XLI, 673) et Augustin (*de civit. Dei*, XVI, iii, 2) : *unde colligitur septuaginta tres, vel potius* (*quod postea demonstrabitur*) *septuaginta duas gentes tunc fuisse, non homines.* D'autres cependant raisonnaient d'après Deut. xxxii, 8, où le nombre des nations est égal au nombre des fils d'Israël, qui était (Gen. xlvi, 27) de soixante-dix d'après l'hébreu et de soixante-quinze d'après les Septante. Le chiffre de soixante-dix est celui de Pseudo-Clém. Hom. xviii, 4 (*P. G.*, II, 408) et de Procope de Gaza (*P. G.*, LXXXVII, 957). Clément d'Al. (*Stromates*, *l. l.*) croyait qu'Éphore avait dit soixante-quinze d'après Gen. xlvi, 27 : Ἔφορος δὲ καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ἱστορικῶν καὶ ἔθνη καὶ γλώσσας πέντε καὶ ἑβδομήκοντα λέγουσιν εἶναι, ἐπακούσαντες τῆς φωνῆς Μωυσέως λεγούσης· ἦσαν δὲ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἐξ Ἰακὼβ πέντε καὶ ἑβδομήκοντα αἱ εἰς Αἴγυπτον κατελθοῦσαι. Ce chiffre de 75, inscrit en toutes lettres dans la Genèse, et cité par Luc (Act. vii, 14) avait plus de chances de fixer l'attention que l'addition des peuples de Gen. x, pour lesquels d'ailleurs il est plus aisé d'aboutir à 70 qu'à 72. Si donc Luc avait cherché un nombre symbolique, il eût pu s'arrêter à 75 aussi bien qu'à 72.

D'ailleurs Augustin n'est pas moins certain d'un autre symbolisme (*de cons. evang.* II, iv, 12) : *ipse quoque numerus, quem Lucas exsequitur, certissime pror-*

fils de Juda, 34 fils de Jacob, fils d'Isaac, fils d'Abraham, fils de
Thara, fils de Nachor, 35 fils de Sérouch, fils de Ragau, fils de
Phalec, fils d'Éber, fils de Sala, 36 fils de Caïnan, fils d'Arphaxad,
fils de Sem, fils de Noé, fils de Lamech, 37 fils de Mathousala, fils
de Hénoch, fils de Iaret, fils de Maleleël, fils de Caïnan, 38 fils d'Enos,
fils de Seth, fils d'Adam, fils de Dieu.

sus abolitionem indicat peccatorum... ideo in eo numero, qui est penes Lucam, et ipse Christus, a quo incipit numeratio, et deus, ad quem pervenit, connumerantur et fit numerus septuaginta septem, quo significatur omnium prorsus remissio et abolitio peccatorum. Si donc Irénée a bien pénétré la raison pour laquelle Luc est remonté à Adam, il est moins certain que le nombre total des personnes ait une valeur symbolique. Mais son manuscrit ne portait-il pas soixante-douze noms seulement?

M. Heer a bien montré qu'il y a trois types de textes : 1) un groupe latt. très important, *e* avec *a b c l r* a 72 noms, en comptant Jésus et Adam; 2) *ff*^{2} *q* et la *Vg.* ont 76, à peu près autant que le grec (77); 3) le syrsin. a 75 comme on peut en juger avec certitude malgré les lacunes.

Il n'y a donc qu'un groupe qui vise le chiffre 72, et sûrement à dessein, puisque, pour ne pas le dépasser, *e* a supprimé Malaleël (v. 37) et *b* Lévi (v. 29); or on peut supposer qu'il a enlevé d'autres noms dans le même but, par exemple Mattathias et Amos (v. 25) qui paraissent bien attestés. Le groupe de latt. qui aboutit à 72 n'a donc pas une très grande autorité, et ne peut passer pour le texte que suivait Irénée. Il aurait plutôt été rédigé d'après le canon posé par Irénée.

Le texte grec a 77 noms, sans compter celui de Dieu, qu'Augustin n'a compté que pour arriver à 77. Son texte n'avait donc que 76 noms, comme celui de la *Vg.* Entre Naasson et Esron B n'a que deux noms, et de même plusieurs *latt. Vg.* et *Syrsin.*; il y a ici un nom à retrancher du grec d'après I Chr. II, 9 s. Et si le premier groupe a visé au petit nombre, le second n'a-t-il pas grossi le total? Matthat et Lévi reviennent deux fois (v. 24 et v. 29) dans le même ordre. Jules Africain raisonne comme s'il ne les lisait pas la première fois : 'Ιωσὴφ γὰρ υἱὸς Ἡλὶ τοῦ Μελχὶ (Eus. H. E. I, VII, 5); ils sont encore omis par Eusèbe (*P.G.* XXII, 896), Ambr. (*Heli filium Melchi*, *Com.* III, 15) et *c*. Le *Syrsin.* n'a que Matthat, plus une lacune qui peut contenir Melchi aussi bien que Lévi. Ces deux noms retranchés, nous serions à 74, en comptant Jésus et Adam.

Il était d'usage en pareil cas de compter les deux derniers termes de la généalogie (*Heer*), mais peut-être Irénée, dans l'intérêt du symbolisme, s'est-il écarté de cette règle. En tout cas rien absolument n'autorise à rayer Joseph, ni même Caïnan au v. 36. Il est vrai que *Syrsin.* l'a remplacé par *'Ailam*, parce que Caïnan ne figure à cette place ni dans le texte massorétique, ni dans la peschittâ, mais s'il a cherché un nom dans la Bible, c'était pour remplacer Caïnan qui figurait donc dans le texte de Luc (de même *e thamon*). Il est bien hardi de prétendre (*Merx, Heer*) qu'on l'a introduit dans le texte de Luc d'après

les LXX. C'est Luc qui a naturellement ici suivi les LXX. Or c'est là un indice que la liste a été rédigée dans un milieu hellénistique, ou plutôt par Luc lui-même.

On sait que la généalogie de Luc est un des principaux arguments allégués contre la conception surnaturelle de Jésus. Merx exprime brutalement l'opinion de nombreux critiques : « Il n'y a pas à insister, entre personnes compétentes, sur la contradiction intime qu'il y a à dresser l'arbre généalogique d'un père qui n'est pas père en réalité » (p. 211). M. Heer a eu l'imprudence d'accepter ce verdict, pour obliger d'admettre que la généalogie se termine en réalité à Marie. Il faut avoir le courage de dire qu'il est puéril de juger des idées de l'antiquité, et spécialement des Sémites, d'après les nôtres. Ce qu'il faut concéder, c'est que Luc n'aurait eu aucun prétexte de donner la généalogie de Jésus par Joseph, s'il n'avait passé pour son père. Et c'est précisément pour cela qu'il a eu soin de rappeler que Jésus avait été cru fils de Joseph selon la chair. On s'était donc habitué à regarder les ancêtres de Joseph comme ceux de Jésus. Mais ce n'est point ce que veulent les critiques dont nous parlons. Ils prétendent que nul n'a songé à chercher les ancêtres de Jésus avant qu'il n'ait été reconnu comme le Messie, et que ce sont donc des chrétiens qui ont cherché à justifier leur foi en ce messianisme, en prouvant que Jésus descendait de David selon la chair. Pour cela on aurait composé les généalogies, dans un esprit ébionite. A cela on doit répondre qu'en effet Luc a bien dû puiser ses renseignements quelque part, mais rien ne prouve que sa généalogie ait constitué un document distinct. En tout cas il serait d'origine hellénistique, plutôt que judéo-chrétienne, comme le prouvent et le nom de Caïnan (v. 36) qui ne se trouve que dans les Septante, et la transformation qu'ont subie les noms hébreux. Il est vrai que Luc rencontre le nom de David, mais il n'a pas rattaché Jésus à Salomon, évitant ainsi la lignée royale, qui se serait imposée si l'on avait composé artificiellement une généalogie dans un intérêt messianique. Ce qu'il faut surtout nier absolument, c'est que les anciens, les Sémites surtout, aient attaché une importance suprême à la descendance physiologique en matière de généalogie.

La connaissance plus approfondie des usages de l'Orient a fait ici pleine lumière, et les critiques pourront se renseigner dans le dictionnaire biblique de M. Vigouroux, au mot généalogie (Art. du R. P. Prat) : « Il ne faudra donc pas être surpris de trouver, dans les tables généalogiques, des peuples et même des pays mêlés à des individus... Il n'y a pas là de mythe; il y a filiation véritable; seulement le nom de l'aïeul oublié est remplacé par le nom ethnique ou géographique » (c. 163)... « Il faudrait savoir encore si, quand deux familles ou deux maisons faisaient fusion, les ancêtres devenaient communs. Les Arabes ne conçoivent pas autrement la généalogie, et tous les membres d'une tribu ou d'une sous-tribu sont censés descendre du fondateur éponyme. Cela simplifie singulièrement les arbres généalogiques. N'y aurait-il pas eu chez les Israélites une fiction semblable? Ces questions, jusqu'ici négligées, sont très difficiles; mais elles seraient d'une extrême importance pour résoudre bien des divergences et des antilogies » (col. 163). A l'appui de ces principes, je citerai seulement l'exemple de Caleb qui en dernier lieu épouse Ephrat, qui a pour petit-fils Bethléem (I Chr. II, 19-50; IV, 4). Toute cette généalogie de Caleb est bourrée de noms de villes, comme *Teqôa*, *Qiryath-Yearim*, ou « cité des bois », qui n'est

sûrement pas un nom de personne. On ne prétend pas ici que la généalogie de Luc contienne des noms de villes; on veut dire seulement qu'avec cette manière de comprendre les généalogies, on pouvait en dresser une sans prétendre aboutir à une descendance charnelle. L'adoption conférait les mêmes droits. On a prétendu (*Vogt*) que Luc, s'adressant à des Gentils, devait nécessairement leur parler de filiation naturelle. C'est oublier que l'arbre généalogique des Antonins, gravement transcrit avec les titres de *filii, nepotes, pronepotes, abnepotes*, est un arbre adoptif jusqu'à la cinquième génération. Il serait plus prudent de prétendre que les Juifs ne connaissaient pas l'adoption. Mais alors ils feraient exception parmi les Sémites : W. Robertson Smith a écrit (*The religion of the Semites;* 2e éd. p. 273) : « l'idée que la parenté n'est pas purement une affaire de naissance, mais peut être acquise, est complètement sortie de notre cercle d'idées; c'était pourtant la conception primitive de parenté », et aujourd'hui encore, parmi les tribus arabes du pays de Moab, l'adoption remplace si complètement la génération que l'adopté devient *damawy*, fils par le sang, en même temps que *samawy*, fils par le nom (JAUSSEN, *Coutumes des Arabes*, p. 25).

D'ailleurs, si le lévirat est une preuve positive que les Juifs admettaient les effets de l'adoption, nous n'avons pas le droit de dire que c'était la seule forme possible, comme l'a bien compris S. Augustin (*de cons. ev.* II, III) : *Antiqua est enim consuetudo adoptandi etiam in illo populo dei, ut sibi filios facerent, quos non ipsi genuissent,* et il le prouve par le fait de Jacob adoptant Ephraïm et Manassé (Gen. XLVIII, 5 s.).

On peut encore juger des idées de l'antiquité par S. Ambroise, qui admet certes la conception virginale, mais qui ne saurait comprendre une généalogie autrement que par Joseph (Com. III, 3) : *Viri enim persona quaeritur, qui etiam in senatu et reliquis curiis civitatum generis asserit dignitatem. Quam deforme autem si relicta viri origine, origo feminae quaereretur, ut videretur patrem non habuisse ille totius mundi populis praedicandus?* C'est pour cela que S. Augustin a pu écrire (*de consensu evang.* II, II) : *Ac per hoc, etiamsi demonstrare aliquis posset Mariam ex David nullam consanguinitatis originem ducere, sat erat secundum istam rationem accipere Christum filium David, qua ratione etiam Ioseph pater eius recte appellatus est;* et dans un texte cité par Schanz (p. 172) : *Cum autem Christus ex ea, quae vera uxor Joseph erat, natus sit, ideo potuit Joseph dici pater Christi et Christus filius David, etiam si beata Virgo non fuisset ex David.*

Il était donc parfaitement conforme aux idées de l'antiquité, soit juive, soit romaine, de tracer l'arbre généalogique de Jésus, tout en sachant qu'il n'était pas le fils naturel de Joseph. Comme l'a très bien vu M. Allen (sur Mt. p. 6), l'auteur d'une généalogie devait tenir compte d'un double fait traditionnel : Jésus était né de la Vierge Marie, il descendait de David. D'après nos idées, il eût dû tracer la généalogie de Marie; d'après les idées anciennes, il était plus normal de faire état de la naissance officielle de Jésus, né de Marie, mariée à Joseph. C'est ce qu'ont fait Luc et Matthieu, sans entrevoir une contradiction qui n'existait pas dans les idées anciennes. Cette solution est la seule qui soit critique, puisque rien absolument, — sauf nos préjugés modernes — n'oblige à dire que les généalogies ont été composées artificiellement pour prouver le

messianisme de Jésus par des personnes qui ne connaissaient pas sa conception surnaturelle.

Il faut naturellement adopter le même critérium quand il s'agit d'apprécier la valeur historique de la généalogie de Luc. Il ne l'a point inventée. Pour la partie la plus haute il a pu consulter la Bible; pour les générations plus récentes que David et surtout que Zorobabel, il a dû s'en tenir aux souvenirs de la famille de Joseph. Il devait regarder l'arbre comme légitime, même s'il avait été conçu d'une façon large, sans qu'on prétendît ne passer aucun chaînon, ou les aligner dans l'ordre de la filiation naturelle et de primogéniture, de façon que le dernier descendant eût été le seul qui pût revendiquer le trône de David. On peut être certain d'appartenir à une famille sans toujours pouvoir rétablir tous ses ascendants; il se peut que dans tel ou tel cas un oncle remplace un père, ou même qu'on se rattache à un nom de famille plutôt qu'à un nom d'homme. Il n'y a pas lieu d'être plus exigeant pour les temps postérieurs à David que pour les temps les plus reculés, où l'on procédait comme nous venons de le voir. Tout cet ensemble un peu imprécis constituait une possession d'état pour la famille de Joseph.

Dans l'histoire de l'exégèse, le problème s'est posé par la comparaison entre la généalogie de Luc et celle, différente, de Matthieu. Aucun Père ni aucun théologien, avant le xv[e] siècle, même ceux qui affirmaient que Marie descendait de David (cf. sur I, 36), n'a eu recours à cette solution qui paraît si simple aux modernes, que Luc avait écrit la généalogie de Marie. Quelques-uns ont osé dire que les généalogies étaient symboliques, celle de Mt. représentant la royauté du Christ, celle de Luc, son sacerdoce. C'est l'opinion que Jules Africain nous a fait connaître dans le fragment de la lettre à Aristide négligé par Eusèbe, et publié par Routh (*Reliquiae sacrae* II, 228 ss.). Il l'a rejetée avec raison, comme n'étant pas assez objective; si peu précise que soit une généalogie sémitique, elle ne peut être tout entière symbolique.

La difficulté qui a préoccupé le plus l'Africain, c'est que Joseph est dans Mt. fils de Jacob, dans Luc fils d'Héli. On pourrait la résoudre par l'adoption, Joseph étant par exemple fils naturel de Jacob et fils adoptif d'Héli, ce qui n'oblige pas à rapprocher Jacob et Héli l'un de l'autre. C'est la solution qu'Augustin avait trouvée pour son compte (*Cont. Faust.* III, III; XXVIII, 3; *Sermo* LI, 1-24). Mais l'Africain avait préféré la solution du lévirat (Eus. *H. E.*, I, VII, 3). Jacob et Héli étaient frères utérins, parce que Mathan, descendant de Salomon et Melchi, descendant de Nathan, avaient épousé la même femme, nommée Estha. Héli étant mort sans enfants, Jacob avait épousé sa veuve; son troisième fils, Joseph, était bien son fils selon la nature, mais on l'attribuait à son frère mort. Joseph était donc fils de Jacob et fils d'Héli. Cette combinaison, l'Africain la tenait de la famille du Seigneur, qui en avait conservé le souvenir dans ses archives privées, mais elle se défendait d'en apporter la preuve publique sous prétexte qu'Hérode le Grand avait fait brûler toutes les généalogies officielles pour dissimuler la bassesse de sa propre origine. Aussi l'Africain lui-même ne regarde sa solution que comme la plus vraisemblable. Saint Augustin, quand il l'eut connue, en fut séduit et l'adopta dans ses Rétractations (II, 7 et 16), quoique cette question fût toujours assez obscure pour lui (*Quaest. in Heptat.* II, 46). Nous ne sommes point obligés de lui reconnaître la valeur d'une

véritable tradition. Ce qui paraît certain, du point de vue critique, c'est que Luc et Mt. ont puisé à des sources différentes. Il n'est pas impossible que le même homme ait été connu sous le nom de *ben* ou *bar Iaqob* et de *ben* ou *bar Héli*. L'un des deux devait être son père, l'autre pouvait être son oncle, ou plutôt, d'après les usages sémitiques, son grand-père ou même un aïeul plus reculé.

Il est un autre point sur lequel Mt. et Luc se rencontrent sur un homme avec des pères différents. C'est le cas de Salathiel, père de Zorobabel dans les deux listes. Il est impossible que ces personnages ne soient pas les mêmes, appartenant au même temps. D'ailleurs le nom de Zorobabel, fils de Chealtiel (LXX Salathiel), chef de la captivité, s'imposait comme représentant la maison de David au temps de la captivité (Esd. III, 2; V, 2; Agg. I, 1.12.14; II, 2). Mais comment Salathiel est-il dans Luc fils de Néri, dans Mt. fils de Jéchonias?

On peut conjecturer que Luc a précisément voulu éviter ce Jéchonias, nommé Coniah (Jer. XXII, 34) et Jehoiachin (Jer. LII, 31; II Reg. XXIV, 6; II Chr. XXXVI, 8, 9), dont Jérémie avait prédit (XXII, 30) qu'il serait stérile et qu'aucun de ses descendants ne s'assiérait sur le trône de David. Les LXX ont ἐκκήρυκτον (excommunié) au lieu de stérile, et il est possible que le sens de l'hébreu lui-même refuse à Jéchonias moins des fils selon la nature que des héritiers du trône de David. Mais Luc a pu penser que Jésus étant appelé au trône de David (I, 32), il y avait inconvénient à le faire descendre de Jéchonias. Au lieu donc de suivre la lignée royale de David par Salomon, il rattache Salathiel à David par Nathan, né de David à Jérusalem et l'aîné de Salomon (II Sam. V, 14; I Chr. III, 5; XIV, 4). La lignée de Nathan dont parle Zacharie (XII, 12) est probablement celle-là, demeurée célèbre après le retour de la captivité. Comme on lisait (II Sam. VIII, 17) que les fils de David étaient prêtres, et qu'un Nathan, spécialement, avait porté ce titre (I Reg. IV, 5), on s'est plu dans l'antiquité à regarder la généalogie de Luc comme sacerdotale, par opposition à la lignée royale de Mt. On pourrait donc regarder Salathiel, fils de Néri, comme succédant à Jéchonias, de la même façon que Henri IV a succédé à Henri III; en hébreu, on pouvait très bien nommer Salathiel fils de Jéchonias dans ce sens. Il semble bien qu'entre eux il faut placer Assir (I Chr. III, 17), que de nombreux exégètes prennent pour un qualificatif de Jéchonias, « le captif ». Si *assir* est une épithète, Jéchonias aurait eu huit fils. D'ailleurs Assir est attesté comme nom propre (Ex. VI, 24; I Chr. VI; 8.22).

Nous ne voudrions pas prétendre qu'Assir ait porté le nom symbolique de Néri ou Neryah, « la lumière qui ne s'est point éteinte » (II Sam. XXI, 17). Il n'est pas nécessaire d'avoir une précision aussi absolue, d'autant que Zorobabel lui-même, d'après le texte massorétique, n'est pas le fils de Chealtiel, mais de son frère Padaïah. Les généalogies bibliques assignent pour enfant à Zorobabel, Mechoullam et Ḥananiah. Ce qui suit est très obscur. On croit entrevoir la lignée Ḥananiah, Pelatiah, Jechiah, Arnan, Obadiah, Checaniah. Aucun de ces noms n'a été emprunté ni par Luc, ni par Mt. qui suivent chacun sa voie. Plummer a proposé de regarder Resa « le chef », comme un surnom de Zorobabel, d'identifier Ἰωανάς de Luc avec Ḥananiah, et Ἰούδα de Luc avec Ἀβιούδ de Mt. qui pourrait être Hodaviah (I Chr. III, 24) lui-même égal à Iouda (cf. Esdr. III, 9 et Neh. XI, 9 avec Esdr. II, 40 et I Chr. IX, 7). Mais il est difficile de s'orienter dans ce labyrinthe.

Le sens de la généalogie.

Il n'y a aucune raison de penser avec les anciens que Luc a voulu tracer la généalogie sacerdotale du Christ. Le Nathan, qualifié de prêtre, dans un sens énigmatique et sans aucun accent (I Reg. IV, 5), pourrait bien n'être pas Nathan le fils de David, et Luc n'a nullement attiré l'attention sur lui. Nous avons indiqué un motif plus probable du choix de cette lignée. Sa pensée résulte bien plutôt de ce qu'il a étendu la généalogie jusqu'à Adam, et même jusqu'à Dieu. Par le premier terme, Jésus n'apparaît pas seulement comme l'héritier de David, mais comme celui vers lequel converge toute l'histoire. Tous les hommes peuvent se dire ses frères, à meilleur titre même que les Israélites, puisque la parenté remonte au point où tous les hommes viennent de Dieu. En écrivant τοῦ θεοῦ, Luc n'a pas voulu dire que Jésus qui passait pour fils de tous les ascendants jusqu'à Adam, était en réalité fils de Dieu, comme si toute la généalogie n'était qu'une immense parenthèse, mais un Israélite ne pouvait pas non plus conclure du récit de la Genèse qu'Adam était proprement fils de Dieu. On devait comprendre, d'après ce qui précède, que Jésus était un second Adam, bien supérieur au premier. Comme Dieu avait créé le premier en soufflant sur le limon de la terre, l'Esprit-Saint avait produit le corps du second dans le sein de la Vierge, pour sauver toute l'humanité : *praeformante Deo primum animalem hominem, videlicet ut a spiritali salvaretur* (Ir. III, XXXIII, 3). Désormais nous sommes pleinement éclairés sur les origines du Fils de Dieu sur la terre. Il est temps pour lui de commencer son ministère.

CHAPITRE IV

[1] Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ [2] ἡμέρας τεσσεράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ

[1] Or Jésus, rempli de l'Esprit-Saint, revint du Jourdain, et il était conduit par l'Esprit dans le désert, [2] pendant quarante jours, tenté

IV, 1-13. LA TENTATION (Mt. IV, 1-11; cf. Mc. I, 12-13). Ce n'est pas d'après le récit de la tentation qu'on prouverait que Luc a suivi Mc., mais ce fait est cependant vraisemblable même ici, si l'on tient compte de son désir de le compléter par une tradition plus détaillée sur les trois tentations.

Cette tradition, telle qu'elle est représentée par Mt., plaçait ces tentations à la fin, et c'est aussi ce que fait Luc, mais ce qu'il concilie avec la vague indication de Mc. sur les tentations pendant le séjour au désert. On s'expliquerait très bien que Luc ait fondu en une seule les deux petites phrases de Mc., évitant une double mention du désert, et supprimant la circonstance des bêtes comme un trait trop concret et sans portée morale claire; sur le service des anges, cf. sur v. 13. Quant aux trois tentations, Luc suit évidemment la même tradition que Mt., mais on ne peut prouver qu'il ait suivi le texte grec de Mt. La principale divergence est dans l'ordre des tentations.

Pourtant on ne saurait décider si Luc s'est écarté de cet ordre de propos délibéré ou parce que la tradition de lui connue en suivait un autre. Peut-être a-t-il voulu simplifier en remplaçant la haute montagne par un lieu quelconque élevé dans le désert, et alors il était assez naturel de clore la tentation à Jérusalem. S'il a entendu de Jésus : « Tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu », il était évident que la tentation du Temple devait être la dernière et supprimait toute discussion.

Harnack (*Sprüche*... 35 s.) a très bien indiqué ce qui peut passer pour propre à Luc dans son récit. Voici le tableau de ces particularités de style dont les plus importantes sont indiquées dans le commentaire :

1) Ἰησοῦς... πλήρης πνεύματος devient le sujet de l'action et non plus l'Esprit, soit à l'actif (Mc.), soit au passif (Mt.) : ὑπέστρεψεν, ἤγετο.

2) οὐκ ἔφαγεν ne dit pas plus que νηστεύσας (contre *Harnack*), car Mt. ajoutait les nuits, ce qui marquait un jeûne complet, tel qu'avait été celui de Moïse et d'Élie; l'expression est seulement plus courte et plus claire pour des gentils.

3) τῷ λίθῳ qui répond mieux à la situation que le texte de Mt. au pluriel.

τοῦ διαβόλου. Καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπείνασεν. [3] εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος. [4] καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ

4) πρὸς αὐτόν... ὅτι...
5) οἰκουμένη... ἐν στιγμῇ χρόνου... pas de haute montagne. Luc évite le présent historique.
6) Il place mieux que Mt. τὴν δόξαν αὐτων et ajoute l'explication du pouvoir de Satan.
7) ἐνώπιον fréquent dans Luc, inconnu à Mc. et à Mt.
8) Luc ne répète pas αὐτόν, sémitisme de Mt. — ἐντεῦθεν encore XIII, 31, mais non dans Mc. ni Mt.
10 et 11) ὅτι *récitatif.*
13) ὅτι... εἴρηται est *hapax* dans le N. T. Luc l'aura employé pour varier le style; d'autant qu'il emploie τὸ εἰρημένον II, 24; Act. II, 16; XIII, 40, seulement encore Rom. IV, 18).
13) συντελέσας... ἀπέστη... ἄχρι καιροῦ.
Ce n'est pas ici le lieu d'indiquer ce qui est propre au Mt. grec.

1) L'expression πλήρης πνεύματος ἁγίου est propre à Luc (Act. VI, 3.5; VII, 55; XI, 24). La facilité avec laquelle il l'a employée pour d'autres que Jésus prouve qu'il ne voit pas là une prérogative essentielle du Sauveur, ni un changement essentiel opéré en lui par le baptême, d'autant que l'Esprit-Saint était descendu sur lui et non en lui (III, 22). Aussi bien Jésus devait être saint par excellence dès sa conception par l'action de l'Esprit-Saint (I, 35). — Le terme ὑποστρέφω, favori de Luc (plus de trente fois et quatre pour le reste du N. T.), tout à fait parallèle à IV, 14, le récit de la tentation étant comme un épisode détaché. C'est maintenant seulement qu'il est dit clairement que Jésus a été baptisé *dans le Jourdain.* Il était sous l'action de l'Esprit-Saint comme le vieillard Siméon (II, 27), mais d'une façon constante (l'impf.), tout le temps qu'il fut dans le désert. — Saint Paul écrit (Rom. VIII, 14) — πνεύματι θεοῦ ἄγονται, sans ἐν, ce qui indique peut-être une action moins intime de l'Esprit. Le désert est, depuis le Sinaï, le lieu où il est plus facile de s'entretenir seul à seul avec Dieu; cf. Os. II, 14. Ni Luc ni Mc. ne disent expressément comme Mt. que Jésus fût conduit au désert pour y être tenté; mais il était naturel qu'il y fût tenté, car c'est aussi le séjour des mauvais esprits (XI, 24; Mt. XII, 43, et cf. Is. XIII, 21; XXXIV, 14; Tob. VIII, 3; Bar. IV, 35). Aussi était-ce un principe chez les moines d'Égypte et de Syrie que se retirer seul au désert c'était en quelque sorte provoquer Satan à un combat singulier. Un désert voisin du Jourdain est naturellement le désert de Juda, entre Jéricho et Jérusalem.

2) ἡμέρας τεσσεράκοντα se rapporte tout naturellement à ἤγετο, mais le part. prés. πειραζόμενος sur le même plan (comme dans Mc.) indique qu'il y eut des tentations déjà durant cet intervalle. Aussi, quand viennent les trois tentations finales, Luc ne dit pas comme Mt. que le tentateur s'avança; il prend la parole, peut-être une fois de plus. Luc emploie διάβολος (absent dans Mc.) ou Σατανᾶς pour dire le chef des démons; διάβολος, l'accusateur malveillant, le calomniateur exprime bien l'idée du mot שׂטן (Zach. III, 1) et le rôle de Satan (Zach. III, 1.2;

par le diable. Et il ne mangea rien durant ces jours, et quand ils furent écoulés, il eut faim. 3 Or le diable lui dit : « Si tu es fils de Dieu, dis à cette pierre qu'elle devienne du pain. » 4 Et Jésus lui

Job. I, 6-8.12; XII, 1-4.6 s. 9) qui est aussi un tentateur (I Chr. XXI, 1). Dieu aime les hommes, le diable est leur ennemi. Luc dit que Jésus ne mangea rien durant ces quarante jours, sans employer le terme rituel de « jeûne ». Le jeûne de Moïse (Dt. IX, 9) et celui d'Élie (I Reg. XIX, 8) avaient duré quarante jours. Plummer note que ce chiffre de 40 a souvent un caractère pénal et rappelle le déluge (Gen. VII, 4.12), les migrations dans le désert (Num. XIV, 33); cf. de plus Ez. XXIX, 11; IV, 6; Dt. XXV, 3; Lev. XII, 1-4. On sait que le Carême a été institué pour associer les fidèles au jeûne du Seigneur. Jésus n'eut faim qu'au terme voulu, comme si cette faim, très naturelle plus tôt, eût été comme suspendue jusqu'au moment où elle devait servir de point de départ aux dernières tentations.

3) Luc a mentionné plusieurs apparitions (I, 11; XXII, 43; Act. XVI, 9) et a su indiquer très clairement la présence sensible d'un messager céleste (I, 26 ss.; II, 9 ss.). Il a donc eu ses raisons de ne pas parler d'une apparition sensible du diable. Nous ne pouvons qu'imiter sa réserve et laisser les choses dans le vague où il les a mises. Mt. lui-même peut être interprété dans ce sens (*Plum.*), comme doit l'être Jo. XIV, 30 : « le chef du monde vient ». Dans l'A. T. le diable n'apparaît jamais sous une forme sensible; Zach. III, 1 ss. est une vision; II Cor. XI, 14 n'est pas clair dans ce sens.

υἱός sans article (comme Mt.), c'est-à-dire « si tu es vraiment Fils de Dieu », et non pas : « si tu es le Fils de Dieu », ou le personnage qui seul a droit à porter ce nom, soit qu'il s'agisse du Fils unique de Dieu ou du Messie. Les termes que le diable emploie, surtout dans ce contexte, montrent qu'il a entendu la voix du baptême. Il a donc appris que Jésus est de quelque façon Fils de Dieu, et ne serait pas fâché d'en savoir davantage. Comme le dit très finement saint Ambroise : *sic tentat ut exploret : sic explorat ut tentet.* Ou il induira Jésus à lui livrer son secret, ou il l'amènera à quelque action intempestive, qui ne sera pas moins révélatrice. La matière de la tentation pour Jésus c'est de satisfaire sa faim, chose en soi très légitime, le temps du jeûne étant achevé. Mais il y aurait désordre à user de son pouvoir surnaturel, sinon pour satisfaire sa faim à défaut d'autre ressource, du moins sur la provocation du diable. La faute ne serait donc pas précisément de sensualité, ni dans l'exercice d'un pouvoir surnaturel au profit de celui qui en dispose, ce qui pourrait être légitime; le diable espère plutôt exciter la vanité de Jésus. Il y aurait précipitation, imprudence, dépit qu'on semble douter de son pouvoir, désir frivole de l'étaler.

— τῷ λίθῳ τούτῳ est très concret; le diable indique une pierre, il ne demande pas un bouleversement de la nature, mais seulement le petit miracle qui paraît être justifié par la situation.

4) Jésus voit l'artifice : *docet nihil tibi pro diaboli arbitrio, nec declarandae virtutis contemplatione faciendum* (*Ambr.*). Sa réponse nous est plus utile qu'un miracle. Sollicité d'agir en Fils de Dieu, il répond comme devrait faire un homme ordinaire : *Non enim quod Deus utitur potestate* (*quid enim mihi proderat*),

Ἰησοῦς Γέγραπται ὅτι Οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. [5] Καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν ἔδειξεν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τῆς οἰκουμένης ἐν στιγμῇ χρόνου· [6] καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ διάβολος Σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν· [7] σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πᾶσα. [8] καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ Γέγραπται Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. [9] Ἤγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἰερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, καὶ εἶπεν αὐτῷ Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ,

6. εαν (**T S V**) plutôt que αν (**H**).

---

sed quasi homo commune sibi arcessit auxilium (*Ambr.*); il cite Dt. VIII, 3. D'après le contexte de Dt. l'homme doit s'abandonner à la Providence céleste qui saura le nourrir, au besoin par la manne, à défaut de pain. C'est pour nous un encouragement à la résignation et à la patience que le Fils de Dieu se soit soumis à cette loi commune.

5-8) Cette tentation est la troisième dans Mt., dont l'ordre paraît plus ancien, selon un rythme moins réfléchi : c'est après avoir par deux fois essayé de la formule « si tu es Fils de Dieu » que le diable a dû jouer son va-tout, en proposant audacieusement à Jésus de l'adorer (Mt.). Mais Lc. aime à simplifier. Comme dans son texte la seconde tentation ne marque pas un grand déplacement, il était naturel qu'il réservât pour la fin celle qui eut pour théâtre le sommet du temple de Jérusalem.

5) ἀνάγω indique un lieu plus élevé, mais nullement que le diable ait enlevé Jésus dans les airs (contre *Loisy*). Luc savait bien que d'aucune montagne on ne peut apercevoir tous les royaumes; il suppose donc une sorte de mirage; mais même pour un spectacle de ce genre un lieu élevé est comme le belvédère qui convient. La montagne dite de la quarantaine (*Dj. Qarantal*) à l'ouest de Jéricho est assurément un endroit convenable; on y domine toute la plaine du Jourdain, et la vue s'étend à l'ouest jusqu'au mont des Oliviers. La tradition qui y place le jeûne du Sauveur remonte tout au plus au VII[e] siècle. L'οἰκουμένη n'est plus ici le monde romain (II, 1), mais toute la terre habitée. στιγμὴ χρόνου (PLUT. *M.* 13 d 111 c), une piqûre, un point (cf. *lat. punctum temporis*), un instant rapide; expression bien choisie pour un spectacle enchanté qui passe en un instant sous les yeux.

6 et 7) La rédaction de Luc paraît embarrassée et il est possible que καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν soit un complément emprunté par un copiste à Mt. et mal placé. De plus son texte paraît alambiqué comparé à celui de Mt. qui est limpide. Pourquoi le diable avoue-t-il que son pouvoir lui a été confié? Par qui donc? Par Dieu? Alors le Fils de Dieu y a plus de titres que lui et doit espérer le lui ravir par la force. Satan se serait donc découvert maladroitement, et on ne conçoit pas qu'il puisse demander ensuite à Jésus de l'adorer comme Dieu. Mais aussi n'est-ce pas le sens de sa proposition (contre *Schanz*). Il offre à Jésus tout ce qu'il peut

répondit : « Il est écrit : l'homme ne vivra pas seulement de pain. »
5Et l'ayant conduit [plus] haut, il lui montra tous les royaumes du
monde en un instant. 6Et le diable lui dit : « Je te donnerai toute
cette puissance et leur gloire, car elle m'a été remise, et je la
donne à qui je veux; 7toi donc, si tu te prosternes devant moi, elle
sera à toi tout entière. » 8Et Jésus, répondant, lui dit : « Tu adoreras
le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui seul. » 9Puis il le
conduisit à Jérusalem et le plaça sur le faîte du Temple, et lui dit :

souhaiter comme Messie, et sans les risques de la lutte ou la fatigue du combat. Et il affirme que le gouvernement du monde lui a été confié une fois pour toutes (παραδέδοται, au parfait), et qu'il ne sort pas de ses attributions en le déléguant à tel ou tel. Même, en faveur de Jésus, il fera ce qu'il n'a fait pour personne, il le fera maître du monde entier. Une seule petite condition, qu'il se prosterne devant lui, Satan, pour lui en faire l'hommage. Mais ce pouvoir de fait du diable sur le monde (Éph. II, 2; II Cor. IV, 4), reconnu par N. S. (Jo. XII, 31; XIV, 30; XVI, 11), suppose que le monde est dominé par le péché; il a, selon les desseins de Dieu, le maître qu'il mérite. Or Jésus est précisément venu pour mettre fin à la domination de Satan (Lc. X, 18).

On voit que les développements mis par Luc dans la bouche du diable ont pour effet de rendre la proposition moins odieuse et moins radicale, ce qui convient bien au rang qu'elle a dans le troisième évangile. Jésus n'est pas précisément invité à choisir entre Dieu et le diable, mais à tenir le diable pour son suzerain dans le gouvernement du monde, à accepter en même temps le cours du péché, si contraire au règne de Dieu.

8) L'artifice du tentateur est percé à jour par la réponse de Jésus. Rendre hommage au diable, ce serait dérober à Dieu l'honneur qui lui est dû; il est le seul Seigneur qu'il faille adorer, le seul maître qu'il faille servir. Jésus est venu non pour régner à la façon des princes de la terre, mais pour établir le règne de Dieu. Il répond, cette fois encore, par une parole qui résume l'enseignement du Deutéronome (VI, 13 s.).

9) ἤγαγεν d'après Knab. signifie clairement que Jésus s'est laissé transporter par le diable; mais déjà un théologien aussi sûr que Billuart disait : *Non fuisse autem portatum, sed sponte secutum fuisse diabolum ductorem, innuit Lucas cap. IV*. Billuart estime que c'est la pensée de S. Thomas (IIIa p. qu. XLI, a. 1 ad 2um) citant Origène : *Sequebatur (Christus) eum quasi athleta ad tentationem sponte proficiscens*. ἔστησεν n'en dit pas plus; cf. Act. I, 23; VI, 13. Et certes on ne comprend guère le Christ s'élevant dans les airs à la suite du diable et refusant ensuite de faire un prodige bien moins considérable. Ou faut-il imaginer le diable prenant le Christ à bras le corps (?).

— εἰς Ἰερουσαλὴμ au lieu de εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν de Mt. Le ms. δ 30 (*Soden*) indique que τὸ Ἰουδαϊκόν, c'est-à-dire l'évangile des Nazaréens, avait Jérusalem; peut-être donc d'après Luc. Le πτερύγιον est le faîte d'un édifice, mais non pas nécessairement le sommet du toit. En écrivant τοῦ ἱεροῦ, Luc semble indiquer

βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω· 10 γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ
ἐντελεῖται περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε, 11 καὶ ὅτι ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε μή
ποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου. 12 καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῷ ὁ
Ἰησοῦς ὅτι Εἴρηται Οὐκ ἐκπειράσεις Κύριον τὸν θεόν σου. 13 Καὶ
συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.

un point du péribole plutôt que du sanctuaire (τοῦ ναοῦ). Ce doit être le même endroit (écrit même τὸ πτερύγιον τοῦ ναοῦ) d'où Jacques le Juste fut précipité d'après le récit d'Hégésippe (Eus. H. E. II, 23, 11). On pouvait s'y réunir en grand nombre pour discuter. Ce devait être l'angle sud-est du péribole, au point où le portique bâti par Hérode dominait de très haut le fond de la vallée (Cf. Abel, *La sépulture de saint Jacques le Mineur*, dans *RB*. 1919, p. 420 ss.).

Le diable dit de nouveau : « Si tu es Fils de Dieu », parce qu'il s'agit, comme dans la première tentation, d'exercer un pouvoir surnaturel. On suppose assez généralement (*Le Camus*, *Knab. Plum.* etc.) que Jésus a été mis en demeure non seulement de faire un miracle, mais aussi de faire preuve publique de messianisme, emportant pour ainsi dire d'assaut l'enthousiasme populaire au lieu de suivre la voie pénible de la prédication. C'est pour cela que le diable l'aurait conduit à Jérusalem en plein Temple, au lieu de se contenter de quelque précipice. La tentation ainsi comprise condenserait les deux premières. Si ce fut la pensée de Luc, il ne l'a insinuée que par le rang donné à cette tentation. Telle qu'elle était rapportée par la tradition dont Luc a conservé fidèlement les termes, elle paraît un *crescendo* de la première. Dans la première le miracle était justifié par la faim qu'éprouvait Jésus; le démon lui demande cette fois d'aller au devant du danger, ce qui eût été un pur caprice. Aussi soutient-il sa proposition par une citation de l'Écriture, comme si lui refuser eût été mettre en doute les promesses faites par Dieu même. C'est une tentation à l'usage des hommes spirituels (*Thomas*); le démon veut provoquer le désir de la vaine gloire, pallié par le prétexte de rendre honneur à Dieu en le montrant fidèle à ses promesses.

10) La citation est empruntée au ps. XCI, 11; au lieu d'écrire après διαφυλάξει σε les mots ἐν ταῖς ὁδοῖς σου, le diable coupe la citation en deux, par καὶ ὅτι. L'omission paraît donc bien intentionnelle; du moins elle a été soulignée par Luc plus que par Mt. On en a conclu que le diable changeait le texte de peur que Jésus ne lui réponde : Dieu protège ceux qui suivent leurs voies, c'est-à-dire qui suivent l'ordre de la nature et de la Providence, non ceux qui en sortent violemment. L'argumentation eût été plus subtile que juste, donnant au texte un sens spécial qu'il n'a pas. « Dans toutes ses voies » est à peu près synonyme de « partout », et il était bien entendu que Dieu ne protège que les justes. Le diable pourrait donc nous répondre qu'il a écourté la citation simplement parce que « dans tes voies » n'était vraiment pas en situation pour un pareil itinéraire. Toujours est-il qu'il a évité une discussion qui ne fût pas sortie des habitudes rabbiniques. Que l'argumentation à tirer des mots omis ait été spécieuse ou fondée, le diable a préféré couper court.

12) La réponse de Jésus est encore empruntée au Dt. VI, 16. Le verbe ἐκπειράζω

« Si tu es fils de Dieu, jette-toi d'ici en bas; 10 car il est écrit : En
ta faveur il donnera des ordres à ses anges pour qu'ils te gardent;
11 et : ils te porteront dans leurs mains, de peur que tu ne heurtes
ton pied contre la pierre. » 12 Et, répondant, Jésus lui dit : « Il est
dit : tu ne tenteras pas le Seigneur ton Dieu. » 13 Ayant alors épuisé
toute tentation, le diable s'éloigna de lui jusqu'au moment voulu.

n'est employé que trois ou quatre fois dans les LXX, et n'a guère plus de valeur que le simple πειράζω. De même que Dieu tente ou permet que Satan tente pour éprouver la fidélité, la tentation par rapport à Dieu suppose que l'homme veut se rendre compte soit de ses dispositions, soit même de son caractère. De l'homme à Dieu dont le caractère et la bonté sont garantis par la Révélation, c'est une faute grave d'infidélité, dont les Israélites se rendirent coupables surtout dans le désert (Ex. xvii, 2. 7; Num. xiv, 22; Dt. vi, 16; Ps. lxxviii, 18. 41. 56; xcv, 9; cvi, 14). Mais on peut aussi tenter Dieu par présomption, quand on lui demande sans nécessité d'intervenir par un miracle. C'est le sens ici, et c'est dans notre langage l'acception la plus ordinaire du mot tenter Dieu. Déjà dans le ps. lxxviii, 18 s. la tentation consiste à demander un miracle, mais avec un doute sur la puissance de Dieu, tandis qu'ici il est mis en demeure d'agir. C'est l'homme qui mènerait la Providence, tandis que son rôle est de s'y conformer. Quelques-uns ont cru que Jésus défendait à Satan de le tenter, Lui son Dieu. Mais son texte doit être une réponse à la suggestion mauvaise, comme dans les autres cas où Jésus a cité l'Écriture dans son sens propre pour confondre l'insinuation du tentateur.

13) πάντα πειρασμόν « toutes les sortes de tentations », ce qui n'est pas nécessairement restreint aux trois dernières. D'ailleurs ces dernières tentations elles-mêmes avaient des aspects multiples, comme Thomas l'a remarqué très finement : *ex appetitu unius peccati in aliud peccatum inducere est conatus; sicut ex desiderio cibi conatus est inducere in vanitatem sine causa miracula faciendi; et ex cupiditate gloriae conatus est inducere ad tentandum Deum per praecipitium.* Les trois tentations, d'après leur objet, sont donc bien, comme l'a vu Ambr. *carnis oblectatio, species gloriae, aviditas potentiae,* mais avec des modalités tirées de la haute opinion que Satan avait déjà du pouvoir surnaturel de Jésus, et du rôle de thaumaturge et de Roi-Messie qu'il était appelé à jouer. Satan lui propose une voie facile, où il agira à son gré; — Jésus se range à l'ordre de Dieu. Satan se retire (ἀφίστημι, ni Mt. ni Mc. ni Jo.) donc, ἄχρι καιροῦ (Act. xiii, 11). καιρός peut signifier une occasion favorable (Act. xxiv, 25); mais, beaucoup plus souvent dans Luc (comme dans Mc. Paul etc.), c'est le temps marqué par la nature ou par la volonté de Dieu (i, 20; xii, 42, xix, 44; xx, 10; xxi, 8. 24; Act. iii, 19; xiii, 11). Dieu qui avait voulu que Jésus fût tenté au début de son ministère avait résolu de laisser Satan faire une suprême tentative à la fin, comme Luc semble l'insinuer (xxii, 53), sans parler des épreuves plus ordinaires (xxii, 26), après qu'il fut entré dans Juda (xxii, 3). Luc n'a pas parlé des services rendus par les anges, peut-être parce qu'il en parlera dans une circonstance encore plus cruelle (xxii, 43), peut-être parce que sa tradition sur les trois

tentations n'en parlait pas. Dans Mc. les anges semblent avoir servi le Seigneur durant les quarante jours.

— Jésus a réellement été tenté. Rien de plus éloigné de la pensée des évangélistes que d'imaginer une parabole où Jésus aurait enseigné à ses disciples à vaincre les tentations par le récit fictif de celles qu'il aurait subies. Ce serait même d'une piété mal éclairée de prétendre que ces tentations n'avaient d'autre but que de nous instruire. Sans doute Jésus en est demeuré facilement vainqueur, mais il convenait qu'il fût tenté comme nous. Les textes de l'épître aux Hébreux (II, 18; IV, 15) s'ils ne sont pas une allusion directe à l'épisode des synoptiques, en indiquent du moins la convenance. Dans le récit des synoptiques ce n'est pas Dieu qui éprouve le Christ par la souffrance, c'est le démon qui le tente pour l'induire au mal, afin de se débarrasser d'un adversaire qui lui paraît déjà dangereux. De même qu'à la veille de sa passion Jésus a dû, quoiqu'il lui en coutât, accepter de boire le calice, au début de son ministère il en a accepté les conditions pénibles par un acte positif, que la tentation n'a rendu que plus précis et plus ferme. Encore faut-il ajouter que la tentation de Jésus n'est pas une tentation générale humaine, endurée pour que sa victoire nous servît de leçon. Les anciens Pères ont, il est vrai, vu surtout dans les tentations la séduction de la gourmandise, de l'ambition et de la vaine gloire; mais les exégètes modernes, même les catholiques (surtout *Knabenbauer*, *Le Camus*) ont développé surtout ce que ces tentations avaient de spécial par rapport à Jésus, en quoi sa situation demeure exceptionnelle.

Satan a compris que Jésus est destiné à établir le royaume de Dieu sur la terre; il pressent qu'il est armé pour cela d'un pouvoir surnaturel. Tous ses artifices vont à lui persuader d'inaugurer dès à présent la phase facile et glorieuse de son action, à diriger lui-même le cours des choses, à s'emparer de la domination du monde sans attendre le bon plaisir de Dieu, ce qui équivaudrait à renoncer à son œuvre pour profiter du bon vouloir de Satan, en le reconnaissant comme maître. Nous devons donc croire qu'il importait à l'honneur de Dieu que son Fils fît, comme homme, un acte de soumission absolue à ses desseins, et s'engageât sans autre guide que Lui, sans autre but que de lui plaire et d'assurer son règne, dans la voie qui lui était tracée.

Les exégètes les plus radicaux, — ceux du moins qui admettent que Jésus s'est cru le Messie — ne nient pas que, avant de commencer sa vie publique, Jésus dut peser dans sa pensée les conditions de son action messianique. Entre le Messie victorieux et libérateur attendu par le peuple et le Messie uniquement préoccupé du règne de Dieu, il a dû choisir son idéal. Dans ces termes ils admettent la réalité de la tentation. Mais ils excluent l'action de Satan. Ce ne peut être en somme que parce qu'ils nient son existence. Ce n'est donc plus une question d'exégèse ou de critique.

Et même nous, catholiques, qui croyons à l'existence d'esprits déchus, nous pouvons nous demander comment la tentation s'est effectuée.

Plusieurs ont opiné pour de simples visions, et l'on a accrédité ce sentiment par l'autorité du pseudo-Cyprien, *de jejunio et tentationibus Christi*, qui est l'abbé de Bonneval au XIIe s. C'est l'opinion de Mgr Le Camus (I, p. 276) : « Selon nous, c'est le langage des esprits qu'il (Satan) aurait parlé, et par des suggestions, des influences terribles, il aurait sollicité intérieurement son âme; c'est

en imagination qu'il l'aurait placé au haut du temple et de la montagne, et c'est devant son esprit seulement qu'il aurait évoqué les royaumes du monde ou les profondeurs de l'abîme ».

Il y aurait peut-être lieu de distinguer. Luc semble bien dire que le diable a montré à Jésus tous les royaumes du monde comme une vision rapide, sans que cette vision empêche la réalité de l'offre et la réalité du refus. Mais on ne conçoit point que Jésus se soit vu en imagination au sommet du Temple d'où le démon lui conseillait de se précipiter. S'il se rendait compte que c'était une vision, la tentation n'était point sérieuse et poignante; sinon, il eût donc été trompé. Ce système qui a paru séduisant, comme moins extraordinaire, ne fait qu'augmenter les difficultés et multiplier les miracles ou plutôt les illusions diaboliques.

On s'y est arrêté peut-être pour éviter de dire que Jésus a été pris par le démon, transporté dans les airs, d'abord sur une haute montagne ou même tout à fait en l'air, ensuite à Jérusalem. On se demandait si Jésus s'était vraiment laissé prendre dans les bras de Satan, — ou s'il s'était lancé dans les airs à sa suite, s'il s'était rendu invisible au public, etc. Mais l'exégèse du texte de Luc ne suggère rien de tout cela, qui n'est pas non plus exigé par le texte de Mt. Même s'il a apparu sous une forme sensible, le diable a pu conduire Jésus à Jérusalem par les voies ordinaires, et de même en un lieu élevé. On peut même se demander si le diable s'est rendu visible.

Maldonat opine que c'est très probable, mais il dit aussi : *potuit invisibiliter accedere, sicut nos quotidie tentare solet... Quomodo aut qua forma accesserit evangelistae non dicunt.*

La théologie enseigne bien que la tentation ne pouvait venir de l'intérieur de Jésus, trop parfait pour lui fournir un point de départ. Elle venait donc nécessairement de l'extérieur, c'est-à-dire du démon. Mais si elle ne pouvait non plus exciter le moindre trouble dans son âme, il fallait bien, pour qu'elle lui fût proposée, qu'elle pénétrât jusqu'à son imagination. Dès lors la théologie ne saurait régler *a priori* si la tentation pénétra par la vue ou par l'ouïe ou même directement par l'imagination.

En l'absence d'une indication précise des évangélistes, le mieux est de s'en tenir à la réalité concrète. Ce fut très réellement qu'après le jeûne le démon suggéra à Jésus de changer une pierre en pain, de recevoir de lui les royaumes de la terre qu'il lui montrait en imagination, et de se jeter en bas du haut du Temple, à un moment où il s'y trouvait réellement.

Cependant il est juste de dire avec Mgr Le Camus (p. 276) : « Tous ces détails laissent visiblement flotter le récit dans son ensemble entre la réalité matérielle et extérieure, assez difficile à admettre, et la réalité psychologique et intérieure qui suffit, d'ailleurs, à maintenir toute l'importance de l'enseignement moral donné par Jésus. » Encore la réalité extérieure difficile à admettre est-elle surtout dans le mode d'action du diable, naturellement mystérieux pour nous. Quand Satan demanda à sévir sur les apôtres (Lc. XXII, 31), il ne prit point pour cela une forme sensible, et ce ne fût pas non plus sous une forme sensible qu'il pénétra dans Judas (Lc. XXII, 3). Mais tandis qu'il séduisit l'esprit de Judas, tous ses efforts échouèrent contre Jésus.

Loisy a écrit : « l'on ne peut guère s'empêcher de reconnaître dans la triple

14 Καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλι-
λαίαν. καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ. 15 καὶ
αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων.
16 Καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά, οὗ ἦν τεθραμμένος, καὶ εἰσῆλθεν κατὰ τὸ
εἰωθὸς αὐτῷ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγήν, καὶ ἀνέστη
ἀναγνῶναι. 17 καὶ ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον τοῦ προφήτου Ἠσαΐου, καὶ ἀναπ-
τύξας τὸ βιβλίον εὗρεν τὸν τόπον οὗ ἦν γεγραμμένον

16. *om.* την *a.* Ναζαρα (T H) et non *add.* (S V).
17. αναπτυξὰς (T S V) plutôt que ανοιξας (H).

épreuve du pain à créer, du signe à donner, de la royauté à prendre, une précision influencée par les expériences ultérieures de la carrière du Christ »; mais il ajoute aussitôt : « quoique les pensées qui agitaient Jésus au désert aient dû être analogues à ces trois suggestions diaboliques » (I, 428). Alors? De quel droit attribuer à la verve créatrice de la tradition ce qui était dans la nature des choses? D'autant que, cette fois surtout, la tradition n'avait aucun point d'appui dans l'Ancien Testament. Et, d'après les faits de la carrière de Jésus, elle eût plutôt conclu à la création d'un pain d'après la multiplication des pains. On sait d'ailleurs que, livrée à elle-même, la tradition est plutôt portée à augmenter les miracles qu'à les refuser au nom d'un principe très haut du devoir, lequel est sorti beaucoup plus vraisemblablement de la conscience de Jésus que de l'imagination de chrétiens anonymes.

TROISIÈME PARTIE : LA MANIFESTATION DU SAUVEUR EN GALILÉE (IV, 14 — IX, 50).

14-15. Jésus revient en Galilée (cf. Mc. I, 14^a; Mt. IV, 12; Jo. IV, 1-3).

14-15) Ces deux versets de Luc représentent ce que Mc. et Mt. disent du retour en Galilée et du début de la prédication. C'est comme un équivalent jugé nécessaire, mais avec des différences intentionnelles. Luc ne parle pas de l'emprisonnement de Jean, déjà mentionné (III, 19 s.), évitant par conséquent d'y rattacher le début de la prédication de Jésus. De plus, au lieu d'indiquer comme Mc. et Mt. le thème de la prédication, il suppose qu'elle est accompagnée sinon précédée de miracles, et la présente comme une chose habituelle et déjà connue et bien reçue.

D'autre part, nous savons par Jo. (II, 1-11) que Jésus était revenu en Galilée et s'était arrêté à Capharnaüm, puis était revenu à Jérusalem pour la fête de Pâque et était enfin retourné en Galilée (Jo. IV, 3).

Ne dirait-on pas que Luc, ayant eu connaissance de miracles opérés par Jésus avant la captivité du Baptiste (Jo. III, 24), a évité délibérément de dater son ministère de ce moment, sans préciser, comme Jo. l'a fait depuis, s'il y a eu

14 Et Jésus, par la vertu de l'Esprit, retourna en Galilée. Et sa renommée se répandit dans toute la contrée. 15 Et il enseignait dans les synagogues, célébré par tous.

16 Et il vint à Nazareth où il avait été élevé, et il entra selon sa coutume le jour du sabbat dans la synagogue, et il se leva pour faire la lecture. 17 Et on lui remit le livre du prophète Isaïe, et, ayant déroulé le livre, il trouva l'endroit où il était écrit :

deux retours en Galilée et si le retour dont il parle fut le premier ou le second? Il ferait ainsi un pas dans le sens de la tradition historique représentée par Jo. Ces deux versets ont d'ailleurs les marques du style de Luc : ὑπέστρεψεν, καθ' ὅλης dans ce sens; cf. XXIII, 5; Act. IX, 31.42; X, 37, particulier à Luc; ἡ περίχωρος plus fréquent dans Luc qu'ailleurs; καὶ αὐτός... (*Plum.*).

14) ὑπέστρεψεν et non ἦλθεν comme Mc., puisque Luc a raconté que Jésus avait demeuré jusqu'alors à Nazareth; le sens est donc plus précis que dans IV, 1. Le dernier point de départ n'est pas indiqué; ce peut être en fait Jérusalem où l'a laissé la troisième tentation de Luc; cependant le sens paraît plus général. Jésus est venu en Judée pour le baptême, il retourne en Galilée. — ἐν δυνάμει τοῦ πνεύματος ne veut pas dire qu'il ait reçu une effusion spéciale de l'Esprit au baptême ou qu'il ait fait triompher l'Esprit à la tentation, mais qu'il exerce en fait par des miracles le pouvoir qui lui est conféré; d'après le texte on dirait bien que c'est pour cela que sa réputation se répandit dans tout le pays. C'est assez la situation indiquée par Jo. IV, 45. Les mots ἐν τῇ δυνάμει τοῦ π. n'avaient sans doute pas dans la pensée de Luc le but de lier le retour immédiatement au baptême, d'autant que l'effet de l'Esprit-Saint au baptême était déjà mentionné (IV, 1). Il y a tout au plus pour nous un effet de perspective, parce que nous ne sommes séparés du baptême que par la tentation.

15) καὶ αὐτός, cf. II, 28 etc. L'impf. ἐδίδασκεν indique une habitude, mais qui ne date que du baptême. Sur les synagogues, cf. Mc. I, 21 ss. *Com.* δοξαζόμενος se rapporte à la doctrine, comme φήμη aux actions surnaturelles. Luc reviendra au v. 32 (avec Mt.) sur l'admiration qu'inspirait l'enseignement de Jésus.

16-30. Jésus prêche a Nazareth; il est rejeté (cf. Mc. VI, 1-6; Mt. IV, 12-16; XIII, 53-58). Sur l'enchaînement des faits, voir après le v. 30.

16) La forme Ναζαρά, d'après WH ne se trouve qu'ici et Mt. IV, 13(?). Serait-ce un indice que Luc suivait ici Mt. araméen? οὗ ἦν [ἀνα]τεθραμμένος n'indique pas que Jésus eût auparavant quitté Nazareth pour toujours; c'est un renvoi aux premiers chapp., spécialement à II, 51. Dans ce contexte κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ (Act. XVII, 2 †) doit faire allusion à l'habitude qu'il avait prise dès son enfance d'aller à la synagogue le jour du sabbat (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων, Act. XIII, 14 et XVI, 13), et non point à une habitude de son ministère récent. Ce qui est nouveau, c'est que Jésus s'offre en se levant pour lire, et par conséquent pour commenter le texte sacré par quelques mots d'édification.

17) On lui donne le livre du prophète Isaïe, et il le lit, naturellement en hébreu. Il dut ensuite l'expliquer (Neh. VIII, 8) en langue vulgaire, c'est-à-dire

[18] Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ,
οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς,
ἀπέσταλκέν με κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν,
ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει,
[19] κηρύξαι ἐνιαυτὸν Κυρίου δεκτόν.
[20] καὶ πτύξας τὸ βιβλίον ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ ἐκάθισεν· καὶ πάντων οἱ ὀφθαλ-

selon toute apparence dans le dialecte araméen usité en Galilée. Luc qui écrit pour des Grecs ne juge pas à propos d'entrer dans ces détails. On lisait les Prophètes après la Loi (Act. XIII, 15), et comme la Loi était divisée en *parachas* ou sections, les Prophètes furent divisés en *haphtaras, dimissiones,* ou messes, car cette lecture terminait la cérémonie. Mais ces sections des prophètes n'existaient pas alors, et probablement celui qui s'offrait pour lire avait le choix du passage — peut-être même du livre — soit qu'il cherchât un endroit déterminé, soit qu'il s'en rapportât au hasard ou plutôt à la Providence. Quoique Luc ne s'explique pas très clairement, le verbe εὗρεν indique que Jésus trouva l'endroit qu'il avait en vue (cf. XI, 9 s.), mais il le trouva sans le chercher péniblement; c'est précisément le passage qui s'offre à ses regards.

— La leçon ἀναπτύξας est plus technique, « dérouler le rouleau » (Hérod. I, 125), et aussi bien appuyée (א D *Vg.* etc.) que ἀνοίξας. Le syrsin. « on lui donna le livre d'Isaïe le prophète et il se leva pour lire », etc.

18) La citation est d'après les Septante (Is. LXI, 1 s.), librement et peut-être de mémoire. Lc. omet ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν (ajouté par certains mss. et Vg.-Clém. mais non WW.), et au lieu de καλέσαι ἐνιαυτόν il écrit κηρῦξαι ἐ. comme plus haut κηρῦξαι... ἄφεσιν, en quoi il s'éloigne de l'hébreu; cf. Polybe, 585 κηρύξαντες τοῖς δούλοις ἐλευθερίαν. De plus Luc a eu une réminiscence d'Is. LVIII, 6; ἀπόστελλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, qu'il a insérée dans le texte d'Is. LXI, 1 et 2, comme pour y remplacer « et un jour de vengeance pour notre Dieu », qui n'était pas en situation. Le grec rend bien l'hébreu, sauf que τυφλοῖς ἀνάβλεψιν y traduit mal « aux prisonniers la délivrance ». Dans le texte d'Isaïe ces paroles semblent être placées dans la bouche de l'auteur, qui était dans ce rôle une figure du Messie.

Le P. Condamin en soudant LX, 1-LXII, 12 à LV, 13, a rattaché cette prophétie plus étroitement au cycle du serviteur de Iahvé. Dans cette disposition il serait plus aisé de soutenir que c'est lui qui prend la parole. Toujours est-il que les paroles citées sont loin d'épuiser son rôle. Elles sont très bien choisies pour exprimer l'inauguration du ministère de Jésus. En ce moment il ne se présente point dans son office de Rédempteur, mais d'envoyé de Dieu qui annonce la délivrance. Le texte ne parle pas précisément du retour de la captivité de Babylone, mais de la période glorieuse promise à Israël; le sens est donc vraiment messianique. Cette période est comparée à la libération des esclaves israélites accordée en l'année du jubilé (Jer. XXXIV, 8 ss.; Lev. XXV, 39 ss.).

— οὗ εἵνεκεν est équivoque en grec et pourrait signifier « c'est pourquoi » et

18 L'Esprit du Seigneur est sur moi,
parce qu'il m'a oint pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres,
il m'a envoyé proclamer aux captifs la délivrance et aux aveugles une vue claire, renvoyer libres les opprimés,
19 proclamer une année de grâce du Seigneur.

20 Et après avoir roulé le livre qu'il rendit à l'officier, il s'assit.

« parce que ». Ici c'est évidemment le second sens qui est celui de l'hébreu (Vg. *propter quod*). C'est à la suite de l'onction que l'Esprit est donné (cf. I Reg. xix, 16). La mention de l'Esprit est très significative après l'épisode du baptême. L'onction, antérieure, n'a eu lieu qu'une fois (ἔχρισεν à l'aor.); désormais Jésus est envoyé (ἀπέσταλκεν au parf.) pour remplir sa mission. Dans la pensée de Luc, l'esclavage, les ténèbres sont ceux du péché (cf. i, 76 ss.).

19) ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν est une année de grâce accordée par le Seigneur, non une année agréable au Seigneur. C'est le sens d'Is. lxi, 2 (cf. Is. xlix, 8, cité par II Cor. vi, 2). Le terme d'année n'a ici qu'une valeur symbolique. Les temps de gloire n'étaient pas réduits à un an dans la pensée d'Isaïe parce qu'ils étaient comparés à l'année jubilaire (Lev. xxv, 10). De même rien n'indique que Luc ait entendu réduire le ministère de Jésus à un an. Précisément dans cet épisode où il symbolise la prédication de l'évangile aux Gentils, il ne pense même pas à limiter le temps du salut à la prédication de Jésus chez les Juifs (cf. i, 1). Ce sont les chronologistes dans l'embarras qui se sont jetés sur cette indication d'une année. Clém. d'Al. (*Strom.* I, xxi, 145, 3) : καὶ ὅτι ἐνιαυτὸν μόνον ἔδει αὐτὸν κηρῦξαι, καὶ τοῦτο γέγραπται οὕτως... τοῦτο καὶ ὁ προφήτης εἶπεν καὶ τὸ εὐαγγέλιον. De même Orig. dans son Com. (*PG.* xiii, 1883), quoique avec cette restriction, *nisi forte quidam sacramenti in praedicatione anni Domini divinus sermo significat*; cf. *de princ.* iv, 5; *hom. ps. Clém.* xvii, 19. Tert. *adv. Jud.* viii. C'est l'opinion qu'Irénée (II, xxii, 1) attribue aux Valentiniens : *duodecimo autem mense dicunt eum passum, ut sit anno uno post baptismum praedicans, et ex propheta tentant hoc ipsum confirmare...* Et il répond très bien qu'Isaïe a parlé d'une manière figurée. Les critiques les plus indépendants semblent avoir renoncé à ce passage pour fixer à un an la durée du ministère du Sauveur (Cf. *Weiss*, *Klost.* etc. avec *Knab.*, *Schanz*, *Plum.* etc.).

20) Le חַזָּן ou surveillant de la synagogue était sous les ordres de l'archisynagogue, d'où le terme grec ὑπηρέτης (cf. Epiph. *Haer.* xxx, 11 Ἀζανιτῶν τῶν παρ' αὐτοῖς διακόνων ἑρμηνευομένων ἢ ὑπηρετῶν). Ce nom était sans doute aussi clair que celui de diacre, puisqu'une inscription de la communauté juive de Rome n'en disait pas plus : Φλάβιος Ἰουλιανὸς ὑπηρέτης. Φλαβία Ἰουλιανὴ θυγάτηρ πατρί. Ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησίς σου (Schürer, ii, 515). Jésus est donc jusqu'à présent resté debout par respect pour la parole sacrée; maintenant il s'assied pour enseigner (v, 3; Mc. iv, 1; Mt. v, 1; cf. Act. xvi, 13). Tous ces traits si concrets sont conformes aux usages des Juifs (Lightfoot *ad h. l.*).

— ἀτενίζω, dans Luc douze fois et seulement encore II Cor. iii, 7. 13 pour le N. T. Le passage semble si bien s'appliquer à Jésus que l'attention est tendue vers lui; on se demande quelle application il va en faire.

μοὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦσαν ἀτενίζοντες αὐτῷ. 21 ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς
ὅτι Σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν. 22 καὶ πάντες
ἐμαρτύρουν αὐτῷ, καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευο-
μένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον Οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσὴφ οὗτος;
23 καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς Πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην
Ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν· ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καφαρναοὺμ

21) ἤρξατο a une certaine solennité. Luc mentionne moins souvent que Mt. l'accomplissement des Écritures; cependant cf. xxiv, 44; Act. i, 16; iii, 18; xiii, 27. Nous dirions : « est accompli *sous vos yeux;* » Luc dit ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν, à cause de la locution fréquente dans l'A. T. « dire aux oreilles », afin de pouvoir ensuite invoquer un témoignage (cf. Gen. xx, 8; xxiii, 16; Ex. x, 2; xxiv, 7; Jer. ii, 2; et Lc. i, 44; ix, 44; Act. xi, 22). « Cette écriture » en parlant d'un passage, comme Mc. xii, 10. — Jésus est donc celui qui était chargé d'annoncer les temps messianiques, et il les annonce. Incontestablement il se met en scène, sans dire cependant ouvertement qu'il est le Messie. Ce passage lui servit aussi dans sa réponse aux envoyés de Jean, mais développé d'une façon plus caractéristique (vii, 22; Mt. xi, 5). Probablement le v. 21 n'est que le sommaire des paroles que Jésus prononça alors.

22) ἐμαρτύρουν d'après Knab. Plum. : on rendait témoignage à sa réputation comme docteur, on reconnaissait par expérience que le bien qu'on en disait n'était point exagéré, ou simplement, d'après Schanz, on trouvait qu'il avait bien parlé : *omnes ei applaudebant* (*Zorell*). Mais cette approbation ne pouvait porter sur le thème lui-même dans le sens de Démosthène (*contra Mid.*) : τῶν λόγων τούτους χρὴ δικαιοτάτους ἡγεῖσθαι, οὓς ἂν οἱ καθήμενοι τῷ λέγοντι μαρτυρῶσιν ἀληθεῖς εἶναι, et Luc ne dit pas non plus qu'ils ont approuvé l'éloquence sans adhérer à l'enseignement. D'ailleurs il va parler de l'effet produit par le discours. μαρτυρέω doit donc se prendre comme dans de nombreuses inscriptions, du témoignage favorable rendu par des personnes qui ont vécu avec quelqu'un : συνπεπολιτευμένος..... μαρτυρῆσαι αὐτῷ (Ditt. *Or.* 504), δίκαιον ἡγησόμεθα μαρτυρῆσαι τῷ ἀνδρί (*eod. loc.* 505; cf. 507). Tous les compatriotes de Jésus lui rendent donc bon témoignage, tous le connaissent, l'ont toujours vu irréprochable, etc.

— ἐθαύμαζον renferme certainement l'idée d'étonnement, mais sans exclure l'admiration qui domine ici (contre *Plum.*), comme le prouve l'épithète τῆς χάριτος donnée au discours. Ce mot est en effet un génitif de qualité; « des discours pleins de grâce », de charme, on dirait presque d'onction, plutôt que des discours qui annoncent le don de la grâce.

— καὶ ἔλεγον est pris dans un sens adversatif dans la *Catena* : ταῦτα δὲ ἀκούοντες καὶ θαυμάζοντες... καίτοι σμικρολογεῖν αὐτὸν (le dénigrer) οὐκ ἀπέστησαν· ἔλεγον γάρ..... de même Cyr. d'Al., Mald., Le Camus, etc., parce que c'est le sens de l'exclamation dans Mc. et dans Mt.; cf. Mc. vi, 3; Mt. xiii, 55 et Jo. vi, 42, et dans l'A. T. le fils de Cis (I Sam. x, 11), le fils d'Isaï (I Sam. xx, 30) dans un sens méprisant (*Holtz.*). Mais il ne faut pas oublier que Lc. a complètement refondu l'épisode de Nazareth, et si l'étonnement des gens est le même, il ne semble pas avoir la même portée. Dans Mc. et dans Mt. il porte sur les lumières de Jésus; où a-t-il

Et tous, dans la synagogue, avaient les yeux fixés sur lui. 21 Or il
commença à leur dire : « Aujourd'hui est accomplie cette écriture
[qui vient de retentir] à vos oreilles. » 22 Et tous lui rendaient
témoignage, et admiraient les paroles remplies de grâce sorties de
sa bouche, et disaient : « N'est-ce pas là le fils de Joseph? » 23 Et il
leur dit : « Sûrement vous me direz cette parabole : Médecin,
guéris-toi toi-même ! Tout ce qu'on nous dit être arrivé à Capharnaüm,

pris sa sagesse ayant été élevé au sein d'une famille d'artisans? Dans Lc. ce qui est mis en relief par la citation d'Isaïe, c'est la personne même de Jésus. Il se présente comme investi d'un rang extraordinaire. Or n'est-il pas d'une naissance obscure? Les Nazaréens sont donc assez fiers de leur compatriote, mais ils suspendent leur jugement sur sa mission.

Luc qui a montré dans la préhistoire Jésus seul auprès de ses parents ne pouvait songer à lui donner des frères et des sœurs au sens propre. Il eût pu parler de cousins et de cousines, mais à vrai dire c'eût été superflu. Leur mention se comprenait dans Mc. et dans Mt. pour compléter le cadre où s'était écoulée la jeunesse de Jésus; elle était inutile dans un contexte où la question posée est plutôt celle des droits de Jésus à la dignité messianique, qui ne regardaient que son père. Marc a dit fils de Marie, probablement pour réserver la conception surnaturelle qu'il n'a pas racontée, Luc peut dire « fils de Joseph » sans scandaliser ses lecteurs. C'est le terme naturel dans la circonstance, les gens de Nazareth ne soupçonnant pas le mystère.

Les critiques modernes (même *Schanz*) ont bien compris que Luc avait atténué le ton méprisant des Nazaréens et que délibérément il n'a pas parlé de leur scandale. Mais ils exagèrent beaucoup en disant par exemple avec Loisy (I, 843) : « L'étonnement des gens de Nazareth devient purement admiratif, ce qui fait valoir l'éloquence du Sauveur, mais contredit Marc, et obligera Luc à se contredire lui-même pour amener sa conclusion, où il faut que les Nazaréens blâment Jésus, soient blâmés par lui et se fâchent au point de le vouloir mettre à mort. » — C'est là proprement amasser à plaisir des nuages.

23) Pour sortir de la contradiction qu'on a ainsi créée dans Luc, Wellhausen propose d'entendre πάντως « avec tout cela » et ἐρεῖτε marquerait un véritable futur : malgré vos bonnes dispositions actuelles, vous en viendrez plus tard, quand j'aurai fait des miracles à Capharnaüm et que je serai revenu parmi vous, à me demander un signe. Il faut supposer que Lc. a voulu sauvegarder la place donnée par Mc. à l'épisode du scandale à Nazareth. Ce serait une détestable harmonisation, car Lc. ne parle que d'une seule scène; aussi en vient-on à conclure que les vv. 25 à 27 n'appartenaient pas à ce contexte.

En réalité, avec l'interprétation que nous avons donnée du v. 22, tout s'explique aisément. Luc ne s'est pas contredit; il a indiqué nettement une réserve dans l'esprit des Nazaréens, et au lieu de développer dans sa narration le revirement qui se produisit, il le laisse entrevoir dans les paroles de Jésus, qui l'interprètent.

ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου. 24 εἶπεν δέ Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς

On ne saurait dire avec Ambroise que les Nazaréens, fiers de leur compatriote, n'en sont que plus jaloux de Capharnaüm, où Jésus a déjà fait des miracles, tandis qu'il ne les avait pas honorés de la même façon : *Non mediocriter invidia proditur, quae civicae charitatis oblita, in acerbo odio causas amoris inflectit.* Cette haine entre deux bourgades voisines n'aurait rien d'étonnant; Capharnaüm, sur le bord du lac, et sur la grande route des caravanes, devait avoir une population plus mêlée. Les gens de Nazareth, jaloux de la prédication de l'évangile à de tels gens, seraient bien le type des Juifs qui ne voulaient le salut messianique que pour eux ou dans leur dépendance. L'écueil de cette interprétation est le v. 24, qui indique nettement chez les Nazaréens au moins de la défiance à l'égard de Jésus.

Il vaut donc mieux dire que si les Nazaréens ont dû reconnaître l'intégrité de la vie de Jésus et l'à-propos de ses paroles en dépit d'une origine vulgaire, ils n'ont pas pour autant reconnu sa mission surnaturelle, et que Jésus a compris à leurs dispositions qu'ils étaient résolus à lui demander un signe. Ailleurs on lui a demandé des miracles, parce qu'on le croyait capable de les accorder; ici on voulait qu'il prouvât sa mission. Cela était d'autant plus offensant de la part de compatriotes qu'ils ont dans ce cas toujours l'air de dire : chez nous cela ne prend pas, nous savons qui il est, il est plus facile de réussir ailleurs, « a beau mentir qui vient de loin » ; c'est chez nous qu'il faut établir qu'on est quelqu'un d'extraordinaire.

— πάντως « très certainement » *utique*, ou *omnino*, non par *forsitan* (*a*, Syrsin. pes. Diat.-ar.). — ἐρεῖτε le futur usité dans les objections.

— ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν. Le proverbe est très naturel : Hobart (*The medical language of St. Luke*, 1) a cité Galien (Comm. IV, 9, Epid. VI. (XVII. B. 151) : ἕτερον δ' ἰατρὸν... οἶδα δυσώδεις ἔχοντα τὰς μάλας... ἐχρῆν οὖν αὐτὸν ἑαυτοῦ πρῶτον ἰᾶσθαι τὸ σύμπτωμα καὶ οὕτως ἐπιχειρεῖν ἑτέρους θεραπεύειν. C'est une allusion à un proverbe connu, déjà exprimé dans Euripide (Fragment 1086, Nauck 2e éd.) ἄλλων ἰατρός, αὐτὸς ἕλκεσι βρύων. Cf. CIC. *Epist. ad diversos*, IV, 5; ESCH. *Prom. enchaîné*, 469; OV. *Metam.* VII, 561 (*Plum.*). De même chez les rabbins : « Médecin, guéris ta blessure », אסיא אסי חגרתך (*Beres. r.* par. 20), et un proverbe moderne rapporté par Wünsche (*Neue Beiträge*, 426) : « il est médecin, mais pas pour lui », רופא ולא לך. Ici le proverbe est cité par Jésus comme une parabole, c'est-à-dire qu'il doit expliquer la situation actuelle. D'après l'opinion la plus commune (*Knab. Schanz, Loisy* etc.) : de même que le médecin doit se guérir avant de guérir les autres, Jésus devait songer à sa patrie avant de faire des miracles ailleurs. C'est ainsi que le logion d'Oxyrhynque (*Ox. pap.* I, 1-3) a compris : λέγει Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γιγνώσκοντας αὐτόν (cf. *RB.* 1897 p. 510). Car ce prétendu logion est plutôt une glose de Lc. L'application n'est pas très stricte, mais suffisamment pour une parabole, et c'est bien ainsi qu'elle est expliquée par les vv. 25-27. D'autres s'attachant plus étroitement aux termes du proverbe ont compris : tu parles de venir en aide aux autres; commence par toi-même et par établir ta mission en faisant des miracles dans ta patrie, parmi ceux qui savent qui tu es,

fais-le ici aussi dans ta patrie. » [24]Or il dit : « Je vous le dis en

comme on dit (ὅσα ἠκούσαμεν) que tu en as fait à Capharnaüm (*Holtz. Plum.*; cf. *Ephr.-Mæs. : salva te ipsum a nobis, antequam tu nos vis sanare*). Puisqu'il s'agit d'une comparaison, il n'est pas nécessaire de supposer que la description messianique contenait le terme propre ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν au v. 18. Tout héraut doit d'abord décliner ses titres; Jésus qui vient annoncer le salut doit prouver d'abord qu'il est lui-même dans la voie du salut et que l'Esprit est sur lui comme il le prétend. — Dans la locution εἰς τὴν Καφαρναούμ, εἰς est peu naturel; cf. I, 44; Act. XXVIII, 6, probablement à cause de γίνομαι qui exprime par ailleurs un mouvement : Act. XXI, 17; XXV, 15; d'ailleurs cf. Lc. XI, 7 et Act. XI, 25 dans D.

Luc regarde Bethléem comme la vraie patrie de Jésus, aussi a-t-il évité dans sa narration de donner ce titre à Nazareth (v. 16), mais il n'y a aucun inconvénient à mettre ce mot dans la bouche des habitants, et Jésus leur répondra dans les mêmes termes. Ce verset montre à l'évidence que Jésus n'a pas inauguré son ministère à Nazareth.

24) εἶπεν δέ L'opposition marquée par δέ est assez légère et s'explique très bien par le refus du signe demandé. Luc coupe ainsi certains discours de Jésus (cf. VI, 39; XII, 16; XV, 11; XVII, 1. 22; XVIII, 9); on peut d'ailleurs supposer que par ces mots Luc rejoint Marc après s'en être écarté (*Loisy*). C'est la première fois que nous rencontrons dans Lc. la formule ἀμὴν λέγω ὑμῖν (cinq fois dans Lc. plus XXIII, 43), beaucoup moins fréquente chez lui que dans Mc. et Mt. et qui cependant ne se trouvait pas ici dans Mc. ni Mt. Si Luc a conservé ce mot hébreu, c'est que la tradition de son emploi par Jésus était ferme et déjà répandue dans le monde grec.

Il semble que Lc. a inséré le v. 24 pour ne pas laisser tomber une parole de Jésus qu'il lisait dans Mc., où elle était parfaitement dans le contexte. Cependant il a adouci la forme de Mc. et de Mt. (cf. Mc. Com. VI, 4), affirmant ce qui se passe dans la patrie du prophète, sans allusion à ce qui se passe ailleurs; c'est aussi la forme qu'adoptera Jo. (IV, 44). δεκτός a passé probablement de la traduction d'Isaïe (v. 19 et II Cor. VI, 2 citant Is. XLIX, 8) dans Luc (Act. X, 35) et dans Paul (Phil. IV, 18), avec le sens de vu avec « faveur » (héb. רצון).

25-27) Merx, ordinairement porté à l'hypercritique, note que la combinaison de la veuve et du lépreux étrangers est si pénétrante qu'elle doit être regardée comme une pensée originale de Jésus. Et en effet ces deux exemples sont admirablement choisis et adaptés à la circonstance. Dans les deux cas il s'agit d'un prophète qui opère des miracles en faveur des étrangers tandis que ses compatriotes ou l'ont persécuté, ou n'ont pas eu la même confiance dans son pouvoir. Élie représente plus sensiblement les mauvaises dispositions de ses compatriotes; il est envoyé (I Reg. XVII, 8 ss.) à une veuve étrangère parce qu'on lui a rendu inhabitable le territoire d'Israël; Élisée guérit le lépreux syrien venu tout exprès pour solliciter sa guérison (II Reg. V, 1 ss.), tandis que les quatre lépreux de Samarie n'avaient pas songé à prier Élisée (II Reg. VII, 3 ss.). Dans ces deux cas l'action du libre arbitre est donc nettement mise en lumière. C'est bien à Israël que les prophètes ont été envoyés, mais c'est ailleurs qu'ils ont trouvé bon

προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ. [25] ἐπ' ἀληθείας δὲ λέγω ὑμῖν,
πολλαὶ χῆραι ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις Ἠλίου ἐν τῷ Ἰσραήλ, ὅτε ἐκλείσθη ὁ
οὐρανὸς ἐπὶ ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ, ὡς ἐγένετο λιμὸς μέγας ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν,
[26] καὶ πρὸς οὐδεμίαν αὐτῶν ἐπέμφθη Ἠλίας εἰ μὴ εἰς Σάρεπτα τῆς Σιδωνίας
πρὸς γυναῖκα χήραν. [27] καὶ πολλοὶ λεπροὶ ἦσαν ἐν τῷ Ἰσραὴλ ἐπὶ Ἐλι-
σαίου τοῦ προφήτου, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἐκαθαρίσθη, εἰ μὴ Ναιμὰν ὁ Σύρος.
[28] καὶ ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ ἐν τῇ συναγωγῇ ἀκούοντες ταῦτα, [29] καὶ

25. *om.* οτι *a.* πολλαι (H V) ou *add.* (T S). — επι *a.* ετη (T S V) plutôt que *om.* (H).

---

accueil. Il n'en a pas toujours été ainsi, car si les prophètes d'Israël ont été souvent maltraités par leurs concitoyens, ils ont eu rarement l'occasion d'exercer leur ministère ailleurs. Ce sont deux cas typiques. Et cela est encore une parabole par laquelle Jésus répond à celle qu'il a prêtée aux gens de Nazareth. Il faut la comprendre tout d'abord avec la portée qu'elle avait quand Jésus l'a prononcée. Nazareth ne représente pas Israël, ni Capharnaüm les Gentils; Jésus dit seulement que ce qui se passe est une application de la règle posée au v. 24 et il montre dans le passé une application analogue. Loisy a beaucoup forcé le sens allégorique, pour aboutir à nier la réalité historique, sous prétexte que « la comparaison manquerait d'équilibre » (I, 847)! Elle ne manquerait d'équilibre que si l'on veut y voir une série de figures, car si Sarepta pourrait représenter Capharnaüm, aucun terme ne figure Nazareth, le syrien Naaman représenterait assez mal les malades de Capharnaüm, et Capharnaüm elle-même représenterait assez mal la docilité des Gentils (X, 15). Le sens des paroles authentiques de Jésus une fois reconnu, on doit reconnaître aussi que l'attitude des compatriotes de Jésus représente bien l'incrédulité des Juifs (*Origène*, etc.), et c'est pour cela que Luc a placé cet épisode, sans en changer le sens, en tête de l'Évangile pour en mettre mieux en relief le sens spirituel prophétique (cf. *Introd.* p. XXXVI).

25) ἐπ' ἀληθείας *hapax* dans ce contexte est comme la traduction de ἀμήν du v. précédent. Wright note que Luc parle de veuves neuf fois, Mc. trois fois, Mt. jamais. Les trois ans et demi de sécheresse se retrouvent dans Jac. V, 17 ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ, tandis que d'après I Reg. XVIII, 1, la pluie tomba la troisième année. D'après plusieurs, les trois ans et demi sont une donnée de la tradition qui aurait supplanté celle du texte depuis la persécution d'Antiochus Épiphane qui a duré trois ans et demi et qui est devenue le type des périodes malheureuses (Dan. VII, 25; XII, 7; Apoc. XI, 2. 3; XII, 6. 14; XIII, 5). Mais c'est plus probablement une glose autorisée du texte. Supposons que la menace d'Élie (I Reg. XVII, 1) a eu lieu en nov. de l'année 01; c'est de ce moment qu'on date la première année de sécheresse; en 03 commence la troisième année qui durera jusqu'en 04. Si la fin de la sécheresse a eu lieu à la fin de cette troisième année, elle aura duré à peu près trois ans et demi, car il n'avait pas plu, selon les lois ordinaires, depuis le mois de mai précédent.

— Dans ἐπὶ ἔτη τρία, ἐπί n'est pas très sûr (om. BD), mais d'ailleurs s'emploie

vérité, aucun prophète n'est en faveur dans sa patrie. [25]Mais je vous le dis en vérité, il y avait en Israël beaucoup de veuves du temps d'Élie, quand le ciel fut fermé durant trois ans et six mois, lorsqu'il y eut une grande famine dans tout le pays, [26]et Élie ne fut envoyé à aucune d'entre elles, mais plutôt à Sarepta, de la région de Sidon, auprès d'une femme veuve. [27]Et il y avait dans Israël beaucoup de lépreux, sous le prophète Élisée, et aucun d'eux ne fut purifié, mais plutôt le syrien Naiman. » [28]En entendant ces paroles, tous dans la synagogue furent remplis de colère, [29]et s'étant levés ils le

bien avec l'acc. pour marquer la durée, cf. Act. XIII, 31; XIX, 10, Thuc. III, 68 τὴν γῆν ἀπεμίσθωσαν ἐπὶ δέκα ἔτη etc. (KÜHNER, *Satzlehre*, I, 504). — λιμός masculin ici, mais féminin XV, 14 et Act. XI, 28; même alternance dans le papyrus de Paris 22 (IIe s. av. J.-C.) et le pap. 26-qui sont écrits de la même main (*Moulton*, 60).

26) εἰ μή comme Apoc. XXI, 27, dans le sens de « mais seulement », tournure elliptique pour dire qu'Élie fut au contraire envoyé vers une étrangère. Pour des tournures analogues, cf. Jo. XV, 4 (avec ἐὰν μή), Act. XXVII, 22 (avec πλήν) et Comm. de Gal. I, 19. Luc a suivi les LXX : πορεύου εἰς Σάρεπτα τῆς Σιδωνίας (Lagarde : τῆς Σιδῶνος III Regn. XVII, 8). Sarepta, en hébreu צָרְפַת, devenu pour les rabbins du moyen-âge le nom de la France, est représenté aujourd'hui par de longues ruines au pied du village de Ṣarefand, à plus de deux heures au sud de Ṣaïda (Sidon). Wellh. suppose que la source de Luc en araméen portait ארמיא « syrienne », c'est-à-dire appartenant à la gentilité, comme Ἑλληνίς (Mc. VII, 26) au lieu de ארמלא « veuve » (c'est-à-dire ארמיתא au lieu de ארמלתא!); le syrsin. présente la confusion contraire dans Mc. VII, 26. C'est plausible, car le parallélisme serait ainsi plus parfait avec Naaman, le syrien, et l'opposition n'est pas entre plusieurs veuves et une veuve, mais des veuves d'Israël et une étrangère. Le changement aurait pu être favorisé par le texte de III Regn. XVII, 8 γυναικὶ χήρᾳ (*Wellh.*). Ce serait un indice que Luc suivait ici une source araméenne. Mais il faut convenir que cette conjecture est plus ingénieuse que solide, précisément parce que le texte des Rois est visé.

27) ἐπί avec le gén. pour marquer le temps est fréquent et classique s'il s'agit d'un personnage officiel et en quelque sorte naturellement éponyme (III, 2; Act. XI, 28); on disait aussi ἐπ' ἐμοῦ, « de mon temps » (EPICT. III, 23, 27). Élisée est l'homme influent de cette section de l'Écriture. Cf. IV Regn. V, 1-14 καὶ Ναιμὰν ὁ ἄρχων τῆς δυνάμεως Συρίας... λελεπρωμένος.... ἐκαθαρίσθη.

28) Comme nous sommes encore dans la synagogue, la colère fut probablement moins un emportement populaire que l'irritation des chefs qui se croient bravés chez eux, et ne peuvent supporter que leurs vraies dispositions aient été pénétrées. Des compatriotes sont plus sensibles aux reproches et se croient plus aisément autorisés à faire justice d'un des leurs.

29) Le mouvement est semblable à ce qui arriva à saint Étienne (Act. VII, 58);

ἀναστάντες ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τῆς πόλεως, καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἕως ὀφρύος
τοῦ ὄρους ἐφ' οὗ ἡ πόλις ᾠκοδόμητο αὐτῶν, ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν·
30 αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο.

Dans les deux cas on entraîne l'incriminé ἔξω τῆς πόλεως. — ὀφρύς, « sourcil » se disait d'un sommet escarpé (cf. lat. *supercilium*), ou d'un tertre. Il n'est pas nécessaire d'imaginer un affreux précipice; κατακρημνίζω se dit de quelqu'un qui est jeté du haut d'un mur (II Macch. XIV, 43) ou même du haut d'un cheval, τοὺς δὲ κατεκρήμνισαν ἀπὸ τῶν ἵππων (POLYBE, III, 116). Il suffisait de jeter quelqu'un d'un rocher haut d'un mètre; on se réservait de l'achever à coups de pierres, d'autant que les Juifs avaient l'habitude de lapider, non de précipiter les coupables. Un pareil endroit a pu se trouver vers la partie haute de la colline sur les flancs de laquelle la bourgade était bâtie, sans qu'on puisse le déterminer aujourd'hui, peut-être à cause des décombres. La tradition devait naturellement chercher un lieu très affreux et ne l'a trouvé qu'à environ trois kilomètres au sud-est de la ville moderne. C'est un caprice de Merx de préférer le texte de syrsin., « pendre » (au lieu de « précipiter ») תלא en grec κατακρεμάσαι. Une pareille leçon met plutôt en défiance contre ce ms.

30) D'après Loisy, « le troisième Évangile corrige sciemment le défaut de miracles par une manifestation de la puissance divine qui est beaucoup plus extraordinaire que les guérisons » (I, 848). De même Plum. Knab. Schanz. Il y a là de l'exagération. Luc a sans doute songé à une action spéciale de la puissance divine, mais sans un effet extérieur sensible. Ce n'est pas le cas de XXIV, 31 καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν et rien n'indique que Jésus se soit rendu invisible. On supposerait plutôt un nouveau revirement dans la foule. Au moment décisif, il y a un temps d'arrêt et Jésus passe au milieu d'eux sans que personne se hasarde à l'arrêter. Nos révolutions offrent des exemples de pareils soubresauts d'attitudes. L'intention de Luc était bien cependant de montrer que Jésus était, quand il voulait, maître de la situation : *et ecce per medium illorum, mutata subito vel obstupefacta furentium mente, descendit; nondum enim hora venerat passionis* (*Ambr.*).

16-30) C'est une question de savoir si Luc n'a eu en vue que l'événement raconté par Mc. VI, 1-6 et par Mt. XIII, 53-58. Augustin ayant admis l'identité des deux histoires, a été suivi par Maldonat : *Eamdem enim illic a Luca, atque hic a Matthaeo historiam narrari ne dubitandum quidem esse arbitror.* Ce serait donc un cas très clair où un évangéliste se serait écarté, et sciemment, de l'ordre chronologique adopté par les autres (*Aug.*). La raison qu'on en donne, c'est que Luc a vu dans ce fait « l'annonce figurative de la fortune ultérieure de l'Évangile, rejeté par les Juifs et donné aux Gentils » (*Loisy*, I, 434). De même que Paul, par exemple, prêchait d'abord aux Juifs, et ne s'adressait aux Gentils que lorsqu'il avait été repoussé par les siens, Jésus avait dû prêcher d'abord à Nazareth, sa patrie, avant de se répandre dans la Galilée. Le fait divers de Marc serait devenu un fait symbolique qui jetterait sa lumière sur tout ce qui suit. On peut ajouter que si Luc avait suivi Mc. complètement, il eût dû renvoyer l'épisode de Nazareth au début du ch. IX, où il aurait produit beaucoup moins d'effet, d'autant qu'une source particulière de

poussèrent hors de la ville et le conduisirent jusqu'au sommet de la colline sur laquelle leur ville était bâtie, pour le précipiter.
30Mais lui, passant au milieu d'eux, s'en allait.

Luc lui permettait de relater un refus analogue (IX, 52), sans parler de celui des Géraséniens (VIII, 37). Ainsi encadrée la mauvaise disposition des gens de Nazareth aurait paru quelconque. D'ailleurs Luc n'a pas du tout eu l'intention de donner un démenti à l'ordre de Marc, puisqu'il insinue clairement (V, 23) que Jésus a déjà fait des choses étonnantes à Capharnaüm.

Malgré tout, il demeure une certaine obscurité. Il est certain que l'épisode du rejet de Jésus par ses compatriotes n'a pas dû se passer deux fois, et il doit avoir eu lieu dans l'ordre de Marc. Les deux récits sous leur forme littéraire coïncident pour l'essentiel. Mais il est certain que Luc a conservé une tradition particulière, caractérisée surtout par la lecture à la synagogue et l'allusion à la veuve de Sarepta et à Naaman. Cette tradition ne se rattache-t-elle pas à un épisode différent? Ne faut-il pas le placer à une période antérieure du ministère de Jésus, et n'est-ce pas pour cela que Luc a tout mis au début? Il a très bien pu en effet connaître la tradition représentée par Mt. IV, 12-16. A son retour en Galilée, Jésus quitte Nazareth pour Capharnaüm, et Mt. ajoute que ce fut pour accomplir la prophétie d'Isaïe (VIII, 23; IX, 1), sur la lumière qui a brillé dans la Galilée des nations, parmi un peuple assis dans les ténèbres; en d'autres termes, il a quitté un milieu complètement juif pour une population mélangée, ce qui coïncide très bien avec Lc. IV, 25 ss. — Jean (Jo. II, 12) savait aussi que Jésus s'était installé avec les siens à Capharnaüm, donc en quittant sa patrie. Luc a pu subir l'attraction de deux traditions relatives à des faits différents, et c'est peut-être pour cela que son récit trahit un certain embarras qui en rend l'explication très ardue. S'il a pu changer de place un épisode, comme on l'accorde depuis saint Augustin, il a pu aussi en réunir deux en un seul. Le déplacement chronologique serait même plus justifié, ou plutôt ne serait plus que partiel, puisque Luc nous aurait conservé le souvenir de deux faits différents, trop semblables cependant pour être racontés chacun à sa place. Ce procédé ne serait assurément pas contraire à la juste liberté de l'histoire. Taine : « L'histoire est un corps vivant qu'on mutile dès qu'on trouble l'économie de ses parties. Ce n'est pas la conserver que de présenter les faits un à un, tels qu'ils se sont succédé dans le temps. La mémoire qui les déroule ainsi est un mauvais juge... La raison seule, interprète des lois, aperçoit l'ordre naturel qui est celui des causes; et, découvrant le plan de l'histoire, étend, dispose, confirme et complète l'œuvre commencée par la critique et l'érudition » (*Essai sur Tite-Live*, 8e éd. 126.)

En tout cas les traces d'embarras qui résultent pour Luc du déplacement chronologique et du complément donné à l'histoire de Mc. n'autorisent pas à l'accuser d'avoir inventé tout ce qui n'est pas dans Mc. pour accentuer l'intention allégorique. La scène de la lecture est très concrète et très vraisemblable. L'argument tiré de l'histoire biblique est très naturel si on l'entend tel qu'il est présenté sans y chercher d'autres mystères. La sincérité et l'objectivité de Luc

31 Καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναοὺμ πόλιν τῆς Γαλιλαίας. Καὶ ἦν διδάσκων
αὐτοὺς ἐν τοῖς σάββασιν· 32 καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν
ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ. 33 καὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦν ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα
δαιμονίου ἀκαθάρτου, καὶ ἀνέκραξεν φωνῇ μεγάλῃ 34 Ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοί,
Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.
35 καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων Φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἀπ' αὐτοῦ.

se reconnaissent précisément dans le peu de soin qu'il prend de dissimuler son partiel anachronisme (v. 23) et son raccord littéraire (v. 24).

C'est se faire la partie vraiment trop belle que d'imaginer des allégories subtiles pour conclure que Luc les a inventées. C'est ainsi que Loisy a donné libre carrière à l'interprétation allégorique, surtout à la fin de cette péricope. Les trois ans et demi indiquent le temps d'affliction qui précède le règne du Messie. « Et n'est-il pas vrai qu'une grande famine règne en Israël et dans le monde, pendant que le nouvel Élie, le Christ de la prédication apostolique, est chez la veuve de Sarepta, c'est-à-dire que l'Église se recrute sous la persécution parmi les Gentils? » Si Jésus se dérobe au supplice « le trait est johannique : « la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point arrêtée »; « le narrateur... songe moins à une évasion miraculeuse de Jésus qu'à son existence immortelle... et au sort de l'Évangile, qui, repoussé par les Juifs acharnés à sa perte, échappe à leurs poursuites et fait son chemin parmi les nations ». Il ne serait que juste de conclure : « Toute cette histoire est inconsistante et indéfinissable; c'est une allégorie apocalyptique »... (I, 848 et s.). Mais à qui s'applique ce verdict? Certainement pas à l'histoire beaucoup plus simple que Luc a racontée. Autre chose est d'inventer une allégorie, autre chose de ranger des faits concrets dans un certain ordre pour en dégager le sens.

31-32. Prédication dans la synagogue de Capharnaum (Mc. I, 21-22; cf. Mt. VII, 28-29). Ici commence un petit groupe de faits dans lesquels Luc suit Mc. de très près (Mc. I, 21-39; Lc. IV, 31-44).

31) κατῆλθεν, on descend de Nazareth à Capharnaüm, située sur les bords du lac, aujourd'hui Tell-Hum. Jésus a été chassé de Nazareth et n'a point encore appelé ses disciples. Autant de raisons pour changer εἰσπορεύονται de Mc., justifié parce que Jésus est censé suivre la vallée du Jourdain et avoir déjà appelé ses disciples. Capharnaüm est qualifiée « ville de Galilée », selon l'usage de Luc en faveur de ses lecteurs, étrangers à la Palestine, et dont il a plus que Mc. la préoccupation comme auteur (cf. I, 26; II, 4; VIII, 26; XXIII, 51). Capharnaüm avait déjà été nommée (v. 23), mais dans la bouche de Jésus, ce qui ne permettait pas une explication géographique. Luc ne dit pas comme Mt. IV, 13 que Jésus habita Capharnaüm; il ne le nie pas non plus; en tous cas ces premiers épisodes qui se succèdent rapidement dans Mc. ne sont pas présentés non plus dans Luc comme ayant exigé beaucoup de temps. Luc qui a dit ἐδίδασκεν au v. 15 pour marquer une action répétée, se sert ici de l'impf. avec le présent, comme Mc. I, 22, mais il aura soin d'éviter la répétition du même mot dans deux versets. Quoique ἐν τοῖς σάββασιν soit au pluriel, comme dans Mc., on ne peut guère douter qu'il a visé un événement particulier, autrement il aurait répété

31 Et il descendit à Capharnaüm, ville de Galilée. Et il les ensei-
gnait le jour du sabbat; 32 et ils étaient très étonnés de son ensei-
gnement, parce qu'il s'exprimait avec autorité. 33 Et dans la syna-
gogue se trouvait un homme possédé de l'esprit d'un démon impur,
et il s'écria d'une voix forte : 34 « Oh! Qu'y a-t-il entre nous et toi,
Jésus de Nazareth? Es-tu venu pour nous perdre? Je sais qui tu es,
le Saint de Dieu. » 35 Et Jésus lui enjoignit et dit : « Tais-toi, et sors

le v. 15. D'ailleurs il emploie τὰ σάββατα (vi, 2; xiv, 3) pour indiquer le singulier. D'après Plum. Act. xvii, 2 est même le seul endroit du N. T. où il signifie la multiplication des unités, étant déterminé par τρία.

32) Le début exactement comme Mc. Ensuite la répétition ἦν γὰρ διδάσκων étant évitée, le motif de l'étonnement est indiqué par ὅτι. Dans ἐν ἐξουσίᾳ, ἐν indique qu'on est investi d'une qualité; cf. i, 17; iv, 14. 36; xi, 15. 18. 19. 20; xx, 2. 8, et les parallèles de ce dernier endroit, Mc. xi, 28. 29. 33; Mt. xxi, 23. 24. 27. — ὁ λόγος αὐτοῦ, « ses paroles, son discours », sans emphase, comme Act. xx, 7; I Cor. i, 17; ii, 4, non pas pour indiquer la doctrine nouvelle. Luc n'ajoute pas « et non comme les scribes », car cette comparaison eût plutôt posé une question à des lecteurs non juifs.

33-37. Expulsion d'un démon (Mc. i, 23-28).

33) Luc laisse de côté εὐθύς caractéristique de Mc. et change la locution difficile ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, en ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου. Le rapport entre le possédé et le démon est ainsi plus clair, mais il est difficile d'apprécier grammaticalement le génitif qui suit πνεῦμα. Luc n'a pu vouloir distinguer l'esprit du démon, le gén. est donc soit à la place d'une apposition, « un esprit qui était un démon impur », soit un gén. de qualité pour indiquer la nature spéciale de cet esprit. Le sens est le même; peut-être cette construction inusitée vient-elle de ce que Luc a gardé le πνεῦμα de Mc. et l'a défini pour ses lecteurs par l'expression, plus connue dans ce sens, de δαιμόνιον. Les Grecs disaient δαίμονες plus fréquemment que δαιμόνια, et les deux plutôt en bonne part; mais dans les LXX δαιμόνιον signifiait à lui tout seul les mauvais esprits (Dt. xxxii, 17; Ps. xcv (xcvi), 5). — φωνῇ μεγάλῃ, réservé par Mc. pour la sortie du démon est mis par Luc avec ἀνέκραξεν, de façon à n'avoir qu'un cri du démoniaque.

34) Comme Mc., sauf ἔα au lieu de λέγων. Ἔα *hapax* dans le N. T. et quatre fois dans Job; traduit ici *sine*, comme si c'était l'impér. de ἐάω. A supposer que ce soit la véritable étymologie, le mot était devenu une simple interjection exprimant une surprise désagréable (Soph. *O. C.* 1477). Luc écrit ici Ναζαρηνέ, comme Mc. et Lc. xxiv, 19, mais il écrit Ναζωραῖος xviii, 37 et toujours dans les Actes (7 fois); il est donc plus vraisemblable qu'ici il a adopté la forme constante de Mc. — D'après Plum. la formule τί ἡμῖν καὶ σοί; signifie : « qu'avons-nous de commun »? Cependant, même en grec, par exemple dans Épictète, le sens se rapproche beaucoup de : « qu'avons-nous à nous occuper? » ou « qu'est-ce que cela nous fait? » ou « en quoi cela te regarde-t-il? »; cf. Épict. i, **1**, 16; **22**, 15; **27**, 14; ii, **19**, 16. 19; **20**, 11; iii, **18**, 7.

35) Le début comme Mc. Luc ajoute λέγων qu'il n'avait pas employé au v.

καὶ ῥίψαν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον εἰς τὸ μέσον ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ μηδὲν βλάψαν
αὐτόν. 36 καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας, καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους
λέγοντες. Τίς ὁ λόγος οὗτος ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς
ἀκαθάρτοις πνεύμασιν, καὶ ἐξέρχονται; 37 Καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ
εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου. 38 Ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγω-
γῆς εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος. πενθερὰ δὲ τοῦ Σίμωνος ἦν συνεχομένη
πυρετῷ μεγάλῳ, καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς. 39 καὶ ἐπιστὰς ἐπάνω
αὐτῆς ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ, καὶ ἀφῆκεν αὐτήν· παραχρῆμα δὲ ἀναστᾶσα

précédent, et met ἀπό au lieu de ἐξ pour ne pas répéter la préposition du verbe composé; c'est sa manière (v. 41, v, 8; VIII, 2. 29. 33. 35. 38; IX, 5; XI, 24; XVII, 29; Act. XVI, 18. 40). Il emploie cependant ἐξ (Act. VII, 4; XVII, 33; XXII, 18) qui est habituel à Mc. Dans la seconde partie du v. σπαράξαν, très pittoresque, est remplacé par ῥίψαν, expression employée par les médecins Hippocrate et Galien à propos de convulsion; GAL. *de Comate,* 3 (VII, 658) : ἢ σύμπαν τὸ σῶμα ῥίπτουσιν ἀλόγως... Hobart note encore (p. 2) que βλάπτειν est un terme médical « faire du mal », opposé à « faire du bien » ὠφελεῖν. La réflexion ajoutée par Luc, « sans lui faire du mal » a donc elle aussi une saveur médicale : HIPP. Epid. 1146 : παρῆλθε καὶ ἐς τὰ ἀριστερὰ τὸ οἴδημα, οὐδὲν οὖν τοῦτο ἔβλαπτεν. La forme μηδέν au lieu de οὐδέν simplement parce que μή avait prévalu avec le participe. Luc a ajouté εἰς τὸ μέσον pour indiquer que le fait était facile à constater.

36) ἐγένετο θάμβος au lieu de ἐθαμβήθησαν, parce que Luc aime les périphrases avec γίνομαι (I, 65; VI, 49; VIII, 17; XII, 40; XIII, 2. 4; XVIII, 23) (*Plum.*); καὶ συνελάλουν est plus coulant que ὥστε συζητεῖν. Dans Mc. l'étonnement était comme partagé entre la doctrine et le miracle, non sans une certaine obscurité. Luc semble avoir opté ici pour le miracle, ayant déjà parlé de la doctrine au v. 32. Cependant le terme ὁ λόγος ne doit pas signifier ici « qu'est-ce que cela? » (*Holtz.* citant Act. VIII, 21), car il eût suffi de dire τί ἐστιν τοῦτο; comme Mc. Le terme λόγος est peut-être choisi comme conservant la saveur de διδαχή de Mc., mais s'entend seulement du verbe impératif de Jésus; Euth. en seconde ligne : ἢ λόγον λέγων, τὸν λεχθέντα πρὸς τὸ δαιμόνιον (*Schanz*). — ὅτι est explicatif. Tandis que le démon n'obéissait pas toujours aux exorcismes compliqués des Juifs, il rencontre ici une autorité qui lui impose, et une puissance qui le contraint.

37) Hobart (p. 63) prétend que Luc ne pouvait dire ἀκοή dans le sens de bruit, parce que les médecins n'emploient ce mot que pour le sens de l'ouïe ou les oreilles; d'ailleurs ἦχος avec περί était certainement plus clair. Dans Mc. πανταχοῦ εἰς ὅλην... pouvait sembler un pléonasme, et ἡ περίχωρος τῆς Γαλιλαίας est amphibologique; Luc y a pourvu en prenant περίχωρος comme toujours dans le sens de région. Le miracle de la guérison du possédé est le premier dans l'ordre de Mc. et de Luc. Mt. n'en parle pas.

D'après Tertullien, l'édition de Luc par Marcion commençait là, précédée de la date historique de I, 3 : La descente à Capharnaüm était la descente de Dieu en passant par le ciel du Démiurge (*Contra Marc.* IV, 7, 1) : *Anno quintodecimo principatus Tiberii proponit eum descendisse in civitatem Galilaeae Capharnaum,*

de lui! » Et le démon l'ayant jeté au milieu, sortit de lui sans lui avoir fait aucun mal. [36] Et il passa sur tous un frisson, et ils s'entretenaient entre eux, disant : « Quelle est cette parole, pour qu'il commande avec autorité et puissance aux esprits impurs et qu'ils sortent? » [37] Et un bruit courait de lui en tout endroit de la contrée.

[38] Ayant donc quitté la synagogue, il entra dans la maison de Simon. Or la belle-mère de Simon était prise d'une grosse fièvre, et on le pria à son intention. [39] Et se penchant au-dessus d'elle, il commanda à la fièvre, et elle la quitta; et s'étant aussitôt levée, elle les servait.

utique de caelo Creatoris, in quod de suo ante descenderat. Cependant, d'après un anonyme syrien, le Christ de Marcion aurait apparu d'abord entre Jérusalem et Jéricho (Zahn, *Einleitung* II, 389), et l'on ne sait comment concilier ces renseignements.

38-39. Guérison de la belle-mère de Simon (Mc. I, 29-31; Mt. VIII, 14-15).

Ce miracle, dans Luc comme dans Mc., suit immédiatement la scène de la synagogue; Mt. qui n'a pas ce dernier épisode a placé la guérison de la belle-mère de Pierre après l'histoire du centurion.

38) Luc omet εὐθύς et met le singulier, toujours parce que Jésus n'a pas encore appelé Simon. Mais alors pourquoi entre-t-il chez sa belle-mère? pourquoi Lc. parle-t-il de lui sans le présenter au public? L'explication la plus vraisemblable est qu'il suit Mc., se contentant de supprimer ce qui rendrait son récit encore plus étrange, la présence d'André, de Jacques et de Jean. Et cependant au v. 39; il y aura plusieurs personnes à table. 'Ἀναστάς non pas dans le sens de se lever d'un siège (Mc. II, 14; Mt. IX, 9), mais dans celui de se disposer à partir : I, 39; XV, 18. 20; XXIII, 1; Act. X, 20; XXII, 10. — πενθερά sans article ne peut guère s'expliquer comme un sémitisme (état construit); c'est une certaine belle-mère dudit Simon... Au lieu de πυρέσσουσα, Lc. met des termes plus techniques. — συνέχεσθαι est employé neuf fois par Luc et seulement trois autres fois dans le N. T. C'est un terme médical cf. Act. XXVIII, 8 et *Ox. Pap.* **896**, l. 34 (316 ap. J.-C.) où des médecins déclarent un homme πυραιτίοις... συνεχ[όμενον]; de même plusieurs textes d'Hippocrate et de Galien dans Hobart (p. 3 s.), qui cite aussi Gal. *Different Febr.* I, 1 (VII, 275) : καὶ σύνηθες ἤδη τοῖς ἰατροῖς ὀνομάζειν ἐν τούτῳ τῷ γένει τῆς διαφορᾶς τὸν μέγαντε καὶ μικρὸν πυρετόν. Il est vrai qu'ensuite Galien blâme cet usage; il ne l'a pas moins constaté chez ses confrères. — ἠρώτησαν explique le λέγουσιν de Mc. dans le sens d'une demande-prière, sens le plus ordinaire dans Luc (VIII, 37; XVI, 27 etc.) de ce verbe au lieu d'une demande-interrogation (XXII, 68), sens primitif. Ceux qui prient sont Simon et ceux qui lui tiennent de plus près, nommés dans Mc.

39) Jésus ne prend pas la main de la malade comme dans Mc.; il se tient au-dessus de la malade, vraisemblablement couchée sur un grabat bas ou même sur des nattes. Il commande à la fièvre, comme à l'esprit impur (v. 35), ce qui ne prouve pas qu'il traite la fièvre comme une personne. ἀφῆκεν est

διηκόνει αὐτοῖς. 40 Δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου ἅπαντες ὅσοι εἶχον ἀσθενοῦντας νόσοις ποικίλαις ἤγαγον αὐτοὺς πρὸς αὐτόν· ὁ δὲ ἑπὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὰς χεῖρας ἐπιτιθεὶς ἐθεράπευεν αὐτούς. 41 ἐξήρχετο δὲ καὶ δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν, κράζοντα καὶ λέγοντα ὅτι Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ· καὶ ἐπιτιμῶν

41. εξηρχετο (H V) et non εξηρχοντο (T S). — κραζοντα (H V) plutôt que κραυγαζοντα (T S).

---

comme on sait un aoriste et non un parfait comme le dit Harnack (*Sprüche*... p. 48). — παραχρῆμα dans Mt. xxi, 19-20, et seulement dans Luc (Lc. 10 fois; Act. 4 fois), lui sert surtout à exprimer l'instantané des guérisons (i, 64; v, 25; viii, 44.47.55; xiii, 13; xviii, 43; Act. iii, 7) ou même d'un autre miracle (Act. xii, 23; xiii, 11; xvi, 26). C'est une manière de souligner le prodige; mais il se peut très bien qu'il ait emprunté le terme παραχρῆμα aux médecins, qui l'emploient volontiers d'une aggravation ou d'une amélioration subite (*Hobart*, 96 ss.). Puisqu'il s'agit de servir, sans doute à table, le pluriel αὐτοῖς ne peut s'entendre que des familiers; Luc l'a transcrit de Mc., sans se préoccuper de la curiosité de son lecteur. Les faits sont beaucoup plus clairs dans Mc., et découlent naturellement des précédents; Luc laisse entrevoir qu'il a interverti l'ordre sans renoncer à suivre sa source dans le récit d'un miracle qu'il a d'ailleurs narré avec plus de solennité. S'il avait été influencé par Mt., comme lui il n'aurait laissé paraître que Pierre, ce qui est d'un écrivain plus logique.

40-41. Guérisons le soir (Mc. i, 32-34; Mt. viii, 16-17).

40-41. A supposer que Luc ait eu Mc. sous les yeux, son texte est précisément celui qu'aurait rédigé un esprit soucieux d'ordre, désireux d'éviter les répétitions, peu curieux de détails descriptifs. Mc. avait mêlé les malades et les possédés, Luc les distingue et indique pour chaque groupe la guérison appropriée. Mc. avait dit d'un mot (i, 34) sauf à y revenir plus tard (iii, 11 s.), le silence imposé aux démons; Luc a résumé ici les deux passages. Il a négligé comme inutile le trait de la ville entière rassemblée à la porte (Mc. i, 33). Dans son petit résumé, Mt. a mis les démoniaques avant les malades pour appliquer à ces derniers un texte d'Isaïe. On ne voit donc pas qu'il ait eu la moindre influence sur Lc.

40) De l'expression redondante de Mc. Luc retient seulement le coucher du soleil, circonstance qui marque la fin du travail et le retour des hommes à la maison. Le choix des termes indique une correction littéraire. Il évite ὀψία qu'il n'emploie jamais et qui n'est pas classique (Mc. 5 fois; Mt. 7 fois, Jo. 2 fois), et il se sert de la forme intransitive δύνω (au lieu de ἔδυσεν (Mc.), comme Ex. xv, 10) assez usitée par les Septante, par exemple : δύνοντος τοῦ ἡλίου (iii Regn. xxii, 36). — Au lieu de répéter la mention de la maladie au moment de la guérison en ajoutant alors ποικίλαις νόσοις (Mc.), Luc dit tout d'une fois ce qui regarde la maladie. Sa phrase est plus élégante, mais ἤγαγον est plus banal que ἔφερον. — L'imposition des mains figurait dans Mc. vi, 5, que Luc avait laissé de côté dans l'épisode de Nazareth, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν. Le trait

40Le soleil s'étant couché, tous ceux qui avaient des malades [atteints] de diverses maladies les lui amenaient; et lui, imposant les mains à chacun d'eux, les guérissait.

41Il sortait aussi des démons de plusieurs, criant et disant : « Tu es le fils de Dieu! » Et les prenant à partie il ne les laissait pas parler, parce qu'ils savaient qu'il était le Christ.

ἑνὶ ἑκάστῳ est touchant; Luc ne met aucune distinction entre les malades amenés et les malades guéris; l'expression est cependant moins forte, surtout avec l'imparf. ἐθεράπευεν, que s'il avait écrit πάντας comme Mt. Sur l'imposition des mains, cf. BEHM, *Die Handauflegung im Urchristentum*, et *RB*. 1912, 308.

41) Luc a fait une classe spéciale des démoniaques, évitant d'ailleurs le mot rare δαιμονίζω qu'il n'a employé qu'une fois (VIII, 36), et réfléchissant sans doute que les démoniaques n'avaient pas besoin d'être amenés, encore moins portés. L'action de Jésus est peu accentuée. On dirait que les démons sortent des possédés, effrayés de sa seule présence. Notre verset ne suit pas servilement Mc. I, 34, il le combine plutôt avec Mc. III, 11 s., passage sur lequel Luc glissera presque entièrement au passage parallèle (VI, 18), pour ne pas dire deux fois que Jésus a empêché les démons de parler. Le rapport synoptique se présente donc ainsi :

Marc.	Luc.
I, 34[b] καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν, καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ᾔδεισαν αὐτον. III, 11 καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντα ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. 12 καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν.	IV, 41 ἐξήρχετο δὲ καὶ δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν, κραυγάζοντα καὶ λέγοντα ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. καὶ ἐπιτιμῶν οὐκ εἴα αὐτὰ λαλεῖν, ὅτι ᾔδεισαν τὸν χριστὸν αὐτὸν εἶναι.

La sortie des démons, comme au v. 35 avec ἀπό. Le καί après δέ est ici plus naturel que dans III, 9; les démons aussi, après les malades. Dans le premier texte de Mc., Jésus ne laisse même pas parler les démons; dans le second il leur interdit de le faire connaître. Luc a tout bloqué dans une seule phrase, de sorte que λαλεῖν doit signifier « continuer de parler »; au lieu de ἤφιεν il emploie εἴα impf. de ἐάω, qu'il est seul à employer dans le N. T. sauf Mt. XXIV, 43 et I Cor. X, 13. Il traduit l'exclamation des démons « le fils de Dieu » par « le Christ », de même que le centurion nommera Jésus un homme juste (XXIII, 47) et non fils de Dieu (Mc. XV, 39). On voit ici que le monde démoniaque était bien informé, du moins, que Jésus était le Messie; dans la suite de Luc c'est peut-être à la suite de la tentation. Satan, repoussé, a du moins compris qu'il avait vraiment à faire au Messie, et qu'il serait redoutable à ses suppôts.

42-43. JÉSUS QUITTE CAPHARNAÜM (Mc. I, 35-38).

Dans cette petite péricope, Luc est seul avec Mc. Il en a donné la substance :

οὐκ εἴα αὐτὰ λαλεῖν, ὅτι ᾔδεισαν τὸν χριστὸν αὐτὸν εἶναι. 42 Γενο-
μένης δὲ ἡμέρας ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἔρημον τόπον· καὶ οἱ ὄχλοι ἐπεζή-
τουν αὐτόν, καὶ ἦλθον ἕως αὐτοῦ, καὶ κατεῖχον αὐτὸν τοῦ μὴ πορεύεσθαι
ἀπ' αὐτῶν. 43 ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ὅτι Καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγ-
γελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην. 44 Καὶ
ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας.

44. Ιουδαιας (H S) plutôt que Γαλιλαιας (T V).

Jésus ne se doit pas seulement à Capharnaüm, il faut qu'il prêche ailleurs; et Luc a profité de l'occasion pour indiquer le thème de cette prédication, c'est le royaume de Dieu, comme Mc. l'avait dit dès le début (I, 15). Luc n'avait donc nullement l'intention de changer ce programme. Mais l'expression un peu obscure pour un Gentil ne pouvait que gagner à être placée après la lecture de Nazareth qui en développait d'avance le contenu (IV, 18 s.). Luc ne pouvait mettre en scène Simon et ses compagnons qui ne sont pas encore officiellement disciples; il les remplace par les foules dont Simon était chargé d'exprimer la recherche. Dans Mc. Jésus se lève de très grand matin, parce qu'il va prier. Luc supprime ces deux circonstances; mais alors on ne voit pas pourquoi on le cherche. On eût dû le voir partir. C'est, dans son récit modifié, une trace de sa source (cf. IV, 38 s.), et une preuve que la fidélité l'emporte chez lui sur le soin de faire une composition parfaitement homogène.

42) Aucun motif n'est assigné à cette sortie qui a lieu au jour, selon les règles ordinaires. On dirait, d'après ce qui suit, que Jésus va prêcher ailleurs. Cependant, comme on le cherchera, Luc a conservé le désert. πορεύομαι qui n'est probablement pas employé par Marc (cf. sur Mc. XVI, 10) est d'un usage très fréquent dans Luc. — ἕως, conjonction devenue préposition pour marquer le lieu ou le temps, mais, même dans la *koinè,* très rare avec le génitif d'une personne; cf. Act. IX, 38; I Macch. III, 26 (*Plum.*).
— τοῦ avec l'infinitif est une tournure favorite de Luc; cf. *Introd.* p. CXVIII. D'après Moulton (p. 216), il contient les deux tiers des cas pour le N. T., une moitié exprimant clairement la finalité. C'est encore ici le cas, quoique, ordinairement, τοῦ avec μή après un verbe signifiant « empêcher, cesser », perde sa valeur de finalité (cf. XVII, 1; XXIV, 16; Act. X, 47; XIV, 18, XX, 20.27). On voit plus clairement que dans Mc. la prétention des gens de Capharnaüm de garder Jésus pour eux seuls.

43) Luc évite le mot rare κωμοπόλεις et exprime la prédication du règne de Dieu par εὐαγγελίζεσθαι, un terme favori, cher aussi à Paul, mais étranger aux évangélistes sauf Mt. XI, 5 (citation). Dans Mc. ἐξῆλθον n'était pas parfaitement clair : Jésus était-il sorti du ciel, ou de Capharnaüm ? Luc prend parti pour le premier sens. Dans Mc. Jésus semblait exprimer un sentiment intérieur qui le poussait à l'apostolat, dans Luc il l'explique par le plan divin qui régit sa conduite.

42 Or le jour venu, il sortit et s'en alla dans un lieu désert ; et les
foules le cherchaient et vinrent jusqu'à lui, et le retenaient, afin
qu'il ne s'éloignât pas d'eux. 43 Et il leur dit : « Il faut que j'annonce
aussi aux autres villes la bonne nouvelle du règne de Dieu, car j'ai
été envoyé pour cela. »
44 Et il allait prêchant dans les synagogues de la Judée.

— δεῖ déjà connu de Mc. (VIII, 31) dans ce sens (cf. Mc. IX, 11 ; XIII, 7.10.14), est beaucoup plus fréquent dans Luc (II, 49 ; XIII, 33 ; XVII, 25 ; XIX, 5 ; XXII, 37 ; XXIV, 7.26.44).

Rarement peut-on aussi bien que dans ces quelques versets se rendre compte de la différence entre un fait saisi dans sa réalité concrète, avec le jeu des acteurs, et un fait transmis à la mémoire pour sa valeur historique et doctrinale. L'intimité du souvenir, la disparition de Jésus dans la nuit, sa prière, la poursuite par Simon, les paroles si naturelles quand on l'a trouvé, l'élan que le Maître imprime à ses disciples, tout cela disparaît dans le jour un peu terne de la publicité littéraire. Mais rien n'est altéré ni transformé de la substance et du sens des faits.

44. Prédication dans les synagogues de Judée (au sens large) (cf. Mc. I, 39 ; Mt. IV, 23).

44) La leçon Ἰουδαίας ℵBCL serait assurée sans même le récent concours de *syrsin. boh. sah* et de W (Ἰουδαίων). Les difficultés énormes qu'y voient les modernes sont précisément ce qui a déterminé les copistes à écrire Γαλιλαίας (AD.... *it vg pes arm aeth go.*) comme dans Mc. Mais si Luc se sert de Mc., il n'en dépend pas complètement. Il a déjà parlé en général de la mission de Galilée (IV, 14) ; Jésus rejeté de Nazareth est allé à Capharnaüm de Galilée. Il faut qu'il prêche à d'autres villes. Son horizon comprend donc désormais toute la Judée. La Judée n'est pas ici opposée à la Galilée, mais comprend tout le pays d'Israël (cf. sur I, 5). Luc ne nous dit pas qu'à ce moment Jésus va se transporter en Judée ou à Jérusalem, mais que désormais le champ de son apostolat est plus étendu, de sorte que tel épisode dont il sera question plus tard, sans indication de lieu, pourra fort bien être situé dans la Judée proprement dite (Zahn, *Einleitung*... II, 373.389).

— ἦν κηρύσσων est beaucoup plus général que ἦλθεν κ. L'étonnant est que Luc ait conservé εἰς τὰς συναγωγάς au lieu de ἐν ταῖς σ. Peut-être parce que Jésus y était envoyé.

CHAPITRE V

[1] Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ καὶ ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ αὐτὸς ἦν ἑστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ, [2] καὶ εἶδεν πλοῖα δύο ἑστῶτα παρὰ τὴν λίμνην, οἱ δὲ ἁλιεῖς ἀπ' αὐτῶν ἀποβάντες ἔπλυνον τὰ δίκτυα. [3] ἐμβὰς δὲ εἰς ἓν τῶν πλοίων, ὃ ἦν Σίμωνος, ἠρώτησεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἐπαναγαγεῖν ὀλίγον, καθίσας δὲ ἐκ τοῦ πλοίου ἐδίδασκεν τοὺς ὄχλους. [4] ὡς δὲ ἐπαύσατο λαλῶν, εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα Ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος

2. πλοια (H V) et non πλοιαρια (T S). — επλυνον (H T. αν) et non απεπλυναν (S V. ον).
3. *om.* του α. Σιμωνος (T H) et non *add.* (S V).

---

v, 1-11. Prédication, pêche miraculeuse, vocation de Simon, et avec lui de Jacques et de Jean. (cf. Mc. i, 16-20; Mt. iv, 18-22).

1) Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ... cf. i, 8. ἐπικεῖσθαι, d'une foule qui serre de près, xxiii, 23; Jos. *Ant.* XX, v, 3 (110). Ici ce n'est pas par hostilité. La Vg. *ut audirent* suppose τοῦ ἀκούειν qui doit être une correction de style au lieu de καὶ ἀκούειν (confirmé par *sah*). — καὶ αὐτός, sans emphase, simplement pour indiquer le lieu de la scène, par une sorte de parenthèse. La péripétie se produit lorsque Jésus voit les deux barques; l'apodose de ἐγένετο est donc seulement à καὶ εἶδεν. Après ἐν τῷ et l'infinitif le verbe au temps défini prend καὶ (v, 12; xiv, 1; xvii, 11) ou ne le prend pas (ii, 6; viii, 40). Le καὶ avant αὐτός est subordonné à καὶ ἀκούειν.

— ἦν ἑστώς, cf. Jo. xviii, 18.25. La construction avec le participe est du goût de Luc, cf. Introd. p. cv.

— λίμνη de Luc seul dans le N. T. (sauf Apoc. xix, 20 qui ne parle pas d'un objet de la nature). Il ne veut pas donner le nom hébraïsant de « mer » au petit lac de la Galilée. Sur Gennésaret, cf. Mc. vi, 53 *Com.* Le bord du lac, avec ses plages spacieuses, était comme un lieu de rendez-vous, sans l'encombrement des petites cités, les cris des marchands, les aboiements des chiens, la préoccupation des affaires, et loin de la surveillance jalouse que les Pharisiens exerçaient dans les synagogues.

2) C'est un retour de pêche. Les deux bateaux sont le long du rivage, c'est-à-dire touchant le gravier par la proue; les pêcheurs (ἁλεεῖς ou plutôt ἁλιεῖς

[1]Or pendant que la foule se groupait autour de lui et entendait la parole de Dieu, et que lui-même se tenait sur le bord du lac de Gennésaret, [2]il arriva qu'il vit deux barques sur le bord du lac; les pêcheurs en étant descendus lavaient les filets. [3]Or étant monté dans une des barques, qui était à Simon, il le pria de s'écarter un peu de la terre, et s'étant assis, de la barque il instruisait la foule. [4]Quand il eut cessé de parler, il dit à Simon : « Avance au large, et

[B D etc...] cf. Mc. Com.) sont descendus et nettoient leurs filets qui ont ramassé plus d'algues ou de boue que de poissons.

— πλύνω se dit du linge, des ustensiles et autres objets inanimés. Luc se sert du terme très général δίκτυα.

3) Jésus choisit le bateau de Simon parce qu'il le connaissait. Toute cette scène depuis le début est la même que Mc. IV, 1-2, avant les paraboles. A cet endroit Luc n'y reviendra plus (VIII, 4) pour ne pas se répéter. Ici il n'indique pas quel fut l'enseignement, parce que ce tableau n'est que l'introduction de la pêche miraculeuse et de la vocation de Simon. On peut donc se demander si Luc, rencontrant deux fois dans Mc. (II, 13 et IV, 1) l'enseignement sur le rivage et une fois l'enseignement donné de la barque (Mc. IV, 1 s.), n'a pas cru plus élégant de ne parler du tout qu'une fois, et de placer cet épisode avant le départ pour une pêche. Aucun exégète catholique ne prétend que les faits sont toujours rangés dans leur ordre chronologique.

4) Luc emploie de nouveau (cf. v. 3) ἐπανάγειν, terme technique pour « aller au large ». Le verbe est au singulier, parce qu'il s'adresse au patron de la barque, qui devait être au gouvernail; χαλάσατε est au pluriel, parce qu'il faut être au moins quatre pour descendre le filet dans l'eau.

Cette manière de pêcher prouve que le filet n'est pas un ἀμφίβληστρον, sorte d'épervier qu'on jetait à l'eau par un mouvement circulaire du bras (en arabe *chabakah*), et qui était celui dont se servaient Simon et André dans la scène racontée par Mc. I, 16 (*Com.*). χαλάω signifie descendre au moyen de cordes (Mc. II, 4; Act. IX, 25; XXVII, 17.30; II Cor. XI, 33). Cela pourrait s'entendre de la seyne (σαγήνη, en arabe *djarf*), grand filet de quatre à cinq cents mètres de long. Mais on a l'habitude de ramener ce filet au rivage, tandis que nous verrons les pêcheurs tirer les filets sur leur bateau. Il s'agit donc du *M^ebatten* (BIEVER, *Conférences de saint Étienne*, 1910-1911, p. 305 s.). D'après le P. Biever, ce filet est composé de trois filets juxtaposés, attachés tous les trois à la même corde. Celui du milieu est à mailles étroites, tandis que les deux extérieurs ont des mailles très larges. Le filet est descendu lentement dans l'eau à mesure que la barque s'avance. Quand il est en place, la barque retourne en sens opposé et les pêcheurs donnent avec leurs rames des coups secs sur l'eau pour effrayer les poissons qui se précipitent dans le filet. Il n'est jamais ramené sur la plage, mais ramassé à l'endroit même où il a été lancé. — ἄγρα peut être la pêche au sens actif, ou l'objet pêché. Ici plutôt l'actif, *captura*.

καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα ὑμῶν εἰς ἄγραν. 5 καὶ ἀποκριθεὶς Σίμων εἶπεν
Ἐπιστάτα, δι' ὅλης νυκτὸς κοπιάσαντες οὐδὲν ἐλάβομεν, ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί
σου χαλάσω τὰ δίκτυα. 6 καὶ τοῦτο ποιήσαντες συνέκλεισαν πλῆθος ἰχθύων
πολύ, διερήσσετο δὲ τὰ δίκτυα αὐτῶν. 7 καὶ κατένευσαν τοῖς μετόχοις ἐν τῷ
ἑτέρῳ πλοίῳ τοῦ ἐλθόντας συλλαβέσθαι αὐτοῖς· καὶ ἦλθον, καὶ ἔπλησαν
ἀμφότερα τὰ πλοῖα ὥστε βυθίζεσθαι αὐτά. 8 ἰδὼν δὲ Σίμων Πέτρος προσέπεσεν
τοῖς γόνασιν Ἰησοῦ λέγων Ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι,
κύριε· 9 θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτὸν καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπὶ τῇ ἄγρᾳ

5. *om.* ο *a.* Σιμων (T H) **plutôt que** *add.* (S V). — *om.* αυτω *p.* ειπεν (T H) **ou** *add.* (S V). — *om.* της *a.* νυκτος (T H) **plutôt que** *add.* (S V). — τα δικτυα (T H V) **et non** το δικτυον (S).
6. διερησσετο (T H) **ou** διερρηγνυτο (S V). — τα δικτυα *cf.* v. 5.
7. *om.* τοις *a.* εν τω (T H) **et non** *add.* (S V).
8. *om.* του *a.* Ιησου (T H V) **et non** *add.* (S).
9. η (T S V) **et non** ων (H).

---

5) ἐπιστάτης seulement dans Luc (VIII, 24.45; IX, 33.49; XVII, 13), et toujours de Jésus. Évitant le mot hébreu *rabbi*, il ne pouvait trouver un équivalent grec parfait; mais ἐπιστάτης était bien choisi; ce n'est pas seulement le professeur ou maître de doctrine, il a toute autorité; cf. ÉPICT. *Diss.* III, 15, 3 : ἁπλῶς <ὡς> ἰατρῷ παραδεδωκέναι σεαυτὸν τῷ ἐπιστάτῃ. — Le P. Biever écrit (*l. l.* p. 306) des pêcheurs du lac : « Bien des fois, après avoir laissé le filet dans l'eau pendant des heures entières, les pêcheurs le retirent sans avoir fait de capture. On essaie alors à un second endroit, à un troisième et parfois à un quatrième et vers l'aube on s'en retourne à Tibériade sans avoir rien pris ». Pierre ne manque donc pas de confiance en Jésus, bien au contraire. Les chances étaient beaucoup moindres durant le jour.

6) διαρρήσσω forme récente pour διαρρήγνυμι, les filets étaient sur le point de se rompre; ce n'est point une exagération; le filet en question ayant environ cent mètres de long pouvait bien fléchir par le milieu sous le poids des poissons ou à cause de leurs efforts pour se dégager. Ce succès extraordinaire, et en plein jour, après tant d'efforts inutiles, a quelque chose de miraculeux, mais ce n'est pas un pur prodige, c'est-à-dire un miracle opéré par ostentation, car Jésus se propose de gagner l'âme de Simon et de ses compagnons.

7) On fait signe à ceux de l'autre barque, parce qu'ils sont trop loin pour entendre; ils sont donc restés au bord. Le P. Biever nous dit du *djarf*, plus considérable il est vrai que le *mebatten*, qu'il coûte de cinq à six cents francs, et l'entretien demande plus de cent francs chaque année. « C'est pour cette raison que le plus souvent quelques pêcheurs, des frères ou des proches parents ordinairement, s'unissent entre eux pour l'acquisition d'un pareil filet et les produits de la pêche sont partagés en raison des sommes versées par les associés » (*l. l.* p. 304). Ceux de l'autre barque étaient μέτοχοι de cette façon.

lâchez vos filets pour la pêche. » 5 Et Simon, répondant, dit : « Maître,
nous avons peiné toute la nuit sans rien prendre; mais sur ta
parole, je lâcherai les filets. » 6 L'ayant donc fait, ils capturèrent
une grande quantité de poissons; et leurs filets se rompirent. 7 Et
ils firent signe à leurs associés dans l'autre barque, afin qu'ils
vinssent à leur aide; et ils vinrent, et ils remplirent les deux
barques, à tel point qu'elles enfonçaient. 8 Ce que voyant Simon
Pierre, il tomba aux genoux de Jésus, disant : « Éloigne-toi de moi,
car je suis un homme pécheur, Seigneur. » 9 Car la stupeur l'avait

— συλλαμβάνεσθαι « assister, secourir »; Phil. IV, 3. Les classiques employaient l'actif dans ce sens (même Eur. *Méd.* 946, συλλήψομαι est un futur actif), mais la *koinè* le moyen. Field après Wetstein cite Alciphron (*Epist.* I, IX), précisément à propos d'une pêche : ἐλπίδι οὖν καὶ τῶν πλησίον τινὰς ἐκαλοῦμεν, μερίτας ἀποφαίνειν ἐπαγγελλόμενοι (promettant de les déclarer participants), εἰ συλλάβοιντο ἡμῖν καὶ συμπονήσαιεν. — βυθίζεσθαι, être sur le point d'aller au fond; l'expression est un peu forte et plus descriptive que littérale. — Le τοῦ paraît dépendre de κατένευσαν, il n'est donc pas final.

8) Luc ajoute ici le nom de Πέτρος à Simon, mais il nous dira VI, 14 que ce nom lui fut donné par Jésus; il anticipe donc; de son côté Pierre nomme maintenant Jésus κύριε, « Seigneur », parce qu'il reconnaît en lui un pouvoir miraculeux. L'expression ἔξελθε est quelconque et assez mal choisie dans la circonstance. Comment Jésus sortirait-il du bateau? Luc n'a pas toujours le don de voir la situation concrète. Pour comprendre le sentiment de Pierre, Holtz. cite Ex. XXXIII, 20; Jud. VI, 22-23; XIII, 22; I Sam. VI, 19-20, mais ces passages ne respirent que la terreur; le sentiment d'Isaïe (VI, 5) qui rappelle son péché est plus semblable. Mais Pierre ne dit pas du tout qu'il craint de mourir, et pour lui la présence sensible de Jésus n'est pas une apparition passagère. Il se jette aux genoux de Jésus pour lui rendre son hommage, se sentant indigne, lui, pauvre pécheur, de le garder auprès de lui (cf. Mt. VIII, 8). On s'est étonné de la stupeur de Pierre qui a déjà vu Jésus guérir sa belle-mère (IV, 38 s.). Plum. dit avec esprit que le pêcheur fut plus frappé d'un miracle qui regardait sa profession. Il serait plus naturel de supposer que Luc a reproduit fidèlement une tradition où la vocation précédait les autres miracles, sans l'harmoniser avec l'ordre chronologique qu'il a suivi. Et il est impossible de poser des règles aux émotions. Ébranlé par les premiers miracles, touché par la prédication, Pierre a pu éprouver alors une secousse morale décisive, qui se manifesta brusquement, conformément à son caractère.

Les Grecs et les Latins disaient très bien : se jeter aux genoux. La leçon τοις ποσιν D, 1; 118, 131, 209 ad *pedes c d e* pourrait bien être d'origine syrienne, *syrsin. pes. Diat.-ar.*

9) θάμβος, comme IV, 36. Même si l'on écrit ᾗ (et non ὧν) συνέλαβον, leçon plus difficile et mieux attestée, ἄγρα pourrait signifier la capture au sens actif, la

τῶν ἰχθύων ἧ συνέλαβον, [10] ὁμοίως δὲ καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάνην υἱοὺς Ζεβεδαίου, οἳ ἦσαν κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι. καὶ εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα ὁ Ἰησοῦς Μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν. [11] καὶ καταγαγόντες τὰ πλοῖα ἐπὶ τὴν γῆν ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ.

10. ο *a.* Ιησους (T S V) et non *om.* (H).
11. παντα (T H) et non απαντα (S V).

---

capture qu'ils avaient opérée (attraction du relatif); — συλλαμβάνω d'une pêche, Arr. *Indic.* viii, 12.

10) Nous voyons ici que les associés (μέτοχοι) de Simon étaient Jacques et Jean les fils de Zébédée, nommés ici κοινωνοί, que Luc a employé pour varier son style, le premier indiquant plutôt la participation, le second une relation personnelle (*Plum.* d'après *Westcott*). Jacques et Jean ne sont présentés que par une transition littéraire assez banale, ὁμοίως, qui indique une soudure. Ne voulant pas raconter leur vocation en détail, Luc les bloque avec Simon. D'après Mc. (i, 20) on n'eût pas soupçonné qu'ils étaient associés avec Simon, puisque leur père Zébédée avait des mercenaires. Plum. croit possible que les μέτοχοι aient été dans la seconde barque, les κοινωνοί dans celle de Pierre, mais alors qui sont ceux qui étaient avec Pierre dans la capture des poissons? — Jésus ne parle qu'à Pierre, le principal acteur. μὴ φοβοῦ, i, 13; ἀπὸ τοῦ νῦν, i, 48. ζωγρέω « prendre vivant », le principal objet des chasses à une époque où l'on avait la fureur des ménageries. Le verbe a sa portée pour le sens profond de l'expression, et Luc ne l'a pas employé au hasard, mais l'accent est surtout sur le mot ἀνθρώπους comme dans Mc. et Mt., où l'expression « pêcheurs d'hommes » est beaucoup plus naturelle.

11) κατάγω (en opposition élégante avec ἐπανάγω) dans Luc seul et Rom. x, 6; au sens nautique Act. ix, 30; xxvii, 3.12. Le pluriel était nécessaire pour faire cette opération; quoique l'appel n'ait été adressé qu'à Simon, ce sont plusieurs personnes qui suivent Jésus, non pas en abandonnant leurs bateaux selon la manière concrète de Mc., mais en quittant tout, comme il convient à des personnes détachées des choses du monde.

Ce pluriel comprend à tout le moins Jacques et Jean qui ont été nommés; il peut s'entendre aussi d'André, frère de Pierre (Mc, i, 16), peut-être d'autres encore. Il y a d'ailleurs ici un certain embarras de rédaction. Luc qui n'avait pas parlé d'André et qui ne voulait pas faire une vocation spéciale pour Jacques et Jean, a adapté à peu près la formule de Mc. sans la répéter. Le ms. D a essayé de corriger en faisant adresser à tous au pluriel l'appel à Simon.

La difficulté de concilier Luc avec Mc. et Mt. est encore ici plus délicate qu'à propos de la visite à Nazareth. Augustin qui avait nettement conclu à l'identité dans le premier cas semble adopter successivement l'identité des deux faits et leur diversité : *qui* (Mattheus et Marcus) *breviter hoc perstringunt, quemadmodum gestum sit, quod Lucas apertius explicavit commemorans ibi etiam miraculum super captura piscium et quod ex ipsa navi dominus prius fuerit locutus ad*

envahi, lui et tous ceux qui étaient avec lui, à cause de la pêche des poissons qu'ils avaient faite, [10] et de même Jacques et Jean, fils de Zébédée, qui étaient compagnons de Simon. Et Jésus dit à Simon : « Ne crains point ; désormais tu prendras des hommes. » [11] Et ayant ramené les barques à terre, quittant tout, ils le suivirent.

turbas (*de cons. ev.* II, XVII, 37), et ensuite : *unde intellegendum est hoc primo esse factum quod Lucas insinuat.... ut postea fieret quod Mattheus et Marcus narrant* (*l. l.* II, XVII, 41).

Les exégètes catholiques se sont partagés entre ces deux manières de voir. Ceux qui admettent deux faits distincts adoptent le plus souvent l'ordre Mc.-Mt. puis Luc (*Euth. Calmet, Schanz*); les apôtres, après leur première vocation, auraient continué à pêcher, du moins la nuit; la vocation de Luc serait définitive. Cependant Knabenbauer est pour l'identité et cite Tatien, Cornelius a Lapide, Cornely, Fillion.

Ce système paraît le meilleur si l'on considère que ni Luc ni Mc. et Mt. n'ont connu deux vocations, et personne n'y aurait jamais songé sans la difficulté de ramener au même événement les détails donnés des deux côtés. Or, en pareil cas, l'accord sur l'unité est beaucoup plus significatif que les divergences sur les détails qui se rencontrent toujours plus ou moins aussitôt qu'un fait est raconté par plusieurs personnes.

D'autre part les défenseurs de l'unité s'avouent vaincus quand ils cherchent à mettre bout à bout les deux récits, afin de constituer, comme dit Knab, une série d'événements qui convergent vers un même résultat (*in Matth.* I, 165). De cette façon en effet ce sont toujours deux épisodes, mais qui se sont suivis immédiatement, ce qui est la moins probable de toutes les explications.

On est donc contraint de chercher une autre solution dans la critique littéraire, en se guidant sur les termes de la première manière de saint Augustin, à savoir que Luc a ajouté la prédication et la pêche miraculeuse.

Il est assez clair en comparant les textes de Mc. (IV, 1-2) et celui de Luc (V, 1-3) que la prédication de la barque est la même scène. Personne n'aurait songé à les distinguer si cet épisode ne formait dans Luc l'introduction d'un événement différent. Mais c'est un principe d'exégèse évangélique que les faits peuvent être déplacés et placés dans des contextes différents. C'est le cas de la pêche miraculeuse, parce que Luc présente à la fois deux faits réunis en un seul, et parce que la manière dont sont introduits Jacques et Jean donne à penser qu'il a voulu rattacher leur vocation à celle de Simon, comme dans Mc. I, 16-20. Tout serait très clair si Luc, connaissant le récit de Mc., et résolu à en tenir compte, mais ne voulant pas non plus négliger un récit de pêche miraculeuse, qui lui a paru amener admirablement la parole de Jésus à Simon, « tu prendras des hommes », et lui donner toute sa valeur, si Luc, disons-nous, a tout groupé autour de ce fait. Comme on le disait à propos de la visite à Nazareth, ce n'est point là manquer aux lois de l'histoire, c'est substituer à la simple chronique des faits un pragmatisme qui montre leur enchaînement et les éclaire l'un par l'autre, en marquant par l'unité du récit la causalité qui les unit.

12 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ πλήρης λέπρας· καὶ ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον ἐδεήθη αὐτοῦ λέγων Κύριε, ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι. 13 καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ λέγων Θέλω, καθαρίσθητι· καὶ εὐθέως ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ.

12. και ιδων (S V) plutôt que ιδων δε (T H).
13. λεγων (H) et non ειπων (T S V).

Pour le dire plus clairement, une série de faits a dû se passer comme cela est dit par Mc.; Simon et André jettent l'épervier quand Jésus les appelle. Plus loin il appelle Jacques et Jean. Ce n'est pas la scène de la pêche miraculeuse où l'on pêche avec un grand filet, quand Simon est déjà un ami de Jésus. Luc, connaissant une seconde pêche que Pierre omettait probablement de raconter comme trop honorable pour lui, a transporté à l'issue de cette pêche la vocation des premiers apôtres, retenant ainsi tout ce qu'il y avait d'essentiel dans le récit de Marc. Si l'on objectait que la pure objectivité de Luc une fois mise en doute, on l'accusera d'avoir inventé la pêche miraculeuse comme une préparation littéraire à l'appel de Pierre, il faut répondre qu'autre chose est d'inventer les faits, autre chose est de les placer dans un certain ordre. On peut ajouter avec Loisy (I, 443) que si Luc avait inventé la pêche miraculeuse, il l'aurait mieux adaptée à son but, tandis que sa composition trahit une certaine gêne.

Mais tandis que nous expliquons cette gêne par la combinaison de Mc. avec ses renseignements particuliers, Loisy, J. Weiss et d'autres supposent que Luc a transformé la tradition recueillie par Jean XXI, 1-14. S'il n'y avait eu dans la tradition qu'une pêche miraculeuse, il serait plus conforme aux tendances de la critique indépendante de regarder (avec *Wellh.*) comme plus récent le récit qui transfigure davantage la personne de Jésus, tel qu'est celui de Jean où Jésus apparaît après sa résurrection. Pour cette fois ces critiques préfèrent supposer que Luc a en quelque sorte rationalisé un récit plus miraculeux supposant le reniement de Pierre et la résurrection de Jésus, et Gressmann (dans *Klost.*) a même cru retrouver une pêche miraculeuse dans la légende de Gilgamech! Mais si l'on reconnaît que Lc. a suivi une source écrite de pêche miraculeuse assez fidèlement pour en être gêné (*Loisy :* « un compilateur gêné par les matériaux qu'il exploite », I, 443), il faut convenir que cette source ne ressemblait guère à celle de Jean. Il suffit de rappeler que, dans Jean, Jésus demeure sur le rivage, et que Pierre se précipite vers lui; la manière de pêcher n'est pas la même; l'humilité de Simon n'a pas le même motif, etc.

Luc n'a donc pas rationalisé une apparition surnaturelle; il a raconté très simplement un épisode de pêche tout à fait conforme aux habitudes des pêcheurs du lac, et cependant distinct dans le mode de pêcher de celui de Mc. et de celui de Jean, ce qu'il était plus facile de faire en suivant la réalité qu'en combinant des textes.

Au surplus on ne rendra pas justice à cet épisode si l'on n'en comprend le

[12]Or pendant qu'il était dans une ville, voici qu'il survint un homme rempli de lèpre, et ayant aperçu Jésus, s'étant jeté la face contre terre, il le supplia, disant : « Seigneur, si tu veux, tu peux me rendre pur. » [13] Et ayant étendu la main, il le toucha, disant :

sens profond, et si l'on ne constate que les faits ont donné raison à la prophétie qu'il contient. Simon est constitué le chef de la prédication chrétienne. Repoussé par les gens de Nazareth, c'est-à-dire par les Juifs, Jésus, dont la mission est limitée à Israël, choisit celui qui devra s'avancer hardiment vers les eaux profondes et jeter le filet qui, par la grâce de Jésus, ramènera des poissons, nombreux à rompre le filet et à faire enfoncer la barque. Il sera aidé par ceux que Jésus associe à l'œuvre de Pierre qui est la sienne. Or aujourd'hui encore le successeur de Pierre, assisté par les successeurs des apôtres, jette le filet de la propagation de la foi chez tous les peuples, et il continue à être pêcheur d'hommes. Et cette puissance divine, conférée à Pierre, s'étaie sur une humilité sincère et profonde. Tandis que les démons, en présence du Saint de Dieu, ne savent qu'exhaler leur mauvaise humeur, Simon prend aussitôt conscience de ce qu'il est par rapport à Jésus, un pécheur. C'est sur ce sentiment que Jésus fonde sa vocation, comme il fondera sa suprématie sur sa charité retrempée dans le repentir à la seconde pêche miraculeuse, celle qui a suivi la résurrection (Jo. XXI, 1-23).

12-16. Guérison d'un lépreux (Mc. I, 40-45 ; Mt. VIII, 1-4).

Voici de nouveau une importante section (V, 12-VI, 19) où Luc suit l'ordre de Mc., tandis que dans Mt. certains faits sont dans un ordre différent.

12-16) Spécialement pour la péricope du lépreux, la ressemblance est assez étroite entre les trois synoptiques; elle est surtout complète pour les paroles prononcées. Lc. et Mt. omettent deux traits qui reflètent les sentiments de Jésus (Mc. I, 41.43).

12) Le fil se rattache à IV, 43; Jésus devant prêcher aux autres villes, il arriva dans une ville. — καὶ ἰδού, apodose de καὶ ἐγένετο κ. τ. λ. cf. V, 1; XIX, 2. Ces mots (Mt., non Mc.) sont hébraïsants plutôt qu'araméisants, ils manquent même à *syrsin.* et *pes.*, (cf. Introd. p. XCIX). — πλήρης λέπρας est plus énergique que λεπρός (Mc. et Mt.) employé plus loin par Luc (XVII, 12); πλήρης se trouve souvent chez les médecins avec une affection morbide; cependant Hobart (p. 5) n'a pas rencontré πλήρης λέπρας. Sur cette maladie, cf. Mc. *Com.* — Dans Mc. le lépreux prie Jésus avant de se mettre à ses genoux, puis ses paroles sont reproduites; l'ordre de Luc est plus régulier : il voit, se prosterne, fait sa demande... — δέομαι n'est employé que par Luc et Paul, sauf Mt. IX, 38 parallèle exact de Luc X, 2. Luc et Mt. ont κύριε en plus dans la prière du lépreux. Cette introduction de Luc est un peu plus longue que celle de Mc.; il y a ajouté que la scène était dans une ville, ce qui est conforme à la pensée de Mc. où l'on est même dans une maison, sans que cela soit dit expressément; Luc a aussi évité ὅτι purement récitatif après λέγων.

13) Luc omet σπλαγχνισθείς et met un participe (λέγων) au lieu d'un présent après un aoriste (!); il omet encore καὶ ἐκαθερίσθη, un peu redondant.

14 καὶ αὐτὸς παρήγγειλεν αὐτῷ μηδενὶ εἰπεῖν, ἀλλὰ ἀπελθὼν δεῖξον σεαυτὸν
τῷ ἱερεῖ, καὶ προσένεγκε περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου καθὼς προσέταξεν Μωυσῆς
εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. 15 διήρχετο δὲ μᾶλλον ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ, καὶ συνήρ-
χοντο ὄχλοι πολλοὶ ἀκούειν καὶ θεραπεύεσθαι ἀπὸ τῶν ἀσθενειῶν αὐτῶν·
16 αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος.

17 Καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτὸς ἦν διδάσκων, καὶ ἦσαν καθή-
μενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι οἳ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κώμης τῆς
Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἰερουσαλήμ· καὶ δύναμις Κυρίου ἦν εἰς τὸ

14) Dans Mc., Jésus chasse presque le lépreux guéri, avec sévérité, peut-être parce qu'il avait enfreint la Loi en se présentant au milieu de la foule et même dans une maison. Cette circonstance est omise par Luc comme indifférente au fond des choses. παρήγγειλεν remplace le λέγει de Mc. comme plus significatif; c'est d'ailleurs un mot favori (Ev. 4 fois, Actes environ 11 fois) de Luc; il exigeait le discours indirect, sauf à passer au discours direct, par le participe ἀπελθών qui remplace un second impératif; cela est du style écrit. Le reste exactement comme Mc., (καθώς (cf. II, 23) au lieu de ἅ), même le difficile εἰς μαρτύριον αὐτοῖς parole authentique du Seigneur qu'on ne pouvait changer. La leçon ὑμῖν au lieu de αὐτοῖς, préférée par Wellh. et qu'on trouve dans D *a b c d ff*^{2} *l q Ambr*. paraît avoir été celle de Marcion ἵνα ᾖ (εἰς) μαρτύριον τοῦτο ὑμῖν (ZAHN, *Kanon*, II, 458).

Peut-être Marcion craignait-il que Jésus ne parût se soumettre au contrôle des prêtres. Le sens de son texte était : « afin que ce (miracle) vous serve de témoignage » (de mon pouvoir). Les modernes admettent en général : « afin que ces cérémonies servent au public de preuve de ta guérison. » On pouvait cependant interpréter : « afin que ton obéissance, imposée par moi, soit une preuve que je ne m'insurge pas contre les observances légales, même en exerçant un pouvoir surnaturel. » C'est ce qu'aura voulu dire Syrsin : « afin que *tu sois* pour eux en témoignage ». Ce sens est peut-être un peu plus vraisemblable dans Luc où καθώς insiste sur la conformité de l'acte avec la loi de Moïse.

15) Luc passe sous silence la désobéissance du lépreux. Le λόγος de Mc., assez peu précis, devient le discours que les foules tiennent sur Jésus, et qui se répandait; διέρχομαι est classique dans ce sens et demeura usité : THUC. VI, 46; XÉN. *Anab.* I, 4; PLUT. *Alc.* II. Luc s'écartant de Mc., reprend davantage son style propre : θεραπεύεσθαι ἀπὸ... et ἀσθένειαι (Mt. VIII, 17 citation, Lc. VIII, 2; XIII, 11. 12; Act. XXVIII, 9 : οἱ ἐν τῇ νήσῳ ἔχοντες ἀσθενείας προσήρχοντο καὶ ἐθεραπεύοντο).

16) Dans Mc. Jésus est comme obligé de fuir dans les déserts; ici il s'y retire librement, αὐτὸς δέ. Luc qui n'a pas retenu (IV, 42) la prière marquée à un jour particulier dans Mc. I, 35, indique ici d'une façon générale que Jésus priait quand il se retirait dans les lieux déserts. — ἐν après ὑποχωρῶν au lieu de εἰς est peut-être justifié par la nuance statique de ἦν.

17-26. GUÉRISON D'UN PARALYTIQUE (Mc. II, 1-12; Mt. IX, 1-8).

Tout s'explique très simplement si Luc a écrit dans son style ce qu'il a lu dans Mc.

« Je le veux, sois purifié! » Et aussitôt la lèpre le quitta. [14] Et il lui recommanda de ne rien dire à personne, mais « Va, montre-toi au prêtre, et offre pour ta purification, selon que Moïse l'a prescrit, pour leur servir de témoignage ». [15] Or sa renommée se répandait de plus en plus, et des foules nombreuses se réunissaient pour l'entendre et se faire guérir de leurs maladies. [16] Mais lui se retirait dans le désert et priait.

[17] Un certain jour, il enseignait, et des Pharisiens et des docteurs de la Loi étaient assis, qui étaient venus de toute la région de la Galilée, et de la Judée et de Jérusalem, et la vertu du Seigneur lui

17) Tandis que Mc. a montré le Sauveur en conflit avec les Scribes et les Pharisiens du pays (Mc. II, 6; II, 16.18.24), qui, après la rupture (Mc. III, 6; cf. *Com.* p. CXIX), appellent à la rescousse les Scribes et les Pharisiens de Jérusalem (Mc. III, 22; VII, 1; VIII, 11), selon une progression parfaitement naturelle, Luc a préféré présenter en bloc à son lecteur les Pharisiens et les Scribes de la Galilée, de la Judée, et de Jérusalem. C'est peut-être pour adoucir cette divergence que D dissimule ici que les Pharisiens venaient de Jérusalem. Luc ayant sans doute noté le peu de soin littéraire avec lequel Mc. fait surgir les Scribes (Mc. II, 6) au milieu de son récit, a préféré les présenter dès le début comme les acteurs principaux. Mais en revanche il a négligé de mentionner l'encombrement de la porte, faisant seulement allusion à la foule au v. 19.

— ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν est bien du même style que ἐν μιᾷ τῶν πόλεων (v. 12). La présence des scribes de Jérusalem est en harmonie avec la prédication dans toute la Judée (IV, 44); ici cependant la Judée est prise dans le sens propre. Luc suppose son lecteur assez cultivé pour connaître les Pharisiens. Peut-être le mot νομοδιδάσκαλος existait-il, aussi bien que νομοδιδάκτης (PLUT. *Cato. maj.* XX), quoiqu'il ne soit connu que par Act. V, 34; I Tim. I, 7. Ce mot avait l'avantage d'être très clair dans le sens de docteur de la Loi. Le lecteur comprenait ensuite que γραμματεύς avait le même sens. C'est le mot de Mc. que Luc emploiera désormais. Sa précaution n'était pas inutile, car le γραμματεύς, en Grèce, en Égypte et en Syrie était un greffier ou à tout le moins un fonctionnaire, non un docteur. D'ailleurs le sens de compétent dans la Loi était déjà celui des Septante.

La leçon αὐτόν pourrait passer pour égyptienne (א B Ξ W) *sah. aeth. Cyr.-Al.*, si elle n'était soutenue par *Syrsin.* (contre *Larfeld*); αὐτούς (Vg. *eos*) doit être une correction, peut-être parce qu'on a pris Κυρίου comme se rapportant à Jésus. Mais quand Luc ne met pas l'article, Κύριος est Iahvé (I, 11; II, 9; IV, 18; Act. V, 19; VIII, 26.39; XII, 7; *Knab. Schanz, Plum.*). ἰᾶσθαι a donc pour sujet αὐτόν; ce mot qui a une saveur médicale est employé 27 fois dans le N. T., dont 16 fois par Luc seul. Il est le seul qui l'emploie au sens actif, sauf Jo. IV, 47 (Mt. III, 15 et Jo. XII, 40 sont une citation). La mention du pouvoir de Jésus prépare à la guérison qui suit, mieux que le discours doctrinal de Mc., mais l'imprévu a son charme.

ἰᾶσθαι αὐτόν. 18 καὶ ἰδοὺ ἄνδρες φέροντες ἐπὶ κλίνης ἄνθρωπον ὃς ἦν πα-
ραλελυμένος, καὶ ἐζήτουν αὐτὸν εἰσενεγκεῖν καὶ θεῖναι ἐνώπιον αὐτοῦ.
19 καὶ μὴ εὑρόντες ποίας εἰσενέγκωσιν αὐτὸν διὰ τὸν ὄχλον ἀναβάντες ἐπὶ τὸ
δῶμα διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν αὐτὸν σὺν τῷ κλινιδίῳ εἰς τὸ μέσον ἔμπροσθεν
τοῦ Ἰησοῦ. 20 καὶ ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν Ἄνθρωπε, ἀφέωνταί σοι
αἱ ἁμαρτίαι σου. 21 καὶ ἤρξαντο διαλογίζεσθαι οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι
λέγοντες Τίς ἐστιν οὗτος ὃς λαλεῖ βλασφημίας; τίς δύναται ἁμαρτίας
ἀφίεναι εἰ μὴ μόνος ὁ θεός; 22 ἐπιγνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς τοὺς διαλογισμοὺς
αὐτῶν ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς 23 Τί διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις
ὑμῶν; τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν Ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου, ἢ
εἰπεῖν Ἔγειρε καὶ περιπάτει; 24 ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐξου-

18. *om.* αυτον *a.* ενωπιον (T S V) et non *add.* (H).
21. αφιεναι (S) et non αφειναι (T H V).

---

18) Luc emploie d'abord κλίνη, terme générique pour couche, lit, sauf à employer ensuite un mot qui lui est particulier dans le N. T., κλινίδιον, diminutif du précédent, donc petite couche qu'on peut porter aisément, mais non pas litière comme prétend Hobart (p. 116) citant Plut. *Coriolan* (XXIV) qui précisément distingue : ταῦτα δ' ἐν κλινιδίῳ (dans un grabat) φοράδην (en litière) κομισθεὶς εἰς τὴν σύγκλητον ἀπήγγειλεν. ἀπαγγείλας δ', ὥς φασιν, εὐθὺς ᾔσθετο ῥωννυμένον αὐτοῦ τὸ σῶμα, καὶ ἀναστὰς ἀπῄει δι' αὑτοῦ βαδίζων. Le même savant a aussi noté (p. 6) que Luc emploie toujours le verbe παραλύεσθαι et jamais le terme populaire παραλυτικός, et que les autres auteurs du N. T. font précisément le contraire (Heb. xii, 12 est une citation d'Is. xxxv, 3). Or Luc concorde exactement avec l'usage des médecins. — ζητεῖν avec un verbe à l'infinitif dans le sens de s'efforcer, de tenter, Mc. xii, 12 et souvent dans Luc : vi, 19 ; ix, 9 ; xi, 54 ; xiii, 24 ; xix, 3.47 ; xx, 19 et dans Actes.

19) ποίας sous-entendu ὁδοῦ, cf. iii, 5. On attendrait διά, mais le génitif du lieu se trouve souvent dans les papyrus, ex. νότου « au sud », d'autant qu'ici l'expression est stéréotypée (*Moulton*, 73). — διὰ τὸν ὄχλον, comme dans Mc. ; nous comprenons ici que nous sommes dans une maison et que la porte est obstruée. Luc a dû comprendre Mc. (contre *Holtz.*) et ne pouvait pas ignorer comment les maisons sont couvertes en Orient, mais il s'est exprimé d'une façon plus générale, et peut-être moins conforme aux habitudes de la Galilée. δῶμα doit être le toit en forme de terrasse, κέραμοι, non pas des tuiles creuses pour s'adapter à une charpente de bois, mais de larges briques ou même, malgré l'étymologie, des pierres plates posées sur des arceaux.

Cette manière de couvrir existait certainement en Orient dès les temps hellénistiques, et à plus forte raison aux temps romains : « Exceptionnellement en Occident, normalement en Syrie, on divisait un vide oblong en travées, à l'aide d'arceaux perpendiculaires au grand axe, et sur eux on posait les extrémités de

faisait opérer des guérisons. [18]Et voici qu'il se présenta des hommes portant sur un lit un individu qui était paralysé, et ils cherchaient à l'introduire et à [le] placer devant lui. [19]Et ne sachant par où l'introduire à cause de la foule, ils montèrent sur la terrasse et le descendirent à travers le toit avec sa couchette, au milieu, devant Jésus.

[20]Et voyant leur foi, il dit : « Homme, tes péchés te sont remis. » [21] Et les scribes et les Pharisiens commencèrent à raisonner, disant : « Qui est celui-ci qui profère des blasphèmes? Qui peut remettre les péchés, si ce n'est Dieu seul? » [22]Or Jésus, ayant pénétré leurs pensées, répondit et leur dit : « Pourquoi raisonnez-vous dans vos cœurs? [23]Qu'y a-t-il de plus aisé, de dire : Tes péchés te sont remis, ou de dire : Lève-toi, et marche? [24]Afin donc que vous sachiez

dalles en pierre » (Benoit, *L'architecture, antiquité*, p. 485). Ces dalles pouvaient très bien se nommer κέραμοι, d'autant qu'on disait : ἐπὶ τῶν κεράμων διατρίβει (*Thes.*), c'est-à-dire : « il vit sur les toits ». Il suffisait d'enlever quelques-unes de ces dalles pour faire passer au travers des autres la couche du paralytique. Peut-être Luc a-t-il été influencé par des phrases comme Thuc. IV, 48 : ἀναβάντες δὲ ἐπὶ τὸ τέγος τοῦ οἰκήματος καὶ διελόντες τὴν ὀροφήν, ἔβαλλον τῷ κεράμῳ...

— καθιέναι « faire descendre » est plus vague que χαλᾶν, « descendre avec des cordes ». Pour κλινίδιον cf. v. 18; on eût pu écrire ἐν, mais Luc aime σύν. Dans les Actes (v, 15; IX, 33) il n'a pas reculé devant le mot κράβαττος. Le dernier mot « devant Jésus » achève très heureusement cette esquisse, plus régulière, mais moins pittoresque que celle de Marc. Luc n'a pas dit que les porteurs étaient quatre, ce qui était indifférent, mais il a dit qu'ils sont montés sur le toit, opération préalable nécessaire; le but et le résultat sont mieux indiqués. Marc nous fait assister à une scène dont nous saisissons très bien les mobiles, Luc les développe en écrivain.

20) Comme Mc., mais ἄνθρωπε remplace τέκνον un peu familier, et le parfait ἀφέωνται (dorique, pour ἀφεῖνται) est au lieu du présent ἀφίενται; c'est la même idée, en insistant sur la permanence.

21) διαλογίζεσθαι peut très bien s'entendre de l'intérieur, comme dans Mc. Naturellement les Pharisiens ne sont pas présentés de nouveau, et l'on sait que les γραμματεῖς sont les νομοδιδάσκαλοι du v. 17 (*Schanz*). La phrase coupée, si spontanée, de Mc. devient un stique iambique (*Plum.*), avec une nuance de curiosité. Luc continue au parfait avec ἀφεῖναι et emploie μόνος plus courant que εἷς dans le sens de seul.

22-23) Comme Mc., abrégé et plus élégant.

24) εἶπεν au lieu de λέγει adoucit l'interruption du discours. ἄρας, le participe pour rompre la monotonie des trois impératifs, un peu au détriment de l'accent dominateur (cf. v, 14).

σίαν ἔχει ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας — εἶπεν τῷ παραλελυμένῳ Σοὶ λέγω,
ἔγειρε καὶ ἄρας τὸ κλινίδιόν σου πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου. 25 καὶ παρα-
χρῆμα ἀναστὰς ἐνώπιον αὐτῶν, ἄρας ἐφ' ὃ κατέκειτο, ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον
αὐτοῦ δοξάζων τὸν θεόν. 26 Καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν
θεόν, καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες ὅτι Εἴδομεν παράδοξα σήμερον.
27 Καὶ μετὰ ταῦτα ἐξῆλθεν καὶ ἐθεάσατο τελώνην ὀνόματι Λευεὶν καθήμενον
ἐπὶ τὸ τελώνιον, καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀκολούθει μοι. 28 καὶ καταλιπὼν πάντα
ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ. 29 Καὶ ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λευεὶς αὐτῷ ἐν τῇ
οἰκίᾳ αὐτοῦ· καὶ ἦν ὄχλος πολὺς τελωνῶν καὶ ἄλλων οἳ ἦσαν μετ' αὐτῶν
κατακείμενοι. 30 καὶ ἐγόγγυζον οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν πρὸς
τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγοντες Διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν

28. ηκολουθει (T H) ou ηκολουθησεν (S V).

---

25) παραχρῆμα, le mot de Luc au lieu de εὐθύς et mieux placé que dans Mc. pour indiquer la soudaineté du miracle; cf. IV, 39 παραχρῆμα δὲ ἀναστᾶσα. — ἐνώπιον mot de Luc. C'est le paralytique qui donne le ton à l'enthousiasme général.

26) A l'étonnement et à la gratitude, Luc joint la crainte qui fait un peu double emploi (dans Mt. elle remplace l'ἔκστασις), et qui viendrait trop tard si ce φόβος était du saisissement. Ce n'est guère qu'une clause de style (omise par *Syrsin.*) pour exprimer l'étonnement en présence de cette guérison extraordinaire; παράδοξον n'est que de Luc dans le N. T.; il est souvent employé par les médecins pour une guérison ou une mort inattendue (*Hobart*, 71).

27-32. Vocation de Lévi. Appel des pécheurs (Mc. II, 13-17; Mt. IX, 9-13).

Luc se rattache à Mc. par le nom de Lévi, tandis que Mt. dit Matthieu.

27) Luc dit ἐξῆλθεν comme Mc., ce qui est bien justifié puisqu'on était dans une maison, mais il ne parle pas du bord de la mer, ni de l'enseignement de Jésus sur lequel il ne veut pas revenir à chaque instant. — ἐθεάσατο est plus expressif que εἶδεν. Jésus n'aperçoit pas seulement Lévi, il le considère pendant que celui-ci est occupé à sa besogne. — ὀνόματι est du style de Luc, qui omet fils d'Alphée, comme inutile à ses lecteurs.

28) καταλιπὼν πάντα, dans la manière du v. 11 est ajouté à Mc. Ces mots précèdent ἀναστάς comme indiquant le mobile de l'acte qui suit. En fait, Lévi n'a pas encore tout quitté puisqu'il va recevoir le Sauveur dans sa maison, mais il est désormais entré par la pensée dans la voie du renoncement total — pensée chère à Luc.

— ἠκολούθησεν de Mc. ne signifiait pas que Lévi suivit Jésus seulement ce jour-là. Il le suivit comme disciple; l'imparfait de Luc serait plus clair dans ce sens.

29) On a prétendu d'après Mc. que c'était Jésus qui avait reçu Lévi dans sa maison; cette exégèse était très improbable; en tout cas Luc a supprimé toute

que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les
péchés, — il dit au paralysé — : Je te le dis, lève-toi, et prenant ta
couchette, va dans ta maison! » 25 Et aussitôt, s'étant levé en leur
présence, ayant pris ce sur quoi il était couché, il s'en alla dans sa
maison, en rendant gloire à Dieu. 26 Et un saisissement les prit tous,
et ils rendaient gloire à Dieu, et ils furent remplis de crainte,
disant : « Nous avons vu aujourd'hui des choses extraordinaires. »
27 Et après cela il sortit, et il considéra un publicain, nommé
Lévi, assis au bureau de la douane, et il lui dit : « Suis-moi. »
28 Et ayant tout laissé, il se leva et le suivait. 29 Et Lévi lui fit un
grand festin dans sa maison, et il y avait une grande foule de
publicains et d'autres qui étaient à table avec eux.
30 Et les Pharisiens et leurs scribes murmuraient, en s'adressant à
ses disciples, disant : « Pourquoi mangez-vous et buvez-vous avec

équivoque en disant que c'était Lévi qui avait donné le festin, δοχή (XIV, 13 †), terme probablement emprunté à la Bible grecque : καὶ ἐποίησεν Ἀβραὰμ δοχὴν μεγάλην (Gen. XXI, 8; cf. Gen. XXVI, 30; Esth. I, 3; V, 4.8). — μετ'αὐτῶν ne peut indiquer que les disciples, nommés par Mc. Les publicains sont nommés ensuite, avec les ἄλλοι, c'est-à-dire d'autres invités que Luc s'abstient de qualifier de pécheurs (cf. une autre manière XV, 1-2), peut-être pour ne pas préjuger leur valeur morale; il laisse aux Pharisiens le soin de les qualifier ainsi. Il était plus scabreux d'aller chez des publicains et des pécheurs que de les inviter chez soi, car on n'était pas sûr qu'ils aient pris les précautions légales (*Wright*).

30) γογγύζειν, souvent dans les LXX n'est pas tout à fait réprouvé par Phrynichus (*the new Phr.* 463), ταῦτα ἀδόκιμα μὲν οὐκ ἔστιν, Ἰακὰ δέ (mais ioniens); cependant les atticistes préféraient τονθρύζειν. Luc dit « leurs » scribes, probablement pour conserver la nuance de Mc., sans insinuer par là que d'autres partis avaient aussi leurs scribes. Les deux classes, Pharisiens, et scribes ou docteurs de la Loi figurent séparément, comme au v. 21, en changeant seulement l'ordre. Comme dans Mc. ils s'adressent aux disciples, et Luc aura jugé plus correct de mettre les disciples directement sur la sellette, atténuant ainsi la petite perfidie si naturelle qui prenait les disciples à témoin d'une chose presque incroyable : il mange avec des publicains! La régularité du discours fait disparaître le charme et comme le duvet du style de Mc. Peut-être aussi les disciples sont-ils plus en action parce que Luc a envisagé l'épisode suivant (où c'est bien d'eux qu'il s'agit), comme la continuation de la conversation qui s'engage ici. En effet ici il ajoute la boisson, et l'expression manger et boire revient au v. 33. Enfin Luc qui fera adresser ce reproche à Jésus (XV, 2) a sans doute voulu varier un peu. — On voit ici clairement que les disciples étaient parmi les invités, c'est-à-dire désignés par μετ'αὐτῶν (v. 29). Déjà nous avons vu Luc nous éclairer sur une situation par un discours (IV, 23 s.).

ἐσθίετε καὶ πίνετε; [31] καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτούς Οὐ
χρείαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ ἀλλὰ οἱ κακῶς ἔχοντες· [32] οὐκ ἐλήλυθα
καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν. [33] Οἱ δὲ εἶπαν πρὸς
αὐτόν Οἱ μαθηταὶ Ἰωάνου νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται, ὁμοίως
καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων, οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν. [34] ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν
πρὸς αὐτούς Μὴ δύνασθε τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν
ἐστίν ποιῆσαι νηστεύειν; [35] ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, καὶ ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν
ὁ νυμφίος τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. [36] Ἔλεγεν δὲ καὶ
παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς ὅτι Οὐδεὶς ἐπίβλημα ἀπὸ ἱματίου καινοῦ σχίσας
ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν· εἰ δὲ μήγε, καὶ τὸ καινὸν σχίσει καὶ τῷ

34. *Ιησους* (T H V) et *non om.* (S). — νηστευειν (S V) plutôt que νηστευσαι (T H).

---

31) ἀποκριθείς n'est guère plus que « prenant la parole », car les Pharisiens ne se sont pas adressés à Jésus. Luc n'a pas voulu changer sa réponse, mais elle ne s'applique très directement qu'au texte de Mc., puisqu'elle se rapporte à sa personne, plutôt qu'aux disciples. Il a changé cependant ἰσχύοντες en ὑγιαίνοντες, terme normal des médecins pour qualifier les gens bien portants, par opposition aux malades. Luc est le seul dans le N. T. à prendre ce mot au sens propre (*Hobart*, 10).

32) ἐλήλυθα au lieu de ἦλθον, comme ἀπεστάλην (IV, 43) au lieu de ἐξῆλθον. Ici surtout le caractère permanent est très accentué. καλέσαι est déterminé par εἰς μετάνοιαν, pour la clarté, et dans un sens que Luc a à cœur (XXIV, 47). Il supplée aussi de cette façon à la prédication de la pénitence (Mc. I, 14), dont il n'a pas encore parlé.

33-39. Question sur le jeûne. Esprit ancien et esprit nouveau (Mc. II, 18-22; Mt. IX, 14-17). Luc suit Mc., mais se rapproche par endroits de Mt.; il ajoute le v. 39 qui lui est propre.

33) Dans Mc. la scène est changée. On dirait qu'elle se place un jour de jeûne, et dans l'exercice du jeûne. Ceux qui interrogent Jésus sont des personnes quelconques. Dans Mt. les deux scènes se suivent (τότε) et les interrogateurs sont les disciples de Jean. Dans Luc, le lien est encore plus étroit, et la conversation semble se continuer sans interruption. Les interlocuteurs sont donc les Pharisiens et les scribes, et cependant ils parlent des disciples des Pharisiens à la troisième personne. Cela est peu naturel, et s'explique parce que Luc a suivi Mc. un peu matériellement. D'ailleurs il n'a pas dû croire que les Pharisiens se trouvaient au repas, puisqu'ils sont scandalisés d'y voir Jésus et ses disciples. Le lien est donc plus dans le cadre littéraire que dans la réalité. Aussi la scène est-elle moins concrète. Il ne s'agit pas comme dans Mc. d'un jeûne actuel, mais de l'habitude de jeûner. Luc a donc bloqué deux événements, avec les modifications nécessaires, comme nous avons cru déjà le constater sur IV, 15-30 et V, 1-11. Au jeûne des disciples de Jean il a ajouté les prières, trait qui l'avait frappé;

les publicains et des pécheurs? » [31]Et Jésus, répondant, leur dit : « Ce ne sont pas ceux qui sont bien portants qui ont besoin de médecin, mais ceux qui vont mal. [32]Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs à la pénitence ». [33]Mais eux lui dirent : « Les disciples de Jean jeûnent fréquemment et font des prières, et de même ceux des Pharisiens, tandis que les tiens mangent et boivent. » [34]Et Jésus leur dit : « Pouvez-vous faire jeûner les fils de la chambre nuptiale, pendant que l'époux est avec eux? [35]des jours viendront... et après que l'époux leur aura été enlevé, alors ils jeûneront dans ce temps-là. » [36]Or il leur dit aussi une parabole : « Personne ne déchire une pièce dans un habit neuf pour l'appliquer sur un vieil habit; dans ce cas en effet, il aurait déchiré l'habit neuf, et la pièce qu'il en aurait prise ne conviendrait

cf. xi, 1, mais qui n'a aucune conséquence dans la discussion actuelle, où la conduite des disciples de Jésus n'est opposée à celle des disciples de Jean que parce qu'ils mangent et boivent (cf. v. 30). Il est vrai que D a rétabli le parallélisme en écrivant οι δε μαθηται σου ουδεν τουτων ποιουσιν (agréé de *Wellh.*), mais ce n'est que reculer la difficulté puisque dans la suite il n'est question que du jeûne.

34) La réponse à l'interrogation par une autre interrogation est si évidemment négative, que Luc a pu sans inconvénient supprimer comme redondante la partie négative dans la réponse de Mc. Mais il conserve la formule sémitique « les fils de la chambre nuptiale », assez énigmatique pour des Grecs, parce que c'est une parole de Jésus bien connue.

Dans Mc. Jésus demande : « peuvent-ils jeûner? » Luc a préféré écrire : « pouvez-vous les faire jeûner? », c'est-à-dire leur imposer vos jeûnes? question qui atteint plus directement les prétentions des Pharisiens à tout régenter.

35) Blass (p. 223) juge ὅταν ἀπαρθῇ de Mc. peu correct, car le futur serait plus grammatical. Mais peut-être Mc. a-t-il voulu insister sur la certitude. Quoi qu'il en soit, Luc a peut-être cru plus correct de séparer le καὶ τότε de Mc. en deux, ce qui rend la phrase moins expressive.

καί dans Mc. marque l'apodose avec un effet tragique (*Holtz.*); dans Luc il est difficile à expliquer; c'est plus probablement une apodose sans accent, à la manière hébraïque (cf. xix, 43). Luc met le pluriel ἡμέραις, ce qui est plus clair pour indiquer une époque. Alors il n'y aura pas besoin de contraindre les disciples à jeûner; ils jeûneront d'eux-mêmes. La tournure donnée aux paroles de Jésus au v. 34 accentue la spontanéité de ce jeûne.

36) Cette manière d'introduire les paraboles est propre à Luc (xiii, 6; xiv, 7; xviii, 1; xx, 9). Il ne pouvait ignorer que la comparaison qui précède est aussi une parabole. Son intention est donc de souligner une modification de la discussion. Du jeûne on s'élève à la question plus générale des observances

παλαιῷ οὐ συμφωνήσει τὸ ἐπίβλημα τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ. 37 καὶ οὐδεὶς βάλλει οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς παλαιούς· εἰ δὲ μήγε, ῥήξει ὁ οἶνος ὁ νέος τοὺς ἀσκούς, καὶ αὐτὸς ἐκχυθήσεται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται· 38 ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον. 39 Καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ Ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν.

39. και *a.* ουδεις (T S V) et non *om.* (H). — *om.* ευθεως *a.* θελει (T H) et non *add.* (S V). — χρηστος (T H) plutôt que χρηστοτερος (S V).

---

anciennes et de la pratique nouvelle, ou plutôt de l'esprit ancien et de l'esprit nouveau. Dans la pensée de Luc en effet, la discussion se poursuit à propos du festin donné par Lévi, et c'est toute l'attitude du Sauveur qui est en cause. Il ne s'agit plus de savoir qui a raison des disciples de Jean ou des disciples de Jésus quant à la pratique du jeûne, mais si, fils d'un esprit nouveau, ils doivent se renfermer dans les vieux cadres, ou s'ils doivent poursuivre de nouvelles destinées.

De la première comparaison de Mc. il résultait seulement qu'une pièce d'étoffe neuve était impropre à raccommoder un vieil habit. Luc suppose que pour réparer le vieil habit on en déchire un neuf. D'après Holtz. (non sans réserves peut-être), il a donné ce pli à la comparaison parce que de son temps le nouveau morceau, c'est-à-dire la communauté chrétienne, est devenu un habit distinct de l'autre, qui est le judaïsme. Chacun n'a donc qu'à rester chez soi, ce qui serait une légitimation du judaïsme lui-même. Cette conséquence, que Luc ne pouvait admettre, montre que l'on n'a point compris son intention. Il est probable que Luc a simplement voulu modeler la première comparaison sur la deuxième. Dans celle-ci, même dans Mc., le mélange est fatal aux deux; Luc a voulu tirer le même sens de la première comparaison, au risque de supposer quelque chose de très invraisemblable. La formule de Mc. (qui est aussi celle de Mt.) est certainement plus savoureuse et primitive.

— Luc a pu éviter ἐπιρράπτω comme vulgaire; il est d'accord avec Mt. sur ἐπιβάλλει, ce qui suppose une dépendance littéraire, car ce verbe est rare dans ce contexte et difficile à expliquer. Quoique Hobart n'ait rien signalé, on peut songer au terme médical « appliquer », en parlant d'un remède (*Thes. gr.*); ici « appliquer », sur le vêtement vieux. — εἰ δὲ μήγε est du style de Luc qui n'écrit jamais εἰ δὲ μή seul; dans ce cas γε n'ajoute à peu près rien, mais l'usage est classique; il y a un verbe sous-entendu : « s'il agissait de cette façon »! — σχίσει après σχίσας (omis par *Vg.*) a pour sujet l'auteur du raccommodage, et non pas τὸ καινόν comme quelques-uns l'ont cru (*Euth.* etc.) pour se rapprocher de Mc. Dans Luc on sacrifie le nouveau vêtement sans grand profit pour l'ancien.

37) Comme Mc., mais en assignant une fin différente au vin et aux outres, ce qui est d'un style plus soigné (comme Mt.). En Palestine on mettait le vin dans des outres; en Égypte dans des cruches (Wilcken, *Ostraca*, 1129).

38) Ce verset est peut-être propre à Luc. Il ajoute en tout cas βλητέον, gérondif

pas bien pour l'ancien. [37]Et personne ne met du vin nouveau dans de vieilles outres, car dans ce cas le vin nouveau romprait les outres, et lui se répandrait tandis que les outres seraient perdues. [38]Mais il faut mettre du vin nouveau dans de nouvelles outres. [39]Et personne, pendant qu'il boit du [vin] vieux, ne veut du nouveau. Car il dit : Le vieux est bon! »

en — τέος, attique, mais très rare dans la *Koinè*. Ce trait insiste fortement sur les convenances de la doctrine nouvelle. Elle doit être infusée à des hommes nouveaux, non pas à des esprits imbus de préjugés anciens. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue pour comprendre le v. suivant.

39) Ce *logion* est propre à Luc. Il est possible qu'il l'ait reçu de la tradition sans place marquée, et qu'il l'ait ajouté ici parce qu'il était question du vin. Mais il ne l'a certes pas inventé, car il a l'apparence de favoriser le régime ancien, ce qui n'est pas l'esprit de son évangile, ni conforme à la tournure spéciale qu'il a donnée aux deux comparaisons précédentes. Et en somme cette parole de Jésus s'entend assez comme une explication de toute la situation. Lui-même représente un esprit nouveau, il est venu appeler les pécheurs, et ceux-ci ont répondu à son appel. Lévi est même devenu son disciple. A ces hommes nouveaux, il faut des inspirations nouvelles. C'est ce que les autres ne comprennent pas. Jésus le constate avec une certaine mélancolie et avec douceur, expliquant leur préjugé parce qu'ils étaient habitués à la Loi qui était bonne (lire χρηστός et non χρηστότερος, *Vg. melius*).

Toute la controverse est parfaitement conforme à l'attitude de Jésus envers la Loi; il est novateur avec respect. Il se garde bien de condamner le jeûne; le jour viendra où ses disciples jeûneront. Ils auront donc gardé quelque chose des pratiques anciennes? Sans doute, mais dans un esprit nouveau. Ce qui importe, ce n'est pas telle ou telle observance, c'est que la nouvelle manière soit homogène à elle-même, que rien ne pénètre dans la nouvelle communauté qui ne soit en harmonie avec son principe. Le nouveau n'est pas un simple replâtrage; il ne doit pas être sacrifié au vieux; il s'y ruinerait, et le vieux n'y gagnerait rien. Est-ce à dire que chacun soit autorisé à suivre son train de vie? Non, car il est dans la destinée du vieux d'être remplacé par le neuf. On met le vin dans des outres neuves, et les autres ne serviront plus qu'autant que durera le vin vieux.

Mais naturellement cette leçon ne prend guère auprès de ceux qui sont accoutumés au vin vieux, qui en ont encore le goût dans la bouche, et qui le trouvent bon.

Luc dit νέος en parlant du vin, comme Mc. et Mt.; on dirait aussi καινός, WILCKEN, *Ostr.* 1142 οἴνου και[νοῦ?...].

Ces deux paraboles, authentiques s'il en est, sont décisives contre les eschatologistes. Ils nous disent que Jésus ne se proposait pas de rien changer à l'ancienne Loi jusqu'au jour de la consommation subite de toutes choses dans l'innocence et le bonheur. Et voilà que Jésus parle d'un temps où l'on jeûnera, et qui cependant oppose à l'ordre ancien un esprit nouveau. Il y a donc déjà

quelque chose de changé, un nouvel ordre de choses est né, qui doit suivre ses destinées sans se souder trop étroitement à l'ancien, qui n'est pas non plus une transformation totale de la vie humaine.

Et tout le passage n'est guère moins important pour juger l'école libérale et son principe de développement. D'après ce principe, c'est après qu'il aura été déçu par l'abandon des foules que Jésus aura entrevu la nécessité de sa mort afin que soit installé le règne de Dieu. Or les paroles qui laissent entrevoir clairement ce pressentiment appartiennent d'après Mc. au début du ministère, et c'est aussi la place que leur donne Lc.; Mt. lui-même ne les a guère différées et les a placées avant la mission des apôtres.

CHAPITRE VI

1 Ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ διαπορεύεσθαι αὐτὸν διὰ σπορίμων, καὶ ἔτιλλον

1. *om.* δευτεροπρωτω *p.* σαββατω (H) plutôt que *add.* (T S V) ou δευτερω πρωϊ.

---

[1] Il arriva, un jour de sabbat, pendant qu'il traversait des champs ensemencés, que ses disciples arrachèrent des épis et les mangè-

1-5. Première question relative au sabbat (Mc. ii, 23-28; Mt. xii, 1-8).

1) ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ est une difficulté célèbre, dont saint Jérôme (*ep. ad Nepotian.* VIII) demanda inutilement la solution à saint Grégoire de Nazianze. Tout renseignement philologique ou historique fait défaut. D'après l'analogie de δευτερέσχατος (Héliodore ap. Soran. *Med. nat.*, que je cite d'après *Plum.*), « avant-dernier », il serait question du second de deux sabbats qu'on pouvait qualifier de premiers, d'après quelque comput des Juifs dont il n'y a d'ailleurs aucune trace. Dans le mois de Nisan que propose Zahn, les épis ne sont pas mûrs en Galilée. Comment supposer que Luc, assez indifférent quant à la date exacte de ses histoires, aurait proposé un pareil rébus à ses lecteurs, qu'il dispense ordinairement des arcanes du Judaïsme? La leçon, invraisemblable en elle-même, doit être rejetée d'après les règles de la critique. Le mot δευτεροπρώτῳ, écrit δευτέρῳ πρώτῳ dans quelques mss. est omis par ℵ B L W 1 22 33 69* 118 157 209 ew, *b c e f*[c] *l q boh. sah. syrr.* (*pes. pal.* [syrsin. et cur. manquent]) *éth.*, ce qui autorise à le supprimer malgré A C D etc. *a f* ff, g Vg. syr.-har. arm.* On objecte qu'une leçon si difficile avait plus de chances d'être retranchée qu'ajoutée. Mais l'addition par erreur de copiste est plus probable que l'insertion par Luc. On peut supposer qu'un premier copiste ayant qualifié ce sabbat de premier par rapport à l'autre du v. 6, un autre copiste l'aura qualifié de second à cause de iv, 31; les deux mots auraient été combinés. Field préfère supposer que αὐτόν ayant été placé avant διαπορεύεσθαι, on aura rétabli l'ordre en superposant α et β, dont la valeur numérale aurait été mise dans le texte.

Mrs Lewis (*The old syriac Gospels...* p. xxviii s.) lit δευτέρῳ et ensuite πρωΐ au lieu de πρώτῳ. Le *iota* avec les deux points ou une petite barre a pu être pris pour un τ. Le codex *e* lit : *et sabbato mane factum est.* Mais cette leçon n'aurait été ni supprimée ni changée.

οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἤσθιον τοὺς στάχυας ψώχοντες ταῖς χερσίν. 2 τινὲς δὲ
τῶν Φαρισαίων εἶπαν Τί ποιεῖτε ὃ οὐκ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν; 3 καὶ ἀπο-
κριθεὶς πρὸς αὐτοὺς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς Οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε ὃ ἐποίησεν Δαυὶδ
ὅτε ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ; 4 ὡς εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ
θεοῦ καὶ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως λαβὼν ἔφαγεν καὶ ἔδωκεν τοῖς μετ' αὐτοῦ,
οὓς οὐκ ἔξεστιν φαγεῖν εἰ μὴ μόνους τοὺς ἱερεῖς; 5 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς
Κύριός ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. 6 Ἐγένετο δὲ ἐν
ἑτέρῳ σαββάτῳ εἰσελθεῖν αὐτὸν εἰς τὴν συναγωγὴν καὶ διδάσκειν· καὶ ἦν

3. απ. π. α. ε. ο Ιησους (H V) plutôt que απ. ο Ιησους π. α ε. (T S).
— οτε (H) plutôt que οποτε (T S V). — *om.* οντες (H) et non *add.* (T S V).
4. λαβων (H V) plutôt que ελαβεν και (T S).
5. *om.* οτι *α.* κυριος (H) ou *add.* (T S V). — τ. σ. ο. υ. τ. α. (H) ou ο υιος τ. α. και του σαββατου (T S V).

Luc emploie διαπορεύεσθαι au lieu de παραπ. de Mc. Il explique que si les disciples arrachaient des épis, c'était pour les manger (comme Mt.) et qu'ils les frottaient dans leurs mains; ψώχειν au moyen, dans Nicandre, poète médecin (*Theriaca,* 629). Luc est donc ici plus circonstancié que Mc., mais c'est pour que l'épisode soit plus clair.

2) Dans Mc. (et dans Mt.) *les* Pharisiens s'adressent à Jésus; dans Lc. quelques Pharisiens s'adressent aux disciples, comme v, 30. Dans les deux cas il a négligé la manière oblique des Pharisiens, qui s'adressent aux disciples pour blâmer le maître, et au Maître pour critiquer les disciples.

3) Jésus répond, comme si c'était lui qui était interrogé; cf. v, 31. Sa réponse est plus dure que dans Mc., « vous n'avez pas même lu un passage classique sur la question ». La distinction entre τι ἐποίησεν de Mc. et ὃ ἐποίησεν de Luc est bien rendue par la Vg. *quid fecerit,* et *quod fecit.* Le texte n'est pas très sûr; des éditions critiques lisent ὁπότε parce que ce mot est unique dans le N. T. et se distingue de ὅτε dans Mc. et Mt. qui pourrait bien être ici le texte original. D'ailleurs le sens est le même.

4) Il était bien naturel d'omettre (aussi Mt.) la mention d'Abiathar, qui créait une difficulté. La construction de ἱερεῖς à l'accus. comme sujet du verbe est assurément correcte; elle paraît calquée sur le texte de Mc., quoique Luc ajoute « seuls » comme Mt.

5) Luc n'a retenu que la domination du Fils de l'homme sur le sabbat (de même Mt.). C'était éviter la difficulté de concilier dans Mc. le v. 27 et le v. 28, liés par ὥστε. La phrase générale, dégagée de ce lien avec le cas de conscience actuel, donne plus clairement au Fils de l'homme un pouvoir bien supérieur à celui du casuiste. Cependant le sabbat n'est point abrogé pour cela; mais le principe était posé d'une autorité suprême résidant en Jésus pour disposer du sabbat selon les vrais intérêts religieux des hommes.

Le ms. D a renvoyé cette conclusion après le v. 10, et il a inséré ici une petite

rent en les frottant dans les mains. 2 Quelques Pharisiens dirent : « Pourquoi faites-vous ce qu'il n'est pas permis de faire pendant le sabbat? » 3 Et Jésus, répondant, leur dit : « N'avez-vous pas même lu ce que fit David, lorsqu'il eut faim, lui et ceux qui étaien avec lui? 4 Comment il entra dans la maison de Dieu, et prenant les pains de proposition, en mangea et en donna à ceux [qui étaient] avec lui, quoiqu'il n'y ait que les prêtres seuls à qui il soit permis d'en manger? » 5 Et il leur disait : « Le Fils de l'homme est maître du sabbat. »

6 Il arriva, un autre jour de sabbat, qu'il entra dans la synagogue et enseigna; et il y avait là un homme dont la main droite était

histoire : Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου. « Le même jour, voyant quelqu'un travailler le jour du sabbat, il lui dit : homme, si tu sais ce que tu fais, tu es bienheureux; mais si tu ne le sais pas, tu es un maudit et un transgresseur de la Loi ». Outre que la rédaction est médiocre, τῷ σαββάτῳ et οἶδας 2° étant tout à fait inutiles, la pensée est en avance sur la situation qu'a prise Jésus. L'homme qui travaillait le jour du sabbat sans aucune excuse plausible, ne pouvait se targuer d'une connaissance supérieure que du point de vue chrétien. Or c'est ce que Jésus ne suppose jamais chez ses disciples. Cette phrase est donc loin d'avoir l'à-propos des paroles conservées dans les évangiles authentiques. Zahn (*Einleitung*, II, p. 355) croit qu'elle peut être historique parce que Jésus a pu approuver qu'on travaillât le samedi pour un but supérieur, comme les prêtres dans le temple (Mt. XII, 5); mais de cela il n'est pas ici question. Loisy paraît disposé à faire à cette parole une place dans la très haute littérature évangélique, « dans la source antérieure à Marc » (I, 513 note 1). Tout ce qu'on peut dire c'est que ce prétendu *logion* paraît plus influencé par la doctrine de saint Paul (Rom. XIV, 14. 20-23, *Holtz.*) qu'un passage quelconque du Mc. canonique. Pour lui attribuer une place dans une source très ancienne, il faudrait une autre autorité que le *Codex Bezae;* c'est une des plus fortes singularités de ce ms., mais il en compte tant!

6-11. Deuxième question sur le sabbat (Mc. III, 1-6; Mt. XII, 9-14).

La dépendance de Luc par rapport à Mc. paraît d'autant mieux dans cet épisode que Mt. suit une voie sensiblement différente.

6) Il y a dans Luc trois petites additions : l'indication formelle du sabbat, distinct du précédent; l'enseignement, comme IV, 15-31; le côté droit de la main, de même qu'il parlera de l'oreille droite du serviteur du grand prêtre (XXII, 50). Hobart (p. 7) a vu dans ce dernier trait un indice de la précision des médecins qui disent toujours quel est le membre malade, droit ou gauche. Luc emploie ξηρά (comme Mt.) au lieu de ἐξηραμμένην de Mc. La nuance est si faible qu'elle a pu être négligée par la Vg. *arida,* d'autant que Mc. a ξηρά plus loin (III, 3).

ἄνθρωπος ἐκεῖ καὶ ἡ χεὶρ αὐτοῦ ἡ δεξιὰ ἦν ξηρά· [7] παρετηροῦντο δὲ αὐτὸν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι εἰ ἐν τῷ σαββάτῳ θεραπεύει, ἵνα εὕρωσιν κατηγορεῖν αὐτοῦ. [8] αὐτὸς δὲ ᾔδει τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν, εἶπεν δὲ τῷ ἀνδρὶ τῷ ξηρὰν ἔχοντι τὴν χεῖρα Ἔγειρε καὶ στῆθι εἰς τὸ μέσον· καὶ ἀναστὰς ἔστη. [9] εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς Ἐπερωτῶ ὑμᾶς, εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι; [10] καὶ περιβλεψάμενος πάντας αὐτοὺς εἶπεν αὐτῷ Ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου. ὁ δὲ ἐποίησεν, καὶ ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ. [11] Αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας, καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ.

7. αυτον (H) plutôt que *om.* (T S V). — κατηγορειν αυτου (T H), et non κατηγοριαν κατ' αυτου (S V).

8. και *a.* αναστας (T H) et non ο δε (S V).

10. *om.* εν οργη *a.* ειπεν (T H V) et non *add.* (S).

---

7) Luc préfère le moyen de παρατηρέω (Mc. l'actif); cf. xiv, 1; Act. ix, 24; Lc. xx, 20 est à l'actif, mais pas très certain. Il nomme ceux qui épiaient, les scribes et les Pharisiens. — θεραπεύει est au présent, non au futur (Mc. θεραπεύσει); le fait concret importe moins que l'usage qui suppose un principe d'action (cf. sur v, 33). Dans Mt. ce sont les adversaires qui posent la question.

8) Jésus pénètre les cœurs, pensée ajoutée à Mc. et sur laquelle Luc revient volontiers expressément (ix, 47; xi, 17), tandis que Mc. la suppose. — καὶ ἀναστάς, terme favori, est préparé par στῆθι. Dans Mc. ἔγειρε εἰς τὸ μέσον était vraiment trop concis.

9) L'accord avec Mc. est presque absolu; Luc a écrit ἀγαθοποιῆσαι en un seul mot, comme κακοποιῆσαι, et cet accord est d'autant plus remarquable 1) que dans Mt. ce sont les adversaires qui posent la question; 2) que dans une autre circonstance, où il ne suit pas Mc. (Lc. xiv, 3), Luc s'exprime différemment. On ne peut prétendre que la tradition avait conservé les deux paroles de Jésus avec leurs termes spéciaux, soit à cause du fait de Mt., soit parce que Jésus parlait araméen.

10) περιβλεψάμενος est un trait caractéristique de Mc. (cf. *Com. ad h. l.*), que Luc lui emprunte ici (seul cas pour le N. T. en dehors de Mc.); mais il a passé sous silence la colère de Jésus et sa compassion (cf. *Introd.* p. lxi s).

11) ἀνοία va de la sottise à la folie. D'après le contexte c'est une sorte de déraison, d'aveuglement, dont ces hommes mal disposés sont remplis au lieu d'éprouver comme d'autres un saisissement respectueux (v, 26). Ils sont déconcertés par la hardiesse de Jésus qui se met au-dessus de leur misérable casuistique et se demandent ce qu'ils pourraient faire pour le réduire. Luc ne parle pas encore d'un conseil pour le mettre à mort; peut-être, écrivant καθεξῆς, a-t-il pensé que c'était trop tôt pour évoquer cette image. Il ne parle

sèche. 7 Or les scribes et les Pharisiens l'observaient pour savoir
s'il guérissait le jour du sabbat, afin de trouver à l'accuser. 8 Or il
connaissait leurs pensées et il dit à l'homme qui avait la main
sèche : « Lève-toi et tiens-toi au milieu »; et il se leva et se tint
debout. 9 Et Jésus leur dit : « Je vous demande s'il est permis, le
jour du sabbat, de faire du bien ou de faire du mal, de sauver
une vie ou de l'ôter? » 10 Et promenant ses regards sur eux tous, il
lui dit : « Étends la main! » Et il le fit, et sa main fut remise en
bon état. 11 Or ils furent remplis de fureur, et ils s'entretenaient
ensemble de ce qu'ils pourraient faire à Jésus.

pas des Hérodiens, peut-être parce qu'il se réserve de revenir sur les relations d'Hérode avec Jésus (XXIII, 7 ss. *Schanz*).

— τί ἂν ποιήσαιεν, opt. aoriste avec ἄν (trois fois seulement dans le N. T., ici et deux fois dans Actes V, 24 et XXVI, 29), indique une certaine hésitation (*Moulton*, 198).

12-16. LA VOCATION DES DOUZE APÔTRES (Mc. III, 13-19; cf. Mt. X, 1-4).

Dans cette péricope et la suivante, l'accord avec Mc. est essentiel, avec une différence dans l'ordre des deux péricopes. On juge mieux de l'accord par la comparaison avec Mt. Là, Jésus voyant les foules sans pasteurs, appelle ses douze disciples et les envoie prêcher : à cette occasion il les nomme, mais Mt. n'insiste pas sur l'élection (Mt. IX, 36 ss. et X, 1-5); dans l'ordre chronologique de Mt., l'incident se place avant la rupture avec les Pharisiens (Mt. XII, 14). Dans Lc., comme dans Mc., c'est après que les Pharisiens ont comploté la perte de Jésus qu'il choisit ses apôtres. Il y a là certainement une intention, suggérée plutôt qu'indiquée. L'œuvre de Jésus doit lui survivre; quand ses ennemis croiront avoir atteint leur but, il sera déjoué d'avance, car le Maître se sera formé des disciples, héritiers de sa doctrine. Déjà il a indiqué clairement que son esprit ne peut être contenu dans les vieilles institutions; il faut créer le nouvel ordre, choisir ses auxiliaires, proclamer ses principes. Cette suite a toutes les apparences de se conformer à la réalité des faits.

Cependant tandis que Mc. place d'abord le rassemblement des foules courant après les guérisons, Luc a interverti cet ordre. D'après Holtz. l'arrangement de Mc. est plus naturel, ou comme dit Loisy « relativement satisfaisant » (I, 526). La foule envahit, et c'est parce qu'elle déborde que Jésus se retire sur la montagne où il appelle ceux de ses disciples dont il veut faire le collège des Douze. Il se peut en effet que Mc. ait mieux suivi l'ordre des faits. Mais il ne dit pas que c'est « en voyant la foule accourir sur ses pas » que « Jésus conçoit l'utilité de s'adjoindre un groupe d'auxiliaires réguliers » (I, 526), ni que Jésus n'ait appelé à lui absolument que les Douze.

On comprend très bien que Luc, qui soigne sa composition, ait adopté un autre ordre. La pensée de choisir les Douze ne pouvait être suggérée à Jésus par l'encombrement de la foule; le fait avait une tout autre portée. Il était si

12 Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐξελθεῖν αὐτὸν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι, καὶ ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ. 13 καὶ ὅτε ἐγένετο ἡμέρα, προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν, 14 Σίμωνα ὃν καὶ ὠνόμασεν Πέτρον καὶ Ἀνδρέαν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάνην καὶ Φίλιππον καὶ Βαρθολομαῖον 15 καὶ Μαθθαῖον καὶ Θωμᾶν καὶ Ἰάκωβον Ἁλφαίου καὶ Σίμωνα τὸν καλούμενον Ζηλωτὴν 16 καὶ Ἰούδαν Ἰακώβου καὶ Ἰούδαν Ἰσκαριώθ ὃς

grave qu'il devait être précédé d'une longue prière. Et puisque Jésus devait ensuite, dans Luc, adresser à ses disciples et à la foule un discours sur le nouvel esprit, surtout de charité, il convenait que cette foule se présentât au moment de l'entendre. Jésus avec Dieu, avec les Douze, avec la foule qu'il guérit et évangélise, voilà sans doute l'ordre que Luc a cru plus approprié à l'histoire telle qu'il la comprenait.

12) Le début est du style de Mc. « Dans ces jours » indique une pause. — ἐξελθεῖν, parce que la montagne qui domine les bords du lac, extrêmement peuplés, est comme la campagne par rapport à la ville. — εἰς τὸ ὄρος, comme Mc., tandis que dans Mt. Jésus monte après l'élection. Jésus passe la nuit en prières, trait qui a peut-être été emprunté à Mc. (Mc. VI, 46) et anticipé, comme dans Luc IV, 41; V, 1-3 (*Holtz.*). D'ailleurs on savait par la tradition que Jésus avait beaucoup prié (IX, 18), et Luc a cru opportun de rappeler cette longue prière avant l'acte si important du choix des Apôtres (Act. XIII, 2-3). L'Église est demeurée fidèle à cette pratique, joignant le jeûne à la prière avant l'élection et l'ordination des clercs. — τοῦ θεοῦ est un génitif d'objet et ne suppose pas plus un original sémitique (d'ailleurs l'article avant προσευχῇ!) que πρὸς ἱκετείαν τοῦ θεοῦ τρέπεται (Jos. *Ant.* II, IX, 2).

13) ἐγένετο ἡμέρα (IV, 42; XXII, 66; Act. XII, 18; XVI, 35; XXIII, 12; XXVII, 29. 33. 39.).

— προσφωνεῖν, ordinairement avec le datif (Mt. XI, 16; Lc. VII, 32; XXIII, 20; Act. XXII, 2), ici avec l'accus.; mais ce verbe a toujours connu ce double état, et l'on ne peut ici parler de l'invasion de l'accus.

— ἐκλέγομαι, « choisir pour soi », est employé par Luc dans son sens ordinaire (X, 42; XIV, 7); le plus souvent c'est le terme consacré pour l'élection de certaines personnes pour une œuvre divine. On sait combien Jean insiste sur l'élection des Douze (Jo. VI, 70; XIII, 18; XV, 16.19). C'est le pendant à l'élection des patriarches dans l'A. T. (Act. XIII, 17) par Dieu lui-même. Et c'est Dieu qui parlera par le sort dans l'élection de Mathias quand Jésus ne sera plus là (Act. I, 24).

Dans Luc on voit donc Jésus *choisir* les Douze parmi des disciples plus nombreux. La ressemblance est exprimée plus nettement avec les élections des assemblées chrétiennes. En quoi Luc n'a pas cru contredire Mc., car ἐποίησεν δώδεκα (Mc. III, 14) pouvait se développer dans ce sens (cf. *Syrsin.* sur Mc. « il en choisit douze »). Dans Mc. les Douze ne sont nommés *apôtres* que lorsqu'ils en ont rempli l'office (VI, 30, car III, 14 est plus que douteux), ce qui est très

12 Il arriva, en ces jours-là, qu'il sortit dans la direction de la
montagne pour prier, et il passa la nuit à prier Dieu. 13 Et lorsqu'il
fit jour, il appela ses disciples, et ayant choisi douze d'entre eux,
qu'il nomma Apôtres, 14 Simon qu'il nomma aussi Pierre, et André
son frère, et Jacques et Jean, et Philippe et Barthélemy, 15 et Mat-
thieu et Thomas, Jacques, fils d'Alphée et Simon surnommé le zélé,
16 et Jude [frère] de Jacques, et Judas Iscarioth, qui fut traître,

bien vu. C'est sans doute seulement alors que Jésus leur aura donné ce nom, et Luc aura anticipé cette fois encore, de même qu'il a déjà anticipé en disant Simon-Pierre (v, 8). Il est trop subtil de voir (*Plum.*) dans οὓς καί l'indication d'une circonstance postérieure. En revanche Lc. a renvoyé à la mission des Douze (IX, 1) l'investiture des dons surnaturels que Mc. mentionne ici (Mc. III, 15) et sur lesquels il est revenu (Mc. VI, 7). Luc a donc évité une redite et rendu ici en termes clairs pour ses lecteurs καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν (Mc. III, 14).

14-16) Le catalogue des Apôtres est comme inséré dans une phrase demeurée inachevée et qui reprend au v. 17. La Vg. y a pourvu en traduisant ἐκλεξάμενος par *elegit*.

14) ὃν καί (cf. v. 13). Luc a déjà nommé Simon-Pierre (v, 8), mais il se conforme à Mc. pour mentionner ce changement de nom. En nommant André frère de Pierre, il supplée au silence qu'il avait gardé sur André lors de la vocation de Simon (cf. Mc. I, 16), tandis que pour Jacques et Jean il ne répète pas qu'ils sont fils de Zébédée (v, 10), et il juge inutile de faire connaître leur surnom sémitique.

15) Le surnom du second Simon, simplement transcrit en grec par Mc., est correctement traduit par Luc, ζηλωτήν, קַנְאָנָא.

16) Au lieu de Θαδδαῖον de Mc., Luc écrit Ἰούδαν Ἰακώβου, et s'accorde ainsi sur le nom de Ἰούδας avec Jean qui suppose un des Douze du même nom (Jo. XIV, 22). Θαδδαῖος était sans doute un surnom de ce même personnage que Jean et Luc nomment Ἰούδας. Peut-être ceux qui le nommaient par son surnom voulurent-ils éviter de le confondre avec Judas le traître, comme nous disons Jude et Judas, et Luc a cru échapper à cet inconvénient en indiquant ses relations avec un Jacques, ce qui le distinguait bien de Judas Iscarioth.

En grec, Ἰούδας Ἰακώβου signifie normalement « Judas, fils de Jacques »; cependant ἀδελφός pouvait être sous-entendu (KÜHNER, *Synt.* I, 265 s.). A défaut de contexte, on peut soutenir avec Schanz que Jacques, le frère du Seigneur (c'est-à-dire son cousin), était si connu dans l'église primitive que chacun comprenait dans notre cas Judas, frère de Jacques, selon ce que dit expressément de lui-même l'auteur de l'épître de Jude. Si Jacques, fils d'Alphée, était le même que Jacques le frère du Seigneur comme il est plus probable (cf. Mc. *Com.* p. 78 ss.), on s'expliquerait la formule de Luc. Jude ne pouvait en effet être fils de Jacques qui venait d'être nommé, car les apôtres étaient des hommes du même âge; il était plutôt son frère. On peut trouver étrange que dans la même

ἐγένετο προδότης, 17 καὶ καταβὰς μετ' αὐτῶν ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, καὶ
ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ, καὶ πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ ἀπὸ πάσης τῆς
Ἰουδαίας καὶ Ἰερουσαλὴμ καὶ τῆς παραλίου Τύρου καὶ Σιδῶνος, 18 οἳ ἦλθαν
ἀκοῦσαι αὐτοῦ καὶ ἰαθῆναι ἀπὸ τῶν νόσων αὐτῶν· καὶ οἱ ἐνοχλούμενοι ἀπὸ
πνευμάτων ἀκαθάρτων ἐθεραπεύοντο· 19 καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐζήτουν ἅπτεσθαι
αὐτοῦ, ὅτι δύναμις παρ' αὐτοῦ ἐξήρχετο καὶ ἰᾶτο πάντας.

phrase Luc ait sous-entendu « fils », puis « frère », mais il serait étrange aussi qu'il ait désigné Jude plus particulièrement par un père dont le nom risquait d'être confondu avec celui d'un apôtre.

— ἐγένετο ne signifie pas que Judas, d'abord fidèle, « devint » traître par une transformation dans son âme, mais qu'il fut ensuite (*fuit*) un traître. C'est simplement l'équivalent de ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν de Mc., mais dans le style élégant. Field rappelle Eurip. *Phoen.* 996 : προδότην γενέσθαι πατρίδος ἥ μ' ἐγείνατο et Diod. Sic. xiv, 70 et xv, 91 : ἐγένετο προδότης. Dans ces cas on fait moins allusion au changement psychologique qu'au fait de la trahison.

17-19) Grand concours de peuple (Mc. iii, 7-12; Mt. xii, 15; cf. Mt. iv, 24 s.).

17) Jésus descend, par conséquent de la montagne, et se trouve tout naturellement dans la plaine, ἐπὶ τόπου πεδινοῦ. C'est le sens normal du mot, opposé à la montagne par les écrivains grecs. En soi le terme n'exclut pas une petite plaine située en montagne, mais ici Luc rejoint Mc., avec l'inversion que nous avons signalée, pour décrire la même scène que Mc. place au bord de la mer (Mc. iii, 7). Luc ne s'est donc nullement préoccupé de Mt. v, 1, qui place le sermon sur la montagne, et dont il n'avait probablement pas le texte sous les yeux. Pour le sens de « lieu uni », même sur un sommet, on pourrait être tenté de citer Herwerden, *Appendix lex. graec.* v° ὀφρύα qui cite ὀφρύα πεδιαρός (pour πεδινός) d'après une inscription trouvée par Vollgraff à Argos (iiie s. av. J.-C.) avec le sens de *collis planitiem definiens*, qui pourrait être un sommet en plaine ou un plateau. Mais l'existence de l'adj. πεδιαρός est rejetée avec raison par M. Homolle (*Bulletin de corresp. hellénique*, 1903 p. 272 note).

Un lieu en plaine est plus favorable que la montagne à un rassemblement, surtout avec des malades. Saint Ambroise : *Adverte... quomodo et cum apostolis ascendat, et descendat ad turbas... in excelsis enim infirmi esse non possunt.* On pourrait trouver en montagne un τόπος πεδινός, mais, comme on est descendu, on doit se trouver en plaine. Les apôtres ayant été choisis parmi les disciples, ceux-ci forment comme un second cercle autour de Jésus. Après eux, le peuple, nommé par son nom. La scène a beaucoup de majesté, tout est mieux ordonné que dans Mc. Mais on retrouve ses indications sur l'origine de la foule, sauf l'Idumée et l'au-delà du Jourdain qui ne figurent pas dans Luc, et la Galilée qui s'entendait assez.

— παράλιος (χώρα) ajoute une certaine élégance.

18) Dans Mc. la foule ne vient pas pour entendre; ce trait dans Luc prépare le sermon; les disciples étaient ordinairement non loin de Jésus; ce sont donc les autres qui sont venus. D'ailleurs l'empressement des foules qui cherchent sur-

**17 et étant descendu avec eux, il se tint en un lieu uni, ainsi qu'une
grande foule de ses disciples, et une grande quantité de peuple, de
toute la Judée et de Jérusalem, du littoral de Tyr et de Sidon, 18 qui
étaient venus pour l'entendre, et pour être guéris de leurs mala-
dies; et tous ceux qui étaient tourmentés par des esprits impurs
étaient guéris, 19 et toute la foule cherchait à le toucher, parce
qu'une vertu sortait de lui et les guérissait tous.**

tout des guérisons, n'était point une introduction favorable à un grand discours, et Mt. l'a évité. Luc a voulu garder le tableau de Mc. La confession des esprits impurs, l'ordre qu'ils reçoivent de se taire ont été placés plus haut (IV, 41). — ἐνοχλούμενοι doit avoir un complément, sans quoi ἀπὸ πνευμάτων pourrait dépendre de ἐθεραπεύοντο comme dans VII, 21.

19) C'est le même trait que Mc. III, 10, exprimé plus clairement. Luc dit πάντας au lieu de πολλούς, ce qui était nécessaire pour obtenir le calme après le tumulte causé par ceux qui sollicitaient leur guérison; sur un rapport semblable, cf. Lc. IV, 40 et Mc. I, 34. On n'a pas oublié le goût de Luc pour ἰᾶσθαι, cf. V, 17. La vertu qui sort de Jésus comme Mc. V, 30; Lc. VIII, 46 et cf. V, 17.

20-49. Le sermon sur les dispositions que doivent avoir les disciples.

Le sermon se divise assez naturellement en une introduction : les béatitudes et les *vae*, 20a-26; le corps du discours, 27-45; la péroraison ou excitation à l'action, 46-49. Le corps du discours lui-même semble partagé en deux parties, 27-38 et 39-45.

Le tout s'adresse aux disciples, dans le sens large, c'est-à-dire à ceux qui le sont ou qui veulent le devenir. C'est donc comme un programme de l'esprit nouveau qui doit animer les disciples de Jésus. Le Maître commence par poser nettement l'antithèse de cet esprit et de celui du monde. Le monde aime la richesse, la bonne chère, la vie joyeuse, les applaudissements; le disciple trouvera son bonheur dans la pauvreté, les privations, les larmes, les persécutions. La perspective des persécutions sort tout naturellement de l'opposition des principes; les hommes ne voudront point souffrir des dispositions si contraires aux leurs.

Que feront les disciples? Ils pratiqueront la plus héroïque charité. Le corps du discours ne parle que de charité, mais non point dans des circonstances ordinaires. Il est à chaque instant question des ennemis, et l'amour qu'il faut avoir pour eux tranche sur cette bienveillance banale que les gens du monde ont entre eux. Le corps du discours suppose donc que les disciples seront en butte à cette hostilité que le début faisait prévoir. Comme individus, les fidèles auront plus souvent à pratiquer des vertus plus humbles et moins héroïques; Jésus leur dicte leur attitude comme chrétiens, et c'est pourquoi il semble leur proposer une perfection surhumaine, dans un détachement absolu de tout ce qui est terrestre; telle était l'intensité du sentiment qu'il puisait dans la lumière de Dieu. Quoiqu'il descende, selon sa manière, à des cas très concrets qui fixent nettement sa pensée, il s'agit moins ici de solutions précises imposées dans tous les cas et à tous que de l'idéal du christianisme.

Le disciple, détaché de tous les biens terrestres, heureux dans la détresse et la douleur par l'espérance des biens futurs, pratiquera, envers un monde hostile, une charité sans bornes, la bonté, la compassion, l'indulgence, la libéralité, et avec tout cela il se gardera bien de se croire supérieur aux autres et de les juger. Il lui appartient cependant de faire du bien à ses frères, et pour cela il devra les guider, c'est-à-dire leur signaler leurs défauts. Mais qu'il commence par se réformer lui-même; il faut être vraiment bon pour dire des choses vraiment bonnes. La conclusion, c'est qu'il faut s'y mettre. Il ne suffit pas d'entendre Jésus, et de le suivre, et de l'appeler Maître, il faut pratiquer ce qu'il dit.

Et dans tout cela aucun indice que cette morale soit provisoire; le contraste n'est pas entre la situation des hommes avant le royaume messianique et après son avènement, mais entre les actions sur la terre et la rétribution dans le ciel, situation normale et traditionnelle qui va se prolonger, mais réglée d'après des principes de conduite plus parfaits.

Le discours sur la montagne de Mt. v, 1-vii, 27 est conçu sur le même plan : même introduction par les béatitudes (Mt. v, 3-12), même péroraison (Mt. vii, 24-27). Mais le corps du discours est sensiblement différent. Outre que celui de Mt. est beaucoup plus long, il dessine une opposition entre la Loi ancienne et la Loi nouvelle qui est absente de Luc.

Il est en effet très caractéristique que Luc ne contient, ni dans son grand sermon, ni ailleurs, aucun des traits du sermon sur la montagne qui sont relatifs à la Loi : Mt. v, 17 (abroger ou parfaire la Loi?); 19 (les commandements de la Loi); 20 (la justice des Pharisiens); 21-24 (meurtre, injures, réconciliation avant de se présenter à l'autel); 31 (loi sur le divorce); 33-37 (la loi sur le serment; principes nouveaux); 38 (talion); 43 (Loi ancienne sur la charité); vi, 1-4 (Aumône selon l'ancienne manière, esprit nouveau); 16-18 (de même pour le jeûne). La seule exception est pour Mt. v, 18, reproduit dans Lc. xvi, 17.

En dehors de ces points, il y a très peu de versets qui n'aient leur équivalent ailleurs dans Luc. Ce sont : Mt. v, 5.7.8.9.10 (cinq béatitudes de plus); v, 14.16 (les disciples lumière du monde) qui font défaut à Luc dans un autre contexte; 27-30 (adultère, scandale par une partie du corps); vi, 34 (exclure le souci) qui fait défaut à Luc dans un autre contexte; vii, 6 (ne pas jeter les perles aux pourceaux), passage isolé même dans Mt.; vii, 15 (les faux prophètes, qu'on pourrait rattacher aux choses juives); 19 (mauvais arbre jeté au feu), passage isolé même dans Mt.

On ne peut regarder comme sans équivalent dans Luc les passages suivants : Mt. v, 42^b, repris et développé Lc. vi, 34.35; Mt. v, 45 repris Lc. vi, 35; Mt. vi, 14.15 qui figurent par un mot Lc. vi, 37^b; Mt. vi, 19 suppléé par Lc. xii, 33.34; Mt. vii, 13.14, suppléé par Lc. xiii, 23.24.

Voici maintenant les passages du discours sur la montagne qui ont leur équivalent dans Luc en dehors du grand sermon : Mt. vi, 13 et Lc. xiv, 34.35 (le sel); v, 15 et xi, 33 (la lampe; dans Lc. encore viii, 16, parallèle à Mc. iv, 21); v, 18 et xvi, 17 (la Loi subsiste); v, 25.26 et xii, 58-59 (se réconcilier); v, 32 et xvi, 18 (contre le divorce); vi, 9-13 et xi, 2-4 (*Pater noster*); vi, 19-21 et xii, 33.34 (thésauriser pour le ciel); vi, 22.23 et xi, 34.35 (œil simple); vi, 24 et xvi, 13 (les deux maîtres); vi, 25-34 et xii, 22-31 (abandon à la Providence); vii, 7-11 et

XI, 9-13 (prière); VII, 13.14 et XIII, 24 (porte étroite); VII, 22-23 et XIII, 26.27 (disciples rejetés).

Deux passages de Luc se trouvent ailleurs dans Mt. Lc. VI, 39 et Mt. XV, 15 (les deux aveugles); Lc. VI, 40 et Mt. X, 24 (le maître et le disciple), mais les quatre *vae* (Lc. VI, 24-26) n'ont pas de correspondant dans Mt.

Enfin Lc. VI, 34 et 35 peuvent être regardés comme un développement, mais indépendant, de Mt. V, 42b, et ce qui est assez important, dans VI, 43.44.45, Lc. semble avoir bloqué Mt. VII, 16-20 (sauf v. 19) et Mt. XII, 33-35.

Les versets où Mt. et Lc. se rencontrent sont indiqués en tête de chaque péricope.

Ces faits reconnus, si l'on admet l'explication des rapports indiquée dans le commentaire, on peut conclure : 1) dans les parties communes, Mt. est le plus souvent primitif; Luc semble se comporter vis-à-vis du texte contenu dans le Mt. grec comme il se comporte avec Mc. Il avait donc à tout le moins sous les yeux une rédaction grecque du sermon assez semblable à celle de Mt.

2) Cette rédaction pouvait comprendre tout ce qui est relatif à la Loi ancienne, et sur quoi Luc n'est pas revenu. D'une part ces morceaux ont dû faire partie du sermon primitif, d'autre part on comprend très bien que Luc ait rédigé le sermon pour ses lecteurs venus de la gentilité sans parler de l'opposition entre la Loi ancienne et la Loi nouvelle.

3) Si Luc lisait dans sa source à cet endroit tous les morceaux qui figurent ailleurs dans son évangile, aurait-il pu se résoudre à les morceler? Assurément, s'il lui a semblé que l'auteur de cette source avait groupé beaucoup de matières très différentes dans un cadre où elles étaient seulement juxtaposées, et s'il lui a paru préférable de faire un sermon plus court, mais plus ferme de dessin. Et il devait même prendre ce parti s'il croyait savoir que le *Pater* par exemple avait été enseigné dans une autre circonstance.

4) Si Luc a voulu marquer fortement l'opposition entre l'esprit du monde et l'esprit chrétien, on s'explique qu'il ait retourné les béatitudes par des *vae* conservés dans la tradition et qu'il ait diminué le nombre des béatitudes.

Cet examen des faits prépare la solution de la question classique : le discours de Luc est-il le même que celui de Matthieu? Chacun peut constater que ce sont deux compositions littéraires différentes; ce n'est donc pas le même sermon. D'autre part, dans l'intention des deux évangélistes, il s'agit d'un sermon inaugural, demeuré célèbre, et nous irions contre leur autorité en supposant que ce sermon célèbre a été prononcé deux fois. En principe on ne prononce pas deux fois un sermon inaugural. Si l'on soutient que Jésus l'a prononcé une fois tel qu'il est dans Mt., et une fois tel qu'il est dans Luc, c'est parce qu'on refuse d'admettre que les évangélistes ont pu rédiger chacun à sa façon le même discours, en usant de la liberté qu'on est bien obligé de leur reconnaître, de grouper selon la manière qui leur paraissait la meilleure les divers éléments de la tradition. Or saint Augustin ne s'est point arrêté à cette difficulté et c'est là un point capital pour l'histoire de l'exégèse. S'il a douté de l'identité des deux sermons, c'est parce que l'un était prononcé *in monte*, Jésus étant assis, et l'autre *in loco campestri*, Jésus étant debout. Mais cette double difficulté ne lui a pas paru insoluble, et alors il a exprimé comment, selon lui, l'intégrité substantielle était sauve malgré la diversité des expressions : *posset ergo facillime credi eundem*

20 Καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν
Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.
21 μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε.
μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε.

etiam ipse (*Lucas*) *domini interposuisse sermonem, aliquas autem praetermisisse sententias, quas Mattheus posuit, itam alias posuisse, quas iste non dixit, quasdam etiam non isdem verbis, custodita tamen veritatis integritate similiter explicasse* (*de consens. ev.* II, XIX, 44)... et, après l'hypothèse de la répétition presque immédiate du discours : *quamquam etiam illud possit occurrere... unum habuisse sermonem, quem Mattheus Lucasque narrarunt diverso narrandi modo, sed eadem veritate rerum et sententiarum, quas ambo dixerunt* (*loc. laud.* 47). Ce point acquis, on peut résoudre comme saint Augustin la divergence des circonstances. Jésus a pu sans quitter la montagne s'arrêter dans un endroit uni; il se tenait debout pour accueillir les foules, il s'est assis pour instruire. Quant au dernier point, il n'y a absolument rien à objecter du côté critique. Il est plus difficile d'admettre que d'après Luc Jésus descendu (de la montagne) ne se soit pas trouvé dans la plaine, quel que soit le sens du « lieu plan ». En tout cas, si Luc, en écrivant un sermon si différent de celui de Mt. n'en a pas altéré la vérité, comme le déclare saint Augustin, si cette approximation suffit pour que le sermon soit le même en substance, peut-on, après avoir accordé aux évangélistes cette liberté sur le point si grave de la doctrine évangélique, leur refuser le droit de choisir leur cadre? D'après Mt. le sermon a eu lieu sur la montagne; Luc ne dit pas où il eut lieu; on sait seulement que Jésus était descendu de la montagne avant de le prononcer. La montagne dans Mt. convenait à la promulgation de la loi qui devait remplacer celle du Sinaï.

20-26. LES BÉATITUDES ET LES IMPRÉCATIONS (cf. Mt. V, 3.4.6.11.12).

20a) Début très solennel, ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμούς comme Jo. XVII, 1. Ce n'est pas une simple formule de rhétorique (cf. XVI, 23; XVIII, 13; Mt. XVII, 8; Jo. IV, 35; VI, 5); c'est une manière indirecte de dire que le discours s'adresse aux disciples. D'après la terminologie assez ferme de VI, 13, les disciples, y compris les apôtres, forment un groupe distinct de la foule. Cependant celle-ci est présente (VI, 17) et c'est d'elle qu'il est question à la fin comme ayant entendu tout le discours (VII, 1). Si donc Luc a mis indirectement les disciples en scène, c'est qu'il a voulu tenir compte de la tradition de Mt. V, 1.2. Il n'est pas allé cependant jusqu'à dire : πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν. L'horizon du discours s'élargit ensuite, sans que Luc ait pris soin de dire quand; il est assez naturel que ce soit au v. 24, où il prend à partie d'autres personnes. La tournure de Mt. ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ est incontestablement plus sémitique, Ps. LXXVIII, 2 etc.

20b) Jésus s'adresse donc aux disciples, mais d'une manière indirecte. Il ne dit pas μακάριοι ὑμεῖς comme il dira plus loin οὐαὶ ὑμῖν. Cela eût été en effet contre les formes traditionnelles, car μακάριος, employé plus de 50 fois dans l'A. T. avec un nom à la 3e personne, l'est trois fois seulement avec la 2e personne (Dt. XXXIII, 29 : μακάριος σύ, Ἰσραήλ. Ps. CXXVII (128) 2; Eccle. X, 17). Il est donc très probable que Mt. qui continue à la 3e personne, a ici la tournure

20 Et lui, ayant levé les yeux sur ses disciples, disait :

« Bienheureux, vous qui êtes pauvres, parce que le royaume de Dieu est à vous.

21 Bienheureux, vous qui avez faim maintenant, parce que vous serez rassasiés.

Bienheureux, vous qui pleurez maintenant, parce que vous rirez.

originale; Luc a préparé l'interpellation directe des οὐαί, par une interpellation un peu moins directe; cependant οἱ πτωχοί est un vocatif. C'est le même procédé qu'au v. 20ᵃ, ménageant autant que possible la tradition.

Les πτωχοί, sans l'addition de Mt. (τῷ πνεύματι), sont ceux qui sont réellement pauvres au sens propre (IV, 18; VII, 22). Ils ne sont point dignes du règne de Dieu précisément pour cela seul; s'il ne faut point expliquer Luc par Mt., il faut du moins tenir compte du contexte de Luc. Il a eu soin de nous dire qu'il s'agit des disciples, donc des pauvres qui attendent tout de Dieu. Le pauvre orgueilleux est haïssable (Sir. xxv, 2). D'ailleurs on ne peut comprendre le mot πτωχός sans tenir compte de toute la littérature religieuse des Juifs qui lui avait donné un sens particulier. Le πτωχός (traduisant ordinairement עָנִי) est l'homme d'une condition inférieure, sans fortune, souvent maltraité et humilié, qui s'est habitué à attendre tout son secours de Dieu. C'est le client de Dieu et de ses prophètes, celui qui a le plus à attendre du règne du Messie; Ps. LXXII, 2.4; Ps.-Sal. XVIII, 3; cf. Ps.-Sal. V, 13 : καὶ πτωχοῦ καὶ πένητος ἡ ἐλπὶς τίς ἐστιν, εἰ μὴ σύ, κύριε; Jésus dit donc aux pauvres qui se sont faits ses disciples que leur espérance ne sera point trompée; elle est déjà réalisée, car le royaume de Dieu est à eux. Le règne de Dieu est donc déjà commencé, et ils en font partie, avec l'espoir d'entrer dans son royaume.

21) πεινᾶν signifie « avoir faim », aussi bien que « manquer de tout », et c'est pour cela qu'il représente ordinairement l'hébreu רָעֵב. Les πεινῶντες sont donc des pauvres particulièrement à plaindre. Ils seront rassasiés; ce terme, qui n'est pas ambigu, fixe encore le sens du mot auquel il s'oppose. C'est la pensée du Ps. CVI (107), 9; ὅτι ἐχόρτασεν ψυχὴν κενήν, καὶ ψυχὴν πεινῶσαν ἐνέπλησεν ἀγαθῶν. D'après Plum., « dans les quatre cas, quoique la souffrance endurée soit extérieure et littérale, la béatitude correspondante est spirituelle ». Mais rien n'indique ici cette transposition, si ce n'est peut-être le futur et le parallélisme avec le royaume de Dieu. Mieux vaut dire que le tout est transformé par les dispositions déjà acquises des disciples, et l'élan que leur donne Jésus. Les mêmes mots n'ont pas le même sens dans une réunion de socialistes matérialistes et dans l'atmosphère religieuse que respiraient les âmes auprès du Sauveur. Cette fois la béatitude est au futur parce qu'il n'y a pas de rassasiement dans ce monde. La faim apaisée ne tarde pas à renaître, et cela est vrai aussi de la sagesse : οἱ ἐσθίοντες ἔτι πεινάσουσιν (Sir. XXIV, 21). La psalmiste connaissait le seul rassasiement de l'âme : χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου (Ps. XVI (17), 15). Tout le monde convient qu'il y a ici place pour un sens plus relevé que le littéral. χορτάζειν signifie nourrir avec du fourrage (χόρτος), et χορτάσματα a encore dans l'A. T. le sens de fourrage. C'est ce que les bêtes demandent à Dieu (Ps.-Sal.

22 μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου· 23 χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε, ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

v, 11); les hommes lui demandent du pain, et ceux qui savent le prix de l'âme quelque chose de plus.

— κλαίειν qui se dit de la douleur est plus général que πενθεῖν (Mt.) qui ne se dit que du deuil. Mais un mot pouvait plus aisément remplacer l'autre en Orient où la douleur s'exprime par des cris. La même opposition entre γελάσετε et παρακληθήσονται. Les expressions de Luc sont plus universellement humaines; celles de Mt. plus traditionnelles et bibliques : παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας (Is. LXI, 2.3, cf. LXVI, 10; Sir. XLVIII, 24).

22. Avec μακάριοί ἐστε, le discours devient encore plus direct. Cette quatrième béatitude de Luc qui correspond à la neuvième de Mt. est plus particulière aux disciples comme tels. Ils forment un groupe distinct qui sera haï des hommes, parce que la nouvelle doctrine heurtera leurs préjugés. Les disciples ne tardèrent pas à faire l'expérience et de ces persécutions et de cette joie surnaturelle (Act. v, 41). — Luc ajoute οἱ ἄνθρωποι, ce qui est très général; ἀφορίζω doit donc être pris aussi dans un sens très général. Quand la religion et la nationalité ne faisaient qu'un, on perdait en même temps l'une et l'autre. Chez les Juifs, communauté religieuse dans l'état romain, l'excommunication ne pouvait avoir pour résultat le bannissement; même chez les païens, on pouvait être au ban de l'opinion sans être expulsé de l'empire; ἀφορίσωσιν peut signifier ces différentes situations et ne paraît pas viser telle excommunication de la synagogue (cf. Jo. IX, 22; XII, 42; XVI, 2). Grammaticalement ὀνειδίσωσιν peut avoir pour régime aussi bien ὑμᾶς qui précède que τὸ ὄνομα ὑμῶν qui suit. Appliqué aux personnes, ce terme serait un peu faible après ἀφορίσωσιν; c'est plutôt le premier degré du traitement qu'on inflige au nom de disciples. Il ne s'agit point du nom propre de chacun, puisque l'opprobre s'attache au nom à cause du Fils de l'homme, et par conséquent au nom de disciples comme tels, ce qui sera le nom chrétien. Ce nom sera un objet d'invectives (ὀνειδίσωσιν). — ἐκβάλωσιν est plus difficile. S'il s'agissait de noms particuliers, on verrait là une allusion aux radiations officielles : *Merulam.... Tiberius albo senatorio erasit* (TAC. *Ann.* IV, 42) etc. Et c'est bien ce qu'indique le mot ἐκβάλλειν, quoique d'une façon plus générale, rejeter, renvoyer (ARISTOPH. *Eq.* 325; *Nub.* 1477), mépriser (SOPH. *Œd. Col.* 631, 636), presque supprimer (SOPH. *Œd. tyr.* 849). Je ne sais comment Wellh. pourrait prouver que Luc a traduit trop largement une tournure biblique qui serait plus littéralement : ἐκβ. ὑμῖν ὄνομα πονηρόν, car les LXX ont traduit autrement Dt. XXII, 14.19. On ne veut plus entendre parler des chrétiens, parce qu'ils sont chrétiens, à cause du Christ (cf. Act. v, 41; Jac. II, 7; PLINE, Ep. X, 96 : *nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur*). La phrase de Luc suppose que les disciples porteront un nom rappelant celui du maître; elle est plus conforme à la culture générale, plus grecque que celle de Mt., ou

22 Bienheureux serez-vous, lorsque les hommes vous haïront, et lorsqu'ils vous excommunieront, et qu'ils insulteront et proscriront votre nom comme mauvais à cause du fils de l'homme.

23 Réjouissez-vous en ce jour-là et bondissez [de joie], car voici qu'une grande récompense vous est réservée dans le ciel; car c'est ainsi que leurs pères traitaient les prophètes.

cependant ψευδόμενοι fait l'effet d'une précaution contre ceux qui regarderaient l'opinion publique comme une assurance de vérité (contre *Harnack*). On ne peut savoir ce qui est primitif : « moi » (Mt.) ou « le fils » de l'homme » (Lc.).

23) Les impér. aor. au lieu du présent dans Mt., parce que Mt. est plus général, tandis que Luc indique un moment précis, ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (*Moulton*, 129). — σκιρτάω, I, 41.44 †. — ἰδοὺ γάρ I, 44.48; II, 10; VI, 23; XVII, 21; Act. IX, 11 et seulement II Cor. VII, 11 et peut-être Mt. XXVI, 45. — κατὰ τὰ αὐτά est propre à Luc : VI, 26; XVII, 30; Act. XIV, 1 (τὸ αὐτό). Luc dit οἱ πατέρες αὐτῶν, au lieu de τοὺς πρὸ ὑμῶν, ce que Well. regarde comme deux traductions de l'araméen *daq'damaihôn* et *daq'damaikôn*, tandis que Harnack regarde le texte de Luc comme secondaire. Dans ce dernier cas, Luc aurait emprunté au discours d'Étienne (Act. VII, 51) plutôt qu'à XI, 47. Le texte supposé par Wellh. peut convenir pour Mt. : « les prophètes qui étaient avant vous », mais Luc n'a pu supposer comme original *daq'damaihôn,* ni dans le sens de τοῖς πρὸ αὐτῶν, ni dans le sens de οἱ πρὸ αὐτῶν, car les prophètes et leurs persécuteurs étaient contemporains. D'après Plum. il serait étrange que Luc qui vient de parler des hommes en général, ne parle plus ici que des ancêtres des Juifs, et qu'il en parle comme si ses auditeurs eux-mêmes n'étaient pas Juifs. Il ne s'agit donc pas ici des pères des Israélites, mais des pères des hommes qui persécutent aujourd'hui; en fait c'étaient des Israélites, mais on en parle ici comme membres de l'humanité. — Mais tout cela est bien subtil. En somme ceux qui persécuteront les disciples seront tout d'abord les Juifs. C'est dire que les disciples sont dans la situation des prophètes, persécutés autrefois par les pères des Juifs actuels; raison de joie.

On voit que cette béatitude, — tout à fait conforme à Mt. pour le fond — a été écrite à nouveau par Lc. Les persécutés doivent se réjouir, parce que leur récompense existe déjà dans le ciel. Ce n'est point une préexistence réelle, car on ne peut la concevoir sans celui auquel elle est décernée, sinon par une métaphore anticipée, comme un trésor tenu en réserve : « celui qui pratique la justice s'amasse un trésor qui est la vie auprès du Seigneur » (Ps.-Sal. IX, 9). Aussitôt que l'homme agit bien, il acquiert un droit à la récompense; il fait partie par là même du règne de Dieu. Ce trait, qui se trouve aussi dans Mt. est la clef de tout ce discours. Aux premiers mots on croirait que Jésus propose une révolution sociale qui renversera les rôles; ceux qui ont faim seront rassasiés, ceux qui pleurent riront. A prendre ces termes à la lettre l'orateur serait un agitateur faisant appel à des sentiments peu élevés. Mais il s'agit d'un rassasiement, d'une joie qui sont au ciel, c'est-à-dire auprès de Dieu, qui font participer à sa lumière et à sa vie, comme tous les Israélites pieux comprenaient

24 Πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν.
25 οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπεπλησμένοι νῦν, ὅτι πεινάσετε.
οὐαί, οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε.
26 οὐαὶ ὅταν καλῶς ὑμᾶς εἴπωσιν πάντες οἱ ἄνθρωποι, κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

26. υ. ε. (H V) ου ειπωσιν υμας (T S).

---

le ciel. Cependant Luc a insisté sur la pauvreté réelle, les peines réelles, les persécutions réelles. Ceux qui sont pauvres, qui souffrent, qui sont persécutés pour le nom de Jésus, ont un gage de vie divine. Mt. est en apparence plus spirituel, parce qu'il dit « les pauvres en esprit ». Sa doctrine s'applique à tout le monde, riches et pauvres; elle est consolante pour ceux qui possèdent les richesses sans y être attachés de cœur; Luc s'adresse à ceux qui sont réellement pauvres et souffrants; quand le monde ne procure aucune jouissance, quand on n'a rien à attendre de lui, n'est-on pas plus enclin à se tourner vers les espérances célestes? De sorte que cette manière n'est pas moins pénétrée de l'esprit du christianisme, et prévoit les disciples associés à la vie et aux souffrances du Maître.

Jésus annonce à ses disciples le sort qu'ont eu les prophètes; il n'ajoute pas : ayez confiance, vous serez bientôt délivrés par l'avènement du Messie; il dit seulement : réjouissez-vous, parce que votre récompense est préparée dans le ciel. Dans ce discours où il expose pour la première fois toute sa pensée qui est comme son programme, les espérances eschatologiques sont sur le thème transcendant (cf. *Le Messianisme...*, p. 158 ss.).

24-26) Schanz n'a pas hésité à dire, après de nombreux critiques, que ces *vae* n'ont pas été prononcés dans cette circonstance. Jésus n'a parlé de la sorte qu'aux Pharisiens (cf. Mt. XXIII, 16-31). Luc aurait donc inséré ici ces menaces proférées dans une autre circonstance. Il l'a même laissé entrevoir en reprenant au v. 27 : « je vous dis à vous qui écoutez. » Et en effet, il n'y avait dans l'auditoire sympathique qui entourait Jésus personne qui méritât d'être interpellé aussi rudement. — Ces raisons ont leur portée, mais la conséquence que Schanz n'a pas vue, c'est que, si ces paroles ne se sont pas trouvées à cet endroit dans la source de Luc, il faut qu'il les ait composées lui-même, car elles sont dans une opposition de parallélisme si étroite avec les Béatitudes, (cf. D. H. Müller, *Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie*, p. 9 s.) qu'il est difficile de leur attribuer une origine distincte. D'autre part il est tout à fait contraire à la méthode et à la promesse de Luc de composer librement un passage aussi étendu pour le placer dans la bouche de Jésus. Il se peut que Mt. ait renoncé à reproduire ce passage, parce qu'il se proposait d'opposer aux Pharisiens des menaces plus caractérisées; on dirait d'ailleurs qu'il en a conservé quelques traces : ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν, cf. Mt. VI, 2.5.16. Des Pharisiens ont pu se glisser dans l'auditoire, ou plutôt Jésus a pu indiquer par un simple

24 Mais malheur à vous, les riches, parce que vous avez reçu votre
consolation.
25 Malheur à vous, qui êtes repus maintenant, parce que vous
aurez faim.
Malheur à vous, qui riez maintenant, parce que vous serez dans
le deuil et dans les larmes.
26 Malheur à vous lorsque tous les hommes diront du bien de
vous, car c'est ainsi que leurs pères traitaient les faux prophètes.

regard et un geste dirigé vers le lointain qu'il s'adressait à d'autres, sans cesser d'avoir en vue l'utilité de ses auditeurs, auxquels il revient plus expressément au v. 27.

On a noté aussi que Luc, en mettant les récompenses à la seconde personne, a préparé cette apostrophe directe; c'est un indice qu'il tenait à conserver ce passage tel que la tradition le rapportait; autrement il eût été plus simple de dire : heureux les pauvres, malheur aux riches.

A tout prendre il paraît plus probable que Jésus lui-même a ajouté aux béatitudes des *vae* qui en faisaient mieux ressortir le caractère. Sur toute cette période, cf. Is. LXV, 13 s.; le rapprochement est beaucoup plus éloigné avec Is., v, 8-23 ou Dt. XXVII, 15-26.

24) πλήν avant οὐαί, cf. Mt. XVIII, 7; Lc. XVII, 1; XXII, 22. Ici l'opposition est très marquée. Dans ce premier *vae*, il n'y a pas de menace exprimée directement pour l'avenir. Elle est sous-entendue et demeure dans le vague. L'avantage de cette tournure est de nous faire entendre qu'il s'agit de riches qui jouissent de leurs richesses et qui y concentrent toutes leurs aspirations. C'est ce qu'a exprimé *syrsin.* (et Aphr. p. 390) en lisant בעותכיכן « votre désir » au lieu de בויאכן « votre consolation ». Absorbés par les plaisirs que leur procurent les richesses, ils n'ont aucun désir du règne de Dieu.

25) C'est l'antithèse du v. 21, avec la même opposition entre le temps présent et le temps où chacun est traité comme il l'a mérité.

26) πάντες (om. DL d *syrsin. pes. Diat.-ar.* et *Vg. Clém.* (mais non WW.) probablement à cause de la difficulté). Luc aime employer ce mot qui indique ici l'opinion publique, non pas tous les hommes absolument. La fin du verset est la contrepartie exacte de la fin du v. 23 en changeant les prophètes en faux prophètes. Cette sorte d'*inclusio* pour les béatitudes et pour les *vae* est une preuve que les *vae* sont composés sur le thème des béatitudes.

27-38. LA CHARITÉ DE MISÉRICORDE MÊME ENVERS LES ENNEMIS. (Mt. V, 44. 39. 40. 42; VII, 12; V, 46. 47. 45. 48; VII, 1. 2).

Luc va droit à ce qui regarde la charité. Il en est déjà question dans Mt. v, 38-42, mais comme c'est pour une application spéciale, Luc va d'abord au principe énoncé dans Mt. v, 44, sauf à reprendre l'application spéciale de Mt. Il passe ensuite au principe général de Mt. VII, 12, pour revenir à Mt. v, 46. 47. 45. 48 sur l'universalité de la charité, et à Mt. VII, 1. 2 sur la récompense de la

27 Ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς
ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, 28 εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύ-
χεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς. 29 τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα πάρεχε
καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ
κωλύσῃς. 30 παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει.
31 καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς

31. και υμεις (T S V) et non *om.* (H).

---

charité. L'ordre est donc plus synthétique dans Luc, quoique celui de Mt. puisse se justifier aussi bien par son point de vue.

27-28) Le verset 27 se souderait mieux au v. 23; après avoir dit que les disciples seront haïs, Jésus leur enseignerait à aimer leurs ennemis; le contexte serait excellent. Mais comme les béatitudes ont été interrompues par des *vae* qui s'adressent à des absents, le prêcheur revient « à ceux qui l'écoutent ». L'opposition assez forte de ἀλλά ne s'expliquerait pas sans la présence des *vae*.

D'autres entendent τοῖς ἀκούουσιν dans le sens de τοῖς πειθομένοις, « vous qui êtes dociles » (*Euth. Plum.* etc.), Schanz : « vous qui écoutez avec attention ». — ἀγαπᾶτε κ. τ. λ. La période a quatre membres. Le premier est général; il oppose l'affection à l'inimitié. Viennent ensuite la haine, comme au v. 22; la malédiction qui rappelle l'excommunication (v. 22); la calomnie qui rappelle les mépris déversés sur le nom chrétien (v. 22). Ce parallélisme avec le v. 22 est peut-être une raison de traduire ἐπηρεάζω par « diffamer » (*Vg.* et probablement *Syrsin.*); cf. I Pet. III, 16 †, et non par « faire du tort ». Le disciple doit répondre à la haine par la bienfaisance active, il doit bénir qui le maudit, et prier pour celui qui le méprise et lui veut du mal.

29-30) Cf. Mt. v, 38-42. Luc laisse de côté l'allusion à l'ancienne Loi et l'exemple un peu spécial de la réquisition (Mt. v, 41). Il traite le thème d'une façon plus générale qui n'est pas la primitive, sans parler de ses caractéristiques de style.

29) Luc a le mieux conservé dans le N. T. la distinction de ἕτερος et de ἄλλος. Il n'est que plus étrange qu'il ait écrit ici ἄλλην (comme Mt.) au lieu de τὴν ἑτέραν. Cependant, d'après Blass (p. 183), c'est surtout quand il s'agit d'une partition par deux que ἄλλος a envahi le domaine de ἕτερος. D'ailleurs dans ce v. et le suivant Luc se distingue de Mt. par l'impér. prés. au lieu de l'aor., Luc insistant plus, à son ordinaire, sur le thème général, Mt. spécialisant un ordre général pour chaque cas particulier. — μὴ κωλύσῃς, le subj. aor. avec μή et non l'impér. prés., sans distinction bien nette.

Luc qui ajoute δεξιός quand il s'agit d'un membre dans une occasion concrète (VI, 6; XXII, 50) n'emploie pas cet adjectif ici (Mt.) où il s'agit d'une hypothèse vague. Au lieu de ῥαπίζειν (Mt. ici et XXVI, 67 †), Luc dit τύπτειν, qu'il emploie 9 fois dans le N. T.; au lieu de στρέφειν (dans Lc. évangile seulement sous la forme στραφείς), παρέχειν, qui est aussi de son style.

27 Mais pour vous qui m'écoutez, je vous dis : aimez vos ennemis,
faites du bien à ceux qui vous haïssent, 28 bénissez ceux qui vous
maudissent, priez pour ceux qui vous calomnient.
29 A qui te frappe sur une joue, tends encore l'autre, et à qui te
prend le manteau, ne dispute pas la tunique. 30 Donne à quiconque
te demande, et ne redemande pas ton bien à celui qui le prend.
31 Et traitez vous aussi les hommes de la même manière que vous
voudriez qu'ils vous traitassent.

A propos du vêtement, Mt. suppose un procès juridique, il emploie λαβεῖν, terme général, et suppose que le demandeur s'en prend à la tunique, vêtement indispensable, auquel on ajoutera le manteau par-dessus le marché. Luc suppose un acte de violence, il dit αἴρειν, enlever de dessus le corps; dans ce cas on enlève d'abord le vêtement de dessus; on devra abandonner aussi celui de dessous.

Ces paroles du Christ sont dans Mt. opposées à la loi du talion; dans Luc le sens est le même; il s'agit toujours de renoncer à la vengeance, et même de laisser le champ libre aux violences de l'adversaire. Il faut bien reconnaître que ce ne sont point là des préceptes. Sont-ce même des conseils? Les théologiens catholiques aussi bien que les protestants veulent que la prudence règle toujours la conduite; si les bons s'offraient en proie à la violence, que deviendrait la société? Ce que Jésus a voulu enseigner par ces exemples, c'est la disposition d'esprit où nous devons être : les choses de la terre, même celles qui paraissent le plus indispensables, comme l'honneur ou le vêtement, ne sont rien, mises en balance avec la charité. Chacun de nous doit donc être dans la disposition d'y renoncer, et si l'on soutient ses droits, on doit être poussé par l'estime du bien général, non par le désir de la vengeance, aboli dans l'âme par l'indifférence sur ce que l'on possède. Encore est-il que si ces paroles étaient plus souvent mises en pratique, comme elles l'ont été par des saints, qui sait si la société ne gagnerait pas incomparablement plus à ces exemples héroïques de charité, qu'à l'exercice régulier de la prudence humaine?

30) παντί est du style de Luc. L'impér. prés. μὴ ἀπαίτει est moins conforme au principe grammatical (cf. v. 29) que le subj. aor. de Mt. μὴ ἀποστραφῇς; probablement Luc a été entraîné par la forme δίδου, quoiqu'il ait connu la nuance entre l'ordre permanent et l'ordre pour un cas éventuel (x, 4). D'après le contexte, on ne doit pas tant donner à tous absolument, qu'à tous indistinctement, sans consulter sa sympathie personnelle ou son antipathie. La seconde partie du v. s'éloigne de Mt. : « ne rejette pas celui qui veut t'emprunter », car Luc se proposait de revenir sur ce thème, v. 35. Ce qu'il a mis à la place est une généralisation et un complément de 29^{b}. Si l'on ne s'oppose pas à la violence, ce n'est pas pour réclamer après. On a conjecturé sans preuve que Mt. et Luc reflétaient ici deux traductions différentes du même original araméen.

31) Dans Mt. ce verset se trouve presque à la fin des instructions (VII, 12). Ce n'est point une raison pour l'expliquer dans Luc comme la conclusion de ce

ὁμοίως. 32 καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν. 33 καὶ ἐὰν ἀγαθοποιῆτε τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν. 34 καὶ ἐὰν δανίσητε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανίζουσιν ἵνα ἀπολάβωσιν τὰ ἴσα.
35 πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανίζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες· καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ Ὑψίστου,

33. *om.* γαρ *p.* και 1° (S V) et non *add.* (T H).

---

qui précède, car il n'a été question jusqu'ici que de la charité envers les ennemis, et Jésus ne dit pas à ses disciples : « traitez les autres comme vous voudriez être traités si vous étiez les agresseurs », car cette hypothèse ne doit même pas être posée. Le pluriel au lieu du singulier indique par lui-même une transition. Le v. 31 est donc un principe général, qu'il faut prendre comme tel, et qui sert de base à ce qui va suivre (*Schanz*).

— Καί « en un mot », « d'une façon générale ». Notez la forme positive du précepte, qui lui donne une extension en charité aussi indéfinie que notre amour-propre; que ne sont pas en effet nos exigences et nos prétentions vis-à-vis des autres? Aussi était-il bien inutile d'expliciter : de même que vous voulez que les hommes vous fassent *du bien*, comme *syrsin.*, *r.*

32-36) La charité de miséricorde doit être universelle et désintéressée, comme celle de Dieu; cf. Mt. v, 46-48. Les versets 34 et 35 sont propres à Luc et remplacent Mt. v, 42b par un développement particulier. Dans les parties communes, au lieu des publicains et des gentils, Luc dit les pécheurs, terme plus généralement compris; au lieu d'aimer et de saluer, il dit aimer et faire du bien, ce qui est aussi plus général; au lieu de parfaits, il dit miséricordieux, qui est plus dans le thème. Autant d'indices que Mt. est primitif.

32) χάρις est non pas la reconnaissance, mais la faveur de Dieu. Quand on aime ceux qui vous aiment, on ne fait rien pour Dieu. L'amour désintéressé ne s'explique que par une charité exercée en vue de Dieu, qui lui est donc agréable. C'est à peu près le même sens que Mt. avec un mot cher à Paul (*Holtz.*). Les pécheurs au lieu des publicains (Mt.) avec plus d'affectation dans le parallélisme verbal que dans Mt.

33) Les salutations (Mt.) intéressaient beaucoup les Juifs (cf. Mc. xii, 38); c'était un trait particulier d'affection, auquel Luc préfère la bienfaisance en général. Le mot de « pécheurs » est d'ailleurs moins juste que celui de « gentils ». Il n'est point si commun parmi les « pécheurs » de rendre le bien pour le bien; ceux qui le faisaient parmi les gentils étaient parmi les meilleurs gentils.

34) δανείζω signifie ordinairement prêter à intérêt, parce que l'antiquité grecque ne connaissait guère d'autre forme de prêt. Mais il peut signifier simplement prêter : τοῖς δεομένοις δανίζων χωρὶς τόκων (IV Macc. ii, 8). Ce doit être

32 Et si vous aimez ceux qui vous aiment, quel gré vous en saura-
t-on? Car même les pécheurs aiment ceux qui les aiment. 33 Et si
vous faites du bien à ceux qui vous font du bien, quel gré vous en
saura-t-on? Même les pécheurs en font autant. 34 Et si vous prêtez
à ceux dont vous espérez recevoir, quel gré vous en saura-t-on?
Même des pécheurs prêtent à des pécheurs pour recouvrer l'équi-
valent. 35 Mais aimez vos ennemis, et faites du bien, et prêtez sans
rien attendre en retour; et votre récompense sera grande, et vous
serez les fils du Très-Haut, parce qu'il est bon pour les ingrats et

ici le sens. On prête en espérant recevoir; il s'agit d'une espérance ferme, peut-être même garantie. Cela, des pécheurs (ἁμαρτωλοί, cette fois sans article) le font aussi, à la condition de recevoir autant qu'ils ont donné. Sur le sens de ἀπολαμβάνειν cf. Ditt. *Or*. 669, 20, παρὰ τῶν ἀπολαβόντων « de ceux qui ont reçu, qui ont été remboursés ». Si l'on entendait τὰ ἴσα dans le sens de « une faveur semblable », on atténuerait le sens technique de ἀπολάβωσιν. Il s'agit, comme précédemment, de pécheurs qui ont encore de bonnes qualités; ils ne sont pas sous l'empire de la Loi, mais il leur arrive parfois de suivre une certaine honnêteté naturelle, de prêter pourvu qu'ils soient à peu près sûrs d'être remboursés.

35) Il faut que les disciples fassent quelque chose de plus. Mais quoi? C'est une difficulté célèbre. 1) La correction ἀντελπίζοντες proposée par M. Th. Reinach (cf. ***RB***. 1895, 116) fournirait une base au sens de la Vulgate; elle est ingénieuse à cause de la confusion possible de NT avec Π; mais comment se serait-on écarté d'un texte si clair pour chercher en divers sens? Comment admettre cette leçon sans aucune autorité grecque? 2) La leçon μηδένα (ἀπελπίζοντες) de ℵ Ξ Π* 489 est soutenue par les *syrr.* (*syrsin., pes. hier. hrcl.* ***Diat.*** *-ar.*); les *syrr.* ont entendu μηδένα d'une personne (et non d'un pluriel neutre), ce qui est de beaucoup le plus vraisemblable. Comme ils ont séparé δανίζετε par une ponctuation, et ajouté ensuite la copule, leur sens pourrait bien être : « et ne désespérez de personne », comme a compris M. Burkitt : *do not give up hope of any one*. A supposer que le sens soit : « et n'enlevez l'espérance à personne, ne désespérez personne » (*Merx, Gwilliam*), on peut se demander s'ils ont bien compris le grec? Merx le soutient avec force et cite pour le sens actif de désespérer Sir. xxvii, 21, qui signifie plutôt perdre l'espérance. C'est probablement encore le sens de l'Anthologie xi, 114, ἄλλον ἀπελπίζων, « lui qui désespérait d'un autre », malgré l'accusatif, et de saint Irénée (i, 7, 6) ἡσυχῇ δὲ πῶς ἑαυτὰς ἀπηλπικυῖαι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, traduit : *in silentio sensim semetipsas retrahunt desperantes a vita Dei,* qui ne signifie pas que ces âmes se sont rebutées elles-mêmes, mais ont désespéré d'elles-mêmes. A supposer donc qu'il faille lire μηδένα, et d'une personne, le sens du grec serait bien celui que M. Burkitt a donné du syrien : ne désespérant de personne, espérant que les plus pauvres vous rendront, disposition peu conforme au contexte. Mais si le sens était par impossible : « ne désespérant, ne rebutant personne, ne refusant à personne »,

ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς. 36 Γίνεσθε
οἰκτίρμονες καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν. 37 καὶ μὴ κρίνετε, καὶ οὐ
μὴ κριθῆτε· καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε. ἀπολύετε, καὶ
ἀπολυθήσεσθε. 38 δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν. μέτρον καλὸν πεπιεσμένον
σεσαλευμένον ὑπερεκχυννόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν· ᾧ γὰρ μέτρῳ

36. *om.* και p. καθως (T H) plutôt que *add.* (S V).
38. ω γ. μετρω (T H V) et non τω γαρ αυτω μετρω ω (S).

---

comme dans Mt. v, 42 : μὴ ἀποστραφῇς, ce sens ne conviendrait pas au contexte, parce que le désespoir ici doit être en parallèle avec l'espoir du v. 34, de sorte que ce sentiment doit être dans l'âme du prêteur; c'est pour son compte que, au lieu d'espérer, il ne doit pas désespérer.

3) Désespérer au neutre est le sens des latt. *nihil desperantes*, préféré par beaucoup de modernes (*Schanz, Plum. Fillion* etc.). C'est la seule signification connue de ἀπελπίζειν, terme récent, mais assez fréquent dans le grec hellénistique; c'est le sens normal (exemples dans Sophoclès), des médecins (*Hobart*, p. 118), de la Bible (Sir. xxii, 21; xxvii, 21; II Mach. ix, 18), de Josèphe (*Bell.* V, ix, 1). On prétend même que la *Vg. nihil inde sperantes* n'est pas le texte de saint Jérôme mais une corruption de *nihil desperantes*, devenu aussi *nihil sperantes*. Mais comment l'entend-on? « ne désespérant pas de recouvrer un jour ou l'autre votre argent », admis comme plausible par Plum. est absolument répugnant dans ce contexte héroïque; « ne désespérant jamais de la récompense de la part de Dieu », exigerait ensuite « *car* » et non pas « *et* votre récompense sera grande ». Dans ce sens, μή serait à tout le moins plus naturel que μηδέν qui ne peut guère se justifier que par Act. iv, 21, μηδὲν εὑρίσκοντες.

4) Il faut donc revenir au texte de la Vg.-Clém., maintenu par WW *nihil inde sperantes* (où *inde* est ajouté pour la clarté), dans *c.* et plusieurs mss. hiéronymiens. Ce doit être une correction de saint Jérôme qui a écrit *in Ezech. XVIII : a quibus non speratis recipere;* cf. Ambr. *in Tobiam* xvi, 54 et *Chrys.* vii, 199 A : δανείζετε γάρ, φησί, παρ' ὧν μὴ προσδοκᾶτε λήψεσθαι et 575 A : παρ' ὧν οὐ προσδοκᾶτε λαβεῖν. Les versions *boh.* et *sah.*, *arm.* (d'après *Merx*) vont avec *Vg.* (*Field, Knab., Loisy* etc.). Le contexte est tout à fait satisfaisant. Les Gentils prêtent avec espérance de retour, prêtez sans espérance de retour, sans espérer recevoir. ἀπελπίζω n'a jamais ce sens, il est vrai, mais il a pu être forgé par Luc comme parallèle à ἀπολαμβάνειν qui a aussi les deux sens de recevoir et d'abandonner. Le moyen âge a entendu ce verset du prêt à intérêt, mais il n'y a point là de tradition exégétique, comme on l'a pu déjà constater. Renoncer seulement aux intérêts serait peu conforme à la disposition de dépouillement complet dont tout ce passage esquisse l'idéal. Il ne s'agit point ici d'un ordre, mais d'un conseil. Si l'on objecte que prêter est alors synonyme de donner, on méconnaît une nuance. Celui qui emprunte rougirait souvent de recevoir un don. On lui prête donc, disposé à recevoir le remboursement s'il est offert,

les méchants. 36 Soyez miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux.

37 Et ne jugez pas, et vous ne serez point jugés; et ne condamnez pas, et vous ne serez point condamnés; absolvez, et vous serez absous. 38 Donnez, et l'on vous donnera : une bonne mesure, serrée, tassée, débordante sera versée dans votre sein; car on se servira envers vous de la mesure dont vous vous serez servis. »

mais on prête tout disposé à faire le sacrifice du tout à l'occasion, *nihil sperantes*, μηδὲν ἐλπίζοντες ἀπολαβεῖν (*Field*).

35b) μισθός comme VI, 23, sans ajouter ἐν τῷ οὐρανῷ qui n'était plus nécessaire.

35c) Même sens que Mt. V, 45, sans les belles images sûrement primitives, qui fait lever son soleil, qui envoie la pluie... le père dans les cieux est remplacé par le Très-Haut, les justes et les injustes (au sens juif), par les ingrats et les mauvais.

— καὶ ἔσεσθε n'est pas subordonné à καὶ ἔσται, comme si la récompense consistait à devenir Fils du Très-Haut, mais coordonné; on devient Fils de Dieu en imitant sa bonté. Ce premier effet passe avant l'autre dans l'ordre du temps; il est placé le second pour servir de transition avec ce qui suit.

36) Dans Mt. la perfection du Père céleste avait quelque chose d'un peu intimidant; Luc parle seulement de la miséricorde « de votre Père », la miséricorde étant d'ailleurs plus spécialement dans le thème.

37 et 38) Ces deux versets vont bien ensemble, puisque la charité commande aussi de ne pas juger. Mais le v. 38 est plus naturellement dans le thème de ce qui précède. Il semble donc que Luc a mis ici le v. 37 moins d'après son dessein littéraire particulier, que parce qu'il trouvait les deux idées jointes dans un contexte semblable à celui de Mt. VII, 1. 2. Mais Mt. continue sur le même ton, tandis que Luc a donné un autre tour à Mt. VII, 3-5. C'est donc vraisemblablement Mt. qui est primitif; Luc a développé le jugement selon ses parties principales et a rattaché la mesure à son thème *précédent de donner largement*.

37) Non seulement on ne doit pas en vouloir à ses ennemis ni venger ses injures personnelles; il ne faut pas même juger, c'est-à-dire, comme il est expliqué par la suite, juger que le prochain a mal agi. Il ne s'agit pas évidemment de la répression sociale ou des verdicts de la puissance judiciaire, mais des jugements prononcés intérieurement ou en paroles, sans mandat. Cela n'exclut pas non plus l'appréciation morale d'un acte; mais ce n'est pas à nous à déclarer coupable celui qui l'a posé. Sainte Catherine de Sienne a beaucoup insisté sur ce point. On est si souvent trompé par des apparences défavorables! Et l'on n'a pas le droit de faire une enquête quand on n'a pas mission de juger. Dieu est toujours là pour nous traiter avec l'indulgence que nous aurons eue pour les autres. Luc développe même le conseil négatif de ne pas juger en celui d'absoudre. Il emploie deux fois οὐ μή qui n'est pas dans Mt.; cf. Mc. *Com.* XCIII.

38) Luc revient à l'idée du don, préparée par celle d'absolution, et interprète dans ce sens la mesure de Mt. VII, 2, qui était une mesure de justice. Ce logion

μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.
39 Εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς
Μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν; οὐχὶ ἀμφότεροι εἰς βόθυνον ἐμπεσοῦνται;
40 οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον, κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ.
41 Τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ

avait une forme approchante dans Mc. IV, 24, par l'addition de καὶ προστεθήσεται ὑμῖν. D'ailleurs, si Luc eût pu ajouter de sa plume δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν pour faire la transition, ce qui suit a une saveur si réelle, d'après les usages journaliers, qu'on ne peut en contester l'authenticité comme parole de Jésus. La bonne mesure est déjà quelque chose de plus que la quantité strictement exigée; la denrée est encore pressée pour que le récipient contienne davantage; secouée, pour que les intervalles soient remplis, s'il s'agit par exemple de fruits, et elle déborde encore au moment où on la verse.

— δώσουσιν est un pluriel qui équivaut à δοθήσεται dans le style impersonnel des apocalypses qui comprend Dieu et ses anges (cf. XII, 20). Cette surabondance exprimée si fortement fixe le sens des derniers termes : on ne vous donnera pas exactement ce que vous aurez donné; mais si vous êtes larges et bons, on sera large et bon, avec cet excès dans la récompense qui appartient aux dons de Dieu par rapport à ceux de l'homme. — Le κόλπος est formé par les plis de la tunique; cf. Is. LXV, 7; Jér. XXXII, 18; Ps. LXXVIII (79), 12; de même chez les Grecs : καὶ κόλπον βαθὺν καταλιπόμενος τοῦ κιθῶνος (HÉR. VI, 125), d'autant plus large qu'on remontait davantage d'étoffe au-dessus de la ceinture; le *sinus* des Romains était le pli de la toge (LIV. XXI, 18.10 = POL. III, 33, 2) qui servait de poche (*sinu laxo*, HOR. Sat. II, 3, 172); l'usage palestinien consiste aussi à recevoir la denrée dans le manteau (cf. Ruth. III, 15) parfois relevé comme un tablier.

La sentence qui termine le verset était probablement un proverbe courant. Merx cite Targ. Is. XXVII, 8 : בסאתא דהויתא כאל בה 'כילון לך « avec le boisseau dont tu te sers pour mesurer, on mesurera pour toi »; de même (en hébreu) *Sanhedr.* 100ª et *Sota* I, 7.

39-46. DISPOSITIONS NÉCESSAIRES A L'EXERCICE DE LA CHARITÉ DE ZÈLE (Mt. XV, 14; X, 24. 25; VII, 3-5; XII, 32-35; VII, 16-18; VII, 21).

39-40) Ces deux versets semblent joints dans Luc; il ne faut pas que les aveugles guident, car en général les disciples valent ce que valent les maîtres. Le premier se trouve en substance dans Mt. XV, 14, où il est question des Pharisiens; le second ressemble à Mt. X, 24. 25. C'est le seul élément vraiment particulier que Luc ait ajouté au discours de Mt. Cette insertion doit nous éclairer sur sa pensée. Il semble que c'est le début d'une seconde partie du discours qui va traiter de la charité de zèle, moins dans son exercice, que dans les dispositions nécessaires pour l'exercer avec fruit. Le sujet était déjà amorcé par la recommandation de ne pas juger. C'est la première tentation de ceux qui s'adonnent à la vertu, et qui aidés par la grâce plus qu'ils ne pensent, sont souvent sévères pour les autres; ce serait la racine d'un zèle amer.

39) Le discours prend un nouveau tour, comme dans v, 36. La petite parabole est saisissante. Il y a assez souvent en Palestine, près des chemins qui traver-

39 Or il leur dit aussi une parabole : « Un aveugle peut-il conduire
un aveugle? Ne tomberont-ils pas tous deux dans une fosse? 40 Au-
cun disciple n'est au-dessus du maître; tout [disciple] bien formé
sera comme son maître. 41 Pourquoi regardes-tu le fétu qui
est dans l'œil de ton frère, tandis que tu ne remarques pas la

sent les champs, et presque sur le chemin, des ouvertures de citernes ou de silos; c'est merveille que l'on n'y tombe pas pendant la nuit; que penser de deux aveugles? L'hypothèse n'est d'ailleurs pas absurde; on rencontre encore aujourd'hui des aveugles qui vont deux par deux, comme pour s'encourager mutuellement, tâtant la route avec leurs bâtons chacun de son côté.

40) L'application de la parabole paraissait devoir être : de même un guide spirituel mal informé conduit son disciple à l'erreur; mais cette conclusion, calquée sur la parabole, serait banale. La leçon que Jésus voulait donner était qu'on ne doit s'occuper de guider les autres que lorsqu'on est très parfait, d'autant que le disciple ne dépassera pas le maître; qu'on juge de ce que cela pourrait être si le guide lui-même est aveugle! Le sens général du v. est clair et assez bien rendu par la *Vg*. Le *syrsin.*, appréhendant peut-être que les disciples soient égalés à Jésus, a traduit : « Aucun disciple n'est aussi parfait que son maître en doctrine » et omet la suite. D'ailleurs la construction n'est pas claire : οὐκ ἔστιν est comme οὐδείς... ἔστιν, auquel répond πᾶς... κατηρτισμένος est le sujet de ἔσται. Tout disciple arrivé au terme de sa formation sera comme son maître (tout au plus).

D'autres (*Schanz, Holtz*. etc.) : « tout disciple sera achevé comme son maître ». Dans Mt. x, 24 le sens est tout différent : les disciples de Jésus ne seront pas mieux traités que lui; cf. Lc. xxii, 27; Jo. xiii, 16. Le même proverbe a pu être employé par Jésus (comme par d'autres) avec des applications bien différentes.

41-42) Luc revient ici à Mt. vii, 3-5, où l'admonestation découle naturellement du conseil de ne pas juger. Les deux textes sont étonnamment semblables, celui de Luc étant seulement un peu plus soigné. Dans le contexte de Luc, l'accent porte sur le sot empressement du moniteur bénévole qui fait du zèle alors qu'il devrait s'appliquer à la correction de ses propres défauts.

Dans le Talmud les mêmes termes sont au contraire tournés contre ceux qui refusent la correction : « Une génération qui juge ses juges : si on lui dit : enlève la bûchette de tes yeux; on lui répond : enlève la poutre de ton œil » (*Baba bathra* 15b); peut-être est-ce une ironie contre l'Évangile.

41) κάρφος corps sec provenant d'une écorce ou de rognures; brin de paille ou fétu de bois.

— δοκός : en Galilée on employait les poutres même pour des maisons modestes; cf. *Mc. Com.* p. 31. La poutre ne vient ici que par opposition au κάρφος qui est donc plutôt un fétu de bois (d'après une partie de la tradition rabbinique, un cure-dents cf. Bischoff, *Jesus und die Rabbinen*... p. 89, n. 4).

Le travers que reprend Jésus a été souvent signalé par les moralistes : τί τἀλλότριον, ἄνθρωπε βασκανώτατε, κακὸν ὀξυδορκεῖς, τὸ τ' ἴδιον παραβλέπεις; (poète cité

τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ δοκὸν τὴν ἐν τῷ ἰδίῳ ὀφθαλμῷ οὐ κατανοεῖς; 42 ἢ πῶς
δύνασαι λέγειν τῷ ἀδελφῷ σου Ἀδελφέ, ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ
ὀφθαλμῷ σου, αὐτὸς τὴν ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου δοκὸν οὐ βλέπων; ὑποκριτά,
ἔκβαλε πρῶτον τὴν δοκὸν ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ τότε διαβλέψεις τὸ κάρφος
τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου ἐκβαλεῖν. 43 Οὐ γάρ ἐστιν δένδρον καλὸν
ποιοῦν καρπὸν σαπρόν, οὐδὲ πάλιν δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν.
44 ἕκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται· οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν
συλλέγουσιν σῦκα, οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν. 45 ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος
ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ τῆς καρδίας αὐτοῦ προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς
ἐκ τοῦ πονηροῦ προφέρει τὸ πονηρόν. ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ

42. η *a.* πως (S V) et non *om.* (T H).
45. αυτου (S V) plutôt que *om.* (T H).

---

par Plut. *de curiositate,* I); cf. Cic. *Tusc.* iii, 30; Hor. I *Sat.* iii, 25; La Fontaine, *Fables,* I, vii, 28 : « Lynx envers nos pareils et taupes envers nous ». — κατανοέω dans Lc. 4 fois, dans Act. 4 fois, et seulement ici dans Mt. vii, 3 pour les évangiles. Serait-il emprunté par Mt. grec à Luc? Le verbe indique une attention soutenue.

42) ἀδελφέ (om. Mt.) est onctueux et prépare bien ὑποκριτά. Celui qui a une poutre dans l'œil ne peut pas l'ignorer; mais au lieu de considérer attentivement ses défauts, dont il doit avoir au moins vaguement conscience, il s'occupe de ceux des autres; son hypocrisie consiste peut-être surtout à feindre la charité, tandis qu'il n'est mû que par l'envie : βασκανώτατε cité au v. 41. — οὐ βλέπων, le seul cas où Luc emploie οὐ avec un participe (*Plum.*).

43-45). La marche de ces versets est comme celle de 39. 40; la comparaison ou parabole précède, puis vient la pensée dont elle a préparé l'intelligence. Et cependant tout ce passage est une confirmation du précédent(γάρ v. 43), où l'on indiquait déjà qu'un homme vicieux est incapable de faire du bien aux autres. Les vv. 43 et 44 correspondent à Mt. vii, 16-18, mais dans l'ordre inverse. Mt. va du fait extérieur à la nature des choses, ce qui est plus naturel; Luc a changé, pour l'ordre logique du discours, un peu comme Mt. dans un autre contexte (Mt. xii, 33), où Luc trouvait aussi la pensée du v. 45 (Mt. xii, 34. 35). Il est donc probable que Lc. a trouvé ce passage dans deux sources. Et il faut noter que la manière de Luc est moins voisine de celle du sermon sur la montagne que de l'autre (Mt. xii, 33-35).

43) La parabole n'est vraiment expliquée dans ses deux termes qu'au v. 45; elle peut cependant confirmer par une de ses parties ce qui vient d'être dit, d'où le mot γάρ. En effet celui qui a une poutre dans l'œil ne peut faire du bien à son prochain, à cause du mauvais état où il est lui-même. Mt. (vii, 17 et 18) disait ce qui se passe, et qu'il ne peut en être autrement; Luc a embrassé les deux aspects sous une même formule, en évitant de dire d'un végétal qu'il ne

poutre qui est dans ton œil à toi? 42 Ou comment peux-tu dire à ton frère : [mon] frère, laisse-moi enlever le fétu qui est dans ton œil, tandis que tu ne regardes pas la poutre qui est dans ton œil? Hypocrite, enlève d'abord la poutre de ton œil, et alors tu verras à enlever le fétu qui est dans l'œil de ton frère. 43 Car il n'est point de bon arbre qui fasse de mauvais fruit, ni non plus de mauvais arbre, qui fasse de bon fruit.

44 Car chaque [espèce d'] arbre se reconnaît à son propre fruit; car on ne ramasse pas de figues sur les épines, ni on ne vendange de raisin sur de la ronce. 45 L'homme de bien tire de bonnes choses du bon trésor de son cœur, et le méchant tire de mauvaises choses de son mauvais [fond]; car la bouche parle de la surabondance du cœur.

peut pas faire telle chose. — Pour ποιεῖν καρπόν cf. III, 8; σαπρός signifie « pourri, usé par la vétusté »; il faut penser que Luc et Mt. l'ont pris dans le sens plus récent de « mauvais de sa nature », le seul qui convienne ici.

44) γάρ omis par *syrsin.* D etc. *latt.*, quelques mss. *boh.* est difficile à expliquer; on comprend mieux la tournure de Mt. VII, 20 : « Vous les connaîtrez donc par leurs fruits ».

Mais Mt. XII, 33 a : ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται, que Luc a mis ici quoique 44[b] suffise à son contexte. La question n'est pas comme dans Mt. VII ou même XII de savoir comment on connaît la vraie nature des gens, mais simplement d'établir que seuls les bons arbres peuvent produire de bons fruits. Mais Luc n'a pas voulu laisser perdre ce logion important, qui pouvait servir de principe général à 44[b]. — ἴδιος est ajouté comme dans VI, 41.

44[b] ἄκανθαι pouvait désigner des épines très modestes (VIII, 7), mais aussi des arbres comme l'*acacia nilotica* ou le *zizyphus spina Christi;* tandis que l'idée ne pouvait venir à personne de chercher des figues ou des raisins sur des chardons (τρίβολοι de Mt.); Luc a donc dit βάτος, qui indique la ronce, un véritable arbuste auquel se mêle parfois la vigne sauvage. — τρυγῶσιν est un mot technique qui n'améliore pas le texte, car l'idée de faire la vendange sur les ronces dépasse la mesure de l'invraisemblance, suffisamment esquissée par συλλέγουσιν (Mt.). Dans Mt. aussi la vive interrogation suppose une réponse négative qu'il est un peu lourd d'énoncer en forme de proposition négative.

45) Comme Mt. XII, 34. 35, mais en intervertissant l'ordre. Celui de Luc était exigé par son contexte. Il explique de l'homme la parabole des arbres non sans une nouvelle comparaison : le cœur vertueux est comparé à un trésor dont on tire de bonnes choses, tandis que le réceptacle du mal ne reçoit point de qualification particulière. On eût pu conclure que l'homme vertueux fait de bonnes actions. Mais depuis le v. 39 il est question de ceux qui se font les guides des autres; la bonne œuvre, c'est donc ici la bonne parole qui sort du cœur trop plein comme le ruisseau de la source. L'ensemble est donc suffisamment

στόμα αὐτοῦ. 46 Τί δέ με καλεῖτε Κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;
47 πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς, ὑπο-
δείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος· 48 ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι οἰκίαν ὃς
ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν· πλημμύρας δὲ
γενομένης προσέρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἴσχυσεν σαλεῦσαι
αὐτὴν διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν. 49 ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας
ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομήσαντι οἰκίαν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου, ᾗ
προσέρηξεν ὁ ποταμός, καὶ εὐθὺς συνέπεσεν, καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας
ἐκείνης μέγα.

enchaîné; mais on doit convenir que tout le développement est plus naturel dans Mt. XII, 33-35, où il était plus expressément question des paroles. Ce développement a été inséré par Luc dans le grand sermon où il était comme attiré par une comparaison semblable à propos des faux prophètes. Il semble bien que Luc a bloqué. La source dont il se servait pour le grand sermon pouvait très bien être à peu près identique à Mt. VII, 15-20 (sauf le v. 19).

46-49. EXHORTATION A L'ACTION (Mt. VII, 21. 24-27).

Tous ceux qui ont pris Jésus pour maître doivent mettre en pratique ses enseignements. C'est la condition nécessaire mais suffisante de leur salut au milieu des épreuves. Aucune trace de l'arrivée imminente du règne de Dieu qui supprimerait les difficultés : *Omnium autem fundamentum docet esse virtutum obedientiam coelestium praeceptorum, per quam domus haec nostra non profluvio voluptatum, non nequitiae spiritalis incursu, non imbre mundano, non haereticorum possit nebulosis disputationibus permoveri* (*Ambr.*)

46) Le mot κύριε « Seigneur » et non pas seulement διδάσκαλε « maître de doctrine » implique que Jésus donne son enseignement avec autorité et qu'il peut poser des préceptes. Dans Mt. « la volonté de mon Père qui est dans les cieux», vraisemblablement primitif par rapport à ἃ λέγω. Jésus s'adresse ici à ceux qui le prennent pour maître, par conséquent à ses disciples, au moins dans le sens large.

47-49. CONCLUSION PRATIQUE (Mt. VII, 24-27).

47-49) Dans Mt. l'opposition existe entre la maison construite sur le rocher, et celle qui est construite sur le sable; les causes de la ruine sont la pluie amenant des torrents d'eau qui viennent battre la maison, et en plus un vent violent. Or ces causes de ruine sont surtout efficaces contre une maison bâtie sur un sol mouvant et en parfaite harmonie avec les conditions climatériques de la Palestine. Les fortes pluies y sont toujours accompagnées d'un grand vent; — nous l'avons vu faire voler des tuiles comme des feuilles et projeter des toits entiers à plusieurs mètres de distance. Les torrents d'eaux qui se forment instantanément font d'autant plus de dégâts que les rues elles-mêmes ne sont pas disposées pour l'écoulement normal des eaux. Le texte de Mt. est donc primitif (cf. *RB.* 1896, 31). Quand bien même Luc l'aurait eu sous les yeux, il a pu, à son ordinaire, présenter les choses sous un aspect plus généralement plausible. Chez lui, l'opposition est entre une maison dont le fondement repose

46 Pourquoi m'appelez-vous : Seigneur, Seigneur, et ne faites-
vous pas ce que je dis?
47 Quiconque vient à moi, et écoute mes paroles, et les met en
pratique, je vous montrerai à qui il ressemble. 48 Il ressemble à un
homme qui bâtit une maison, qui a creusé, et est allé profond, et
a posé le fondement sur le roc; une inondation s'étant produite,
le fleuve s'est rué sur cette maison, et il ne put l'ébranler, parce
qu'elle avait été bien bâtie. 49 Mais celui qui écoute et ne met pas
en pratique est semblable à celui qui a bâti une maison sur le
sol sans fondation; le fleuve s'est rué contre elle, et aussitôt elle
s'est écroulée, et la ruine de cette maison fut complète ».

sur le rocher, et une maison simplement posée sur le sol sans fondation, hypothèse qui n'est évidemment pas normale, mais non pas absolument invraisemblable; en tout cas de nombreuses constructions antiques, même considérables, tenaient plus par l'équilibre des parties que par la profondeur des fondations. Au lieu de ces fleuves qui se mettent à couler, Luc suppose l'inondation d'un vrai fleuve sorti de son lit, comme seule cause de ruine. Pareil accident dut arriver souvent à Antioche, sur les bords de l'Oronte, sans parler des célèbres ravages du Tibre. De même dans le détail, Luc paraît moins primitif; au v. 47, ὁ ἐρχόμενος πρός με précise que celui qui écoute, écoute en qualité de disciple; ὑποδείξω κ. τ. λ. est moins sémitique que ὁμοιωθήσεται (cf. Ps. XXVII (28), 1; CXLII (143), 7; Sir. XXV, 11 etc.); au v. 48 ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν ressemble à la locution hébraïque qui emploie le verbe עמק pour signifier « profond » (cf. Os. IX, 9; Is. XXIX, 15; Jér. XLIX, 8. 30), mais la phrase est très naturelle en grec, et convient au thème des fondations adopté par Luc; οὐκ ἴσχυσεν σαλεῦσαι αὐτήν est plus élégant que οὐκ ἔπεσεν (Mt.). La fin du v. 48 διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν (אBWLΞ 33 157 *boh. sah.*) est certaine; ces mots sont remplacés par le texte de Mt. dans ACD etc. *latt. vg.* quelques mss. de *boh.*, *pes. hrcl. arm. eth.* tandis que *syrsin.* n'a rien. Si l'on ne préfère pas le *vacuum* de syrsin. (avec *Merx*)), toujours est-il que διὰ τὸ καλῶς κ. τ. λ. est secondaire par rapport à Mt. De même au v. 49, συνέπεσεν et ῥῆγμα plus élégants que ἔπεσεν et πτῶσις.

CHAPITRE VII

[1] Ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ.

[2] Ἑκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος. [3] ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων, ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ. [4] οἱ δὲ παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως λέγοντες ὅτι ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο, [5] ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συνα-

4. παρεκαλουν (H V) et non ηρωτων (T S).

VII, 1-10. Le centurion de Capharnaüm (Mt. VIII, 5-13).

Aussitôt après le sermon sur la montagne, Mt. place la guérison du lépreux (VIII, 1-4). Comme Lc. l'a déjà racontée (V, 12-16) en suivant l'ordre de Mc. (I, 40-45), il ne se retrouve avec Mt. qu'à l'entrée de Capharnaüm, pour raconter l'histoire du centurion.

Cette coïncidence est assurément très notable, et il est sûr aussi que Lc. et Mt. se rencontrent sur l'ensemble du récit et sur les paroles prononcées. Mais les différences ne sont pas moins évidentes, quoique plutôt à la surface, et sans entraîner de véritables contradictions quant aux faits. Luc est beaucoup plus détaillé. Il est donc impossible de comparer son rapprochement avec Mt., même dans ce cas, avec sa dépendance de Mc. dans les sections où il le suit de près.

Sur la synagogue de Capharnaüm, cf. Kohl et Watzinger : *Antike Synagogen in Galilaea*, Leipzig, 1916. L'admirable édifice découvert à Tell Hum dans le terrain des Pères Franciscains sur le bord du lac remonte au IIe siècle; il fut peut-être construit sur l'emplacement d'une synagogue plus ancienne.

1) Ce verset est regardé comme la conclusion de ce qui précède, à l'instar de IV, 30.37.44; V, 11.16.26; VI, 11 etc. (*Plum.*). Mais le cas n'est pas le même; en nommant Capharnaüm, Luc amorce une histoire particulière, comme au v. 11. Ce serait encore plus évident si l'on lisait καὶ ἐγένετο ὅτε ou ἐπεὶ δέ au lieu de ἐπειδή qui est sûr; mais ces variantes sont un indice de la tradition... ἐπειδή n'est pris que cette fois (dans le N. T.) pour marquer le temps; il en serait de même de ἐπεὶ δέ.

[1] Lorsqu'il eut achevé de faire entendre au peuple toutes ses paroles, il entra dans Capharnaüm. [2] Or un centurion avait un serviteur malade, sur le point de mourir, qui lui était cher. [3] Ayant entendu parler de Jésus, il envoya auprès de lui quelques-uns des anciens des Juifs, l'invitant à venir pour sauver [de la mort] son serviteur. [4] Ceux-ci, arrivés auprès de Jésus, le priaient avec instances, disant : « Il est digne que tu fasses cela pour lui, [5] car il

— ἀκοαί dans le sens d'oreilles, comme *vg.* (cf. Act. XVII, 20), usage connu par les médecins (*Hobart*, 63).

— πληρόω avec ῥήματα est probablement unique et doit avoir le sens d'achever; de là la traduction *anc. latt. perfecisset* (*c e*) *consummasset* (*d*) (D ετελεσεν).

C'est la seconde fois que Jésus vient à Capharnaüm dans Luc (IV, 31).

2) Le chef de cent était connu des Hébreux, des Grecs et des Romains. On admet généralement que celui-ci était au service d'Hérode Antipas; mais aurait-il été païen? On peut très bien songer à un centurion romain, délégué à Capharnaüm avec un petit poste. Antipas n'aurait pu s'y opposer. En dehors du service militaire proprement dit, les centurions étaient occupés à certains offices, comme l'exploitation des mines. Luc dit δοῦλος, sans article; la situation qu'avait le centurion comportait plusieurs esclaves, mais celui-ci lui était précieux, *pretiosus* (*Vg.*), dans le sens primitif de ἔντιμος (Is. XIII, 12), ce qui n'exclut pas qu'il lui fût cher, selon le sens du mot dans le N. T., et l'on peut voir ici un indice de l'humanité du centurion envers ses esclaves; il allait le perdre puisque l'esclave allait mourir (cf. Jo. IV, 47; Act. XII, 6; XVI, 27; XXVII, 33). — Dans Mt. ὁ παῖς μου pourrait signifier « mon fils », mais tout aussi bien « mon serviteur », soit dans le sens de « un de mes serviteurs », soit comme l'unique esclave; il n'est pas dit en effet dans Mt. que le centurion ait été riche. Ce serviteur est paralytique, ce que Luc ne dit pas. Il insiste de préférence sur l'extrémité où il se trouvait, mais ce trait doit correspondre en réalité à la situation de Mt. Une paralysie chronique n'aurait pas torturé si cruellement le malade; c'était donc une attaque de paralysie. On ne saurait soupçonner Lc. d'avoir aggravé le cas parce qu'il se proposait de raconter ensuite une résurrection (*Loisy*).

3) Les πρεσβύτεροι sont des membres distingués de la communauté, qui ne semblent pas appartenir au monde des scribes ou des chefs de synagogue. Ils sont Juifs dans le sens large, appartenant à la race d'Israël, et servent simplement d'interprètes au centurion. — ἐλθών n'est pas tant en contradiction avec Mt. que le centurion de Luc en contradiction avec lui-même, puisqu'il mande Jésus et qu'ensuite il lui fera dire de ne pas se déranger; il faut donc supposer que plus tard il s'est ravisé. Mt. ne parle pas des rapports du centurion avec les Juifs, et ne met en scène que Jésus et le centurion, dans une seule entrevue; il ne pouvait faire ressortir les détails.

4) ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ, phrase relative, en grec avec le futur (2[e] pers. sing. du moyen), en latin avec le subj. *dignus qui* (*Blass*. 222).

5) Le centurion est bien décidément un étranger. Il y a toujours eu des *goïm*,

γωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν. 6 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς. ἤδη
δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχος
λέγων αὐτῷ Κύριε, μὴ σκύλλου, οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην
μου εἰσέλθῃς. 7 διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν· ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ,
καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου· 8 καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσό-
μενος, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ Πορεύθητι, καὶ
πορεύεται, καὶ ἄλλῳ Ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου Ποίησον
τοῦτο, καὶ ποιεῖ. 9 ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτόν, καὶ στρα-
φεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν Λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ

6. ικανος ειμι (T H) ου ε. ι. (S V).

---

secrètement méprisés par les Juifs, pour s'enticher d'eux. Cette fois les envoyés se conduisent en gens d'honneur; il n'y a aucun indice d'un piège tendu au Maître. Ce ne sont décidément pas des Pharisiens ni des scribes. — τὴν συναγωγήν paraît être l'unique synagogue de Capharnaüm (cf. Mc. I, 21 *Com.*), à moins que Luc en mettant à la fin ἡμῖν n'ait entendu la synagogue d'un quartier où habitaient les envoyés. La générosité du centurion n'a rien d'invraisemblable. Le chef de la police (ὁ ἐπιστάτης τῶν φυλακιτῶν) d'Athribis qui n'était probablement pas juif, s'est joint aux Juifs pour bâtir la synagogue (*proseuque*) (Ditt. *Or.* 96); une autre fut bâtie par Ptolémée VIII (Ditt. *Or.* 129); cf. Ditt. *Or.* 742.

6) Jésus consent à venir (cf. Mt. VIII, 7). Ici se produit une péripétie assez semblable à celle de VIII, 49 (cf. Act. x, 20). On ne peut pourtant pas supposer que Luc a dérangé l'économie du récit primitif pour se copier d'avance (*Loisy* II, p. 651 : « Ce récit qui le (Jaïr) concerne ayant été exploité par Luc pour l'élaboration de celui-ci »). On comprend très bien que le centurion, apprenant l'arrivée du Maître, ait senti plus vivement la témérité d'une démarche qui lui avait été inspirée par l'inquiétude. Ce qui est étrange, c'est qu'il ne vienne pas lui-même, et qu'il fasse dire à ses amis des paroles qui ne sont bien placées que dans sa propre bouche. D'une part Luc ne voulait pas changer ces paroles fixées par la tradition, et cela prouve sa fidélité, d'autre part il lui a semblé que l'humilité du centurion ne serait parfaite que s'il n'osait même pas se présenter. On peut voir là un cas de rédaction embarrassée par une certaine préoccupation des sources, comme v, 10.11.31.33. Cette fois le centurion envoie des amis quelconques, puisque la faveur est déjà obtenue en principe. — λέγων part. prés. dans le sens du futur. — μὴ σκύλλου, bonne tournure avec le moyen; sur le verbe cf. Mc. v, 35 *Com.* Le centurion a pu penser que la maison d'un païen risquait de souiller un Juif, mais il y a dans ses paroles l'accent d'une humilité personnelle sincère; il songe à son indignité et à la sainteté du Sauveur.

7) 7a manque à *syrsin.* D *a b c d e usser.*, probablement à cause de la difficulté de concilier Luc et Mt. On s'explique mal que Fil. Knab. même Schanz veuillent

aime notre nation, et c'est lui qui nous a bâti la synagogue. » [6] Et Jésus allait avec eux. Il se trouvait déjà non loin de la maison, lorsque le centurion envoya des amis pour lui dire : « Seigneur, ne te donne pas cette peine, car je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit. [7] Aussi n'ai-je pas même osé aller à toi. Mais dis un mot, et que mon serviteur soit guéri. [8] Et en effet je suis moi-même quelqu'un de soumis à une autorité, ayant sous moi des soldats, et je dis à celui-ci : Va! et il va; et à un autre : Viens! et il vient, et à mon serviteur : Fais ceci! et il le fait. » [9] Ce qu'ayant entendu, Jésus l'admira, et s'étant tourné vers la foule qui le suivait, il dit : « Je vous le dis, même en Israël je n'ai pas trouvé

qu'il y ait place *dans le récit de Luc* pour une entrevue de Jésus et du centurion. Mieux vaudrait dire avec Aug. (*de cons. ev.* II, xx, 49) que Mt. s'est exprimé *compendio*, car on fait soi-même en réalité ce qu'on fait par autrui. Mais les termes sont si personnels qu'il est plus juste de dire que c'est Luc qui a mis dans la bouche d'autrui ce que le centurion a dit lui-même.

Il y aurait contradiction avec ἐλθών (v. 3) si le centurion faisait ici allusion à la première ambassade, mais le centurion manquerait aussi de franchise, car, s'il a envoyé les Juifs, c'est qu'il comptait qu'ils traiteraient avec Jésus mieux que lui et le recommanderaient; ἠξίωσα doit donc être pris presque dans le sens du présent; « en ce moment même, je ne me suis pas cru digne »...; d'ailleurs ce sera bien le passé quand les amis parleront. — La leçon ἰαθήτω est confirmée par *sah.* contre ἰαθήσεται emprunté à Mt. — Il suffira que Jésus exerce son pouvoir par un mot, c'est-à-dire par un ordre. — ὁ παῖς μου, comme dans Mt., est plus affectueux que ne serait ὁ δοῦλος μου. Ou bien Luc a-t-il emprunté cette fois ce terme à sa source?

8) Καὶ γάρ lie le v. 8 au précédent. Le sens est : « car je sais ce que c'est qu'un ordre, ayant accoutumé d'en donner ». Mais le centurion, conformément à la modestie de son caractère, reconnaît d'abord que lui-même est placé sous la puissance d'autrui, et cela même lui a appris l'efficacité du commandement. εἰμι ne doit être détaché ni avec ἄνθρωπος (je ne suis qu'un homme), ni avec τασσόμενος (je suis soumis), mais les trois mots sont unis : « je suis un homme qui suis d'une façon ordinaire sous la mouvance de l'autorité ».

— τῷ δούλῳ μου ne veut pas dire que le centurion n'avait qu'un esclave, le même précisément qui allait mourir; le singulier est exigé par le contexte où il s'agit d'ordres particuliers. En pareil cas on dit : « mon domestique » quand même on en aurait plusieurs. L'ensemble est d'une fine observation; on met en mouvement les militaires, on fait faire quelque chose à l'esclave.

9) Sur l'étonnement de Jésus, cf. Mc. vi, 6 *Com.* — La réflexion de Jésus d'après les éditions critiques est pour Mt. παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον, dans Lc. οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.

Des mss. de Mt. ont harmonisé avec Lc. en écrivant οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραήλ, et D a

τοσαύτην πίστιν εὗρον. [10]καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα. [11] Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλουμένην Ναίν, καὶ συνεπορεύοντο αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὄχλος πολύς. [12]ὡς δὲ ἤγγισεν τῇ πύλῃ τῆς πόλεως, καὶ ἰδοὺ ἐξεκομίζετο τεθνηκὼς μονογενὴς υἱὸς τῇ μητρὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὴ ἦν χήρα, καὶ ὄχλος τῆς

11. τω (H S V) plutôt que τη (T).
12. μονογενης υιος (T H V) plutôt que υ. μ. (S).

---

harmonisé Lc. avec Mt. en lisant οὐδέποτε. Schanz et Knab. concilient Luc et Mt. en adoptant la leçon harmonisante de Mt.; mais la leçon critique est certaine (B 1 4 22 118*209 *latt* (*a k q*) *boh. sah. syrcur. Aug.*), et d'ailleurs doit s'expliquer dans le même sens que Luc : chez aucun israélite je n'ai trouvé autant de foi, à savoir que chez ce païen. Èphrem : *non in aliquo in Israël tantam fidem inveni, ut Israelitas confunderet, quia in eum non crediderunt sicut hic alienigena* (*Moes.* 74).

Il y a seulement dans Luc une nuance favorable à Israël : « pas même dans Israël », où il y a donc beaucoup de foi; ce qui est en harmonie avec la manière conciliante de l'auteur et la façon sympathique dont il a présenté les Juifs.

10) C'est sans doute aussi pour cela que Luc ne met rien ici des deux versets 11 et 12 de Mt.; il en fera partiellement usage plus tard (XIII, 29 et 28). — Les deux conclusions de Mt. et de Lc. sont conformes aux antécédents. Sur ὑγιαίνοντα cf. V, 31.

11-17. Résurrection du fils de la veuve de Naïn.

Ce récit est propre à Luc. Les faits se sont passés après la guérison du serviteur du centurion, quoique l'époque ne soit pas précisée (cf. sur v. 11), et il est possible que Luc se soit déterminé à les placer à cet endroit à cause de l'allusion que fera plus loin Jésus à des morts ressuscités (v. 22). On (*Loisy, Nicolardot* etc.) insinue même qu'il a arrangé ce récit tout exprès, tout en exploitant peut-être une tradition orale ou un récit non primitif. On donne deux raisons. D'abord le récit aurait un caractère allégorique. D'après M. Loisy : « La veuve désolée représente la fille de Sion, Jérusalem, menacée de perdre Israël, son fils unique, et le perdant en effet, pour le recouvrer miraculeusement par la puissance de Jésus » (I, 655), concept bizarre, car il ne serait jamais venu à l'esprit d'un juif de regarder Israël comme le fils de Jérusalem; dans IV Esdr. IX, 38 ss., la veuve Sion pleure sur les ruines du Temple. On dit aussi que pas un des traits de cette description n'est original, c'est-à-dire qu'on trouve des traits semblables dans d'autres histoires de résurrection ou dans d'autres miracles, dont quelques-uns, comme ceux de la fille de Jaïr (VIII, 41 ss.), de l'épileptique (IX, 37 ss.) ou de Tabitha (Act. IX, 36 ss.) ont été décrits par Luc *dans la suite*. C'est imposer des conditions bien dures à ceux qui narrent des faits miraculeux, ou même quelconques. Ces menues coïncidences éparses n'empêchent pas le caractère tout à fait original du fait, et on

autant de foi. » [10] Et les envoyés étant retournés à la maison trouvèrent le serviteur guéri.

[11] Et il arriva ensuite qu'il se rendit à une ville nommée Naïn, et ses disciples faisaient route avec lui, et une foule nombreuse. [12] Lorsqu'il approcha de la porte de la ville, voici qu'on emportait mort, le fils unique de sa mère, et c'était une veuve, et des gens de la ville en grand nombre étaient avec elle.

ne les signale que parce qu'on n'a trouvé nulle part un épisode qui puisse être regardé comme le thème de celui-ci. Le seul trait commun avec les résurrections opérées par Élie et par Élisée, c'est que le défunt est fils d'une veuve, trait indispensable, car il émeut de compassion le cœur de Jésus, lequel d'ailleurs, à la différence des prophètes, n'a aucune obligation envers cette femme. On a ajouté encore que l'épisode, s'il était véritable, eût dû être attesté par les trois synoptiques, sans renoncer à objecter ailleurs que trois n'ont pas plus d'autorité qu'un seul, puisqu'ils s'empruntaient les faits sans les contrôler. Du moins la critique contemporaine a renoncé à remplacer la mort par une syncope, et le miracle par l'heureuse intervention d'un étranger plus clairvoyant (*Paulus*). Nous concluons que Luc n'a point exploité une indication de la tradition « afin de montrer en Jésus le maître de la vie, qui ressuscite Israël dans l'Église, et qui conduit les hommes à l'immortalité » (*Loisy*, I, 657); il a rédigé assez simplement l'histoire d'un fait public, opéré au grand jour, parce qu'il l'a cru certain, et qu'on pouvait y voir la bonté aussi bien que la puissance de Jésus, et comment le peuple était arrivé à le regarder comme un grand prophète sinon comme le Messie.

11) ἐν τῷ sc. χρόνῳ, cf. VIII, 1. Ναΐν n'est pas nommée dans l'A. T. Dans Josèphe (*Bell.* IV, IX, 4 Niese écrit Αιν nom peu vraisemblable) c'est une ville de Judée, donc au sens large. Luc semble bien supposer qu'on est en Galilée, mais il parlera de la Judée au v. 17. Le nom s'est conservé au village de Naïn, au sud-est de Nazareth, près du Dj. Dahi, où une petite chapelle aux Pères Franciscains perpétue le souvenir du miracle. Non loin sont des tombeaux creusés dans le roc. Naïn est à sept ou huit heures de Capharnaüm (*Tell Hum*). Holtz. rappelle que Naïn n'est pas éloignée de Sunem, où Élisée ressuscita le fils de son hôtesse (II Reg. IV, 8.17-37), pour suggérer que l'histoire de Luc a été inspirée par celle des Rois. Mais si Luc a été assez fin pour transformer un miracle accompli dans le secret en une manifestation publique, n'aurait-il pas eu assez d'esprit pour mieux dissimuler sa contrefaçon? Reconnaissons plutôt que la publicité du fait le garantit aux yeux de l'histoire. En citant les disciples, au sens large, comme VI, 17, et la foule, l'intention de Luc était peut-être de mettre en présence les deux cortèges, celui du Maître de la vie, et celui du deuil.

12) Un petit village pouvait très bien n'avoir qu'une porte; les ruines d'ʿAïn Chems n'en ont révélé qu'une. Elle conduisait vers la plaine et les tombeaux; sa disposition peut être indiquée aujourd'hui avec assez de vraisemblance. — ἐκκομίζειν (†), « porter en terre » (POL. XXXV, 6, 2; PLUT. *Agis* XXI, *Cic.* XLII), de

πόλεως ἱκανὸς ἦν σὺν αὐτῇ. 13 καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ'
αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῇ Μὴ κλαῖε. 14 καὶ προσελθὼν ἥψατο τῆς σοροῦ, οἱ δὲ
βαστάζοντες ἔστησαν, καὶ εἶπεν Νεανίσκε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι. 15 καὶ
ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς καὶ ἤρξατο λαλεῖν, καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.
16 Ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας, καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες ὅτι Προφήτης
μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν, καὶ ὅτι Ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ.
17 καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περι-
χώρῳ.

16. παντας (H V) plutôt que απαντας (T S).

---

même en latin *efferre;* nous disons aussi « un convoi », parce qu'on sort le mort de la maison ou de la ville. — τεθνηκώς, non pas « un mort » mais (le fils) mort. Fils unique, ce qui rend le deuil plus cruel (Jer. vi, 26; Am. viii, 10; Zach. xii, 10); le fils ou la fille unique est l'objet d'une dilection particulière, cf. viii, 42; ix, 38 et Jud. xi, 34, surtout pour une femme veuve. Les uns écrivent καὶ αὐτή « et elle », parce que Luc écrit volontiers καὶ αὐτός, mais ici il y a une opposition, καὶ αὕτη, *et haec.* — ἱκανός (plusieurs mss. lisaient au v. 11 οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἱκανοί), d'un grand nombre de personnes ou d'objets (Mc. x, 46; Lc. viii, 32; Act. xi, 24.26; xii, 12; xiv, 21; xix, 26; xx, 8; I Cor. xi, 30), presque propre à Luc dans le N. T.; cf. *Pol.* i, 53, 8, πλῆθος ἱκανὸν πλοίων.

13) ὁ Κύριος employé pour la première fois par Luc dans la narration. Comme ce passage lui est propre, on a conclu qu'il suivait ici une source particulière. Quelques-uns ont douté que ὁ Κύριος soit le texte de Luc; D W 1 et sept autres cursifs, *syrsin. pes. boh. diat.—ar. d f* lisaient Jésus. Merx a montré que le problème est général. Les cas cités pour ὁ Κύριος sont vii, 19; x, 1; xi, 39; xii, 42; xiii, 15; xvii, 5. 6; xviii, 6; xix, 8; xxii, 61 (*bis*). Or dans tous ces cas *syrsin.* ou bien dit Jésus, ou il omet ce mot; *mâran* (Notre-Seigneur) pénètre trois fois dans la *pes.* Les chrétiens, habitués à dire « le Seigneur », auraient pu introduire ce terme dans Luc. Si cependant on le tient pour authentique, comme y obligent les autorités mss., on jugera que l'introduction de ce terme est bien placé avant un miracle si éclatant, de sorte qu'on n'a pas le droit de conclure à une source particulière. — La mère accompagnait son fils, donnant, selon l'usage oriental, les marques de la plus extrême douleur. Jésus a compassion d'elle. Ce serait donc, dit Holtz. un miracle de pure compassion et de puissance, sans que la foi de la veuve soit mise en relief. — Sans doute, mais c'est précisément le cas de nombreux miracles de Jésus; cf. Mc. i, 41; viii, 2; Mt. xiv, 14; xv, 32; xx, 34. — μὴ κλαῖε, à l'impér. prés., équivaut à : cesse de pleurer; cf. viii, 52.

14) σορός (ἡ) ne signifie pas un cercueil cloué, mais des ais ou une sorte de civière non fermée, sur laquelle on portait le cadavre; chez les Grecs et les Romains le corps était enveloppé, mais la tête restait découverte, et il semble qu'on en faisait autant chez les Juifs, du moins pour les grands personnages.

13 Et le Seigneur l'ayant vue, eut pitié d'elle et lui dit : « Ne pleure pas. »

14 Et s'étant approché, il toucha le cercueil ; ceux qui le portaient s'arrêtèrent; et il dit : « Jeune homme, je te le dis, lève-toi ! » 15 Et
le mort se mit sur son séant et commença à parler; et il le remit à sa mère.

16 Tous furent saisis de crainte, et ils rendaient gloire à Dieu, disant : « Un grand prophète a été suscité parmi nous », et « Dieu a visité son peuple. » 17 Et ce discours se répandit à son sujet dans
toute la Judée et dans tout le pays d'alentour.

Aujourd'hui les Juifs de Jérusalem portent encore les morts sur ces cercueils ouverts, mais complètement enveloppés d'un suaire. Le patriarche grec Gerassimos a été porté au cimetière la tête découverte, tel qu'il était habillé de son vivant (comme Hérode, Jos. *Ant.* XVII, VIII, 3). Jésus touche la civière d'un geste qui ordonne aux porteurs de s'arrêter, et fait le miracle en donnant ses ordres au mort; cf. VIII, 54.

15) ἀνακαθίζω, d'après Hobart (p. 11) presque exclusivement employé par les médecins d'un malade couché qui se lève sur son séant. Parmi les auteurs non médecins, Cadbury (*The style and literary method of Luke*, p. 56) cite PLATON, *Phaed.* 60 B, PLUT. 368 A. Il faut noter surtout que ni les médecins ni les autres ne l'entendent d'une guérison — sans parler d'une résurrection ! ce qui est encore le cas dans Lc. IX, 40. Le jeune homme rendu à sa mère est une circonstance si naturelle et si touchante que Luc n'avait pas besoin de l'emprunter à I Reg. XVII, 23; cf. II Reg. IV, 36. Luc n'avait pas toujours, comme *Holtz.*, une concordance à la main. Il emploie des formules un peu différentes selon les situations (VIII, 55; Act. IX, 41).

16) L'étonnement, la stupéfaction est aussi très naturelle; Luc l'exprime à son ordinaire par le mot φόβος, cf. I, 12.65; II, 9; V, 26; VIII, 37; Act. II, 43; XIX, 17, sans parler des cas où une véritable terreur est très en situation Act. V, 5.11. Ce saisissement respectueux n'est que le prélude des louanges rendues à Dieu. Les foules nomment Jésus un prophète, et non comme les démons le fils de Dieu (IV, 41), ceux-ci ayant des vues sur le monde invisible, tandis que les hommes cherchent des analogies dans le passé où l'on avait vu des prophètes ressusciter des morts. Aucun cependant ne l'avait fait d'une parole; aussi regarde-t-on Jésus comme un *grand* prophète, celui qu'on attendait au temps marqué pour le salut. — Sur ἐπεσκέψατο cf. I, 68.78. Luc est constant dans l'expression des mêmes idées.

— ἐγείρειν se dit dans l'A. T. de Dieu qui suscite ses instruments (Jud. III, 9.15 etc.), traduisant la forme *hiph.* de קום. Le passif (cf. Mt. XI, 11) suppose que Dieu est le sujet mystérieux selon le style apocalyptique. — ὅτι est récitatif les deux fois.

17) La Judée, dans le sens large; cf. I, 5; ἡ περίχωρος, du pays limitrophe

18 Καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάνῃ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων. καὶ
προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάνης 19 ἔπεμψεν πρὸς τὸν

19. αλλον (T S V) plutôt que ετερον (H).

---

comme Act. xiv, 6; cf. Mc. i, 28 *Com.* Cette réflexion prépare bien l'entrée en scène des disciples de Jean. Luc savait-il que Jean avait été enfermé à Machéronte, située au delà de la mer Morte, et par conséquent en dehors de la Judée, même dans le sens le plus étendu?

18-23) Le message du Baptiste (Mt. xi, 2-6).

Entre l'histoire du centurion et le message du Baptiste, Mt. insère des faits que Luc a déjà racontés ou qu'il racontera plus loin en suivant l'ordre de Mc. Mais Mc. n'avait pas le message du Baptiste ni l'éloge qu'en fit le Sauveur. Luc place tout cela après les deux miracles du serviteur du centurion et du fils de la veuve de Naïn, avant la mission des disciples. Son texte a été reconnu par Harnack (*Sprüche...* 14 ss.) et en général par les critiques comme secondaire par rapport à celui de Mt. Entre les deux la ressemblance n'est très étroite que pour les paroles de Jésus.

18) Luc n'a pas besoin de dire comme Mt. que Jean était en prison; il l'a déjà dit (iii, 20). Le nombre de deux pour les disciples que Jean envoie est très naturel; il a pu être ajouté par Luc qui range aussi les disciples de Jésus ἀνὰ δύο; cf. Mc. vi, 7. Dans Luc les disciples de Jean lui parlent des miracles de Jésus, en particulier des derniers qui avaient fait sensation. Cela est tout à fait en situation. Si Jean s'émeut, c'est qu'il apprend que Jésus fait des choses extraordinaires. Dès lors il faut s'attendre à ce qu'il en soit question plus loin. Merx, seul logique parmi ceux qui n'admettent d'autre réponse de Jésus qu'une allusion à son enseignement, suppose que Jean a appris ce que fait le Christ (τὰ ἔργα Mt. xi, 2), c'est-à-dire qu'il enseigne. Mais Jean n'aurait pas envoyé ses disciples pour si peu.

19) La leçon πρὸς τὸν Κύριον (et non Ἰησοῦν), confirmée par *sah. Vg. de WW.*, est assez certaine pour qu'on puisse parler du style de Luc. — ὁ ἐρχόμενος ne peut passer pour une désignation connue du Messie, car Heb. x, 37 est conçu d'après Hab. ii, 3. Dans Luc xiii, 35; xix, 38 et les parallèles, ce mot n'est pas pris comme un substantif détaché. Il semble donc que Jean renvoie à ses propres prédications (iii, 16). Lui seul, éclairé dès le début sur l'avènement prochain du Messie, pouvait le désigner comme « celui qui vient ». Il est difficile de se prononcer entre ἕτερον, « une autre sorte de Messie », ἄλλον « un autre Messie de la même sorte »; les autorités s'équilibrent à peu près. D'après WH, il faut lire ἕτερον ici et ἄλλον au v. 20. Les envoyés auraient un peu adouci la question; mais Luc n'est sûrement pas entré dans ces subtilités. ἄλλον suffit au sens et ἕτερον est suspect d'harmonisation avec Mt. — Jean fait donc demander à Jésus : « es-tu toi-même celui qui vient, ou faut-il que nous en attendions un autre »? Mais cette question étonne de la part de Jean. Ne savait-il donc pas que Jésus était le Messie? Aussi la difficulté de ce passage est célèbre. Elle est telle que

18 Et les disciples de Jean lui rapportèrent tout cela. Et ayant
appelé deux de ses disciples, Jean 19 envoya dire au Seigneur : « Es-

Jérôme (*in Matth. PL.* VII, 70) a compris : *Manda mihi, quia ad inferna descensurus sum, utrum te et inferis debeam nuntiare, qui nuntiavi superis?* Étrangeté d'Origène, admise par saint Grégoire et saint Bède. Chrysostome et Cyrille d'Al. ont protesté; d'après eux Jean sait très bien, mais il feint d'ignorer au profit de ses disciples. C'est l'opinion la plus commune chez les anciens, soutenue encore par Knabenbauer, Fillion etc. Tertullien (*adv. Marcion.* IV, 18) admettait que Jean n'étant plus l'organe du Saint-Esprit avait douté si Jésus était le Messie : *Sperabat enim... potuisse et prophetam interim missum esse, a quo alius esset, id est maior, qui venturus expectabatur, ipse scilicet Dominus.* Cette hypothèse du doute a été reprise par de nombreux modernes (*J. Weiss, Kloster.*). Mais une opinion plus radicale est donnée par quelques-uns (*Loisy, Dibelius* etc.) comme la seule critique. Jean entendrait pour la première fois parler de Jésus comme d'un thaumaturge; il se demanderait pour la première fois aussi s'il ne serait pas le Christ. Schanz, Mgr Le Camus, Plummer, opinent que Jean a envoyé son message pour mettre Jésus en demeure de se manifester comme Messie.

L'opinion de Chrys. n'a pas plus d'autorité intrinsèque que son hypothèse d'une feinte convenue entre Pierre et Paul (Gal. II, 11). Elle n'est pas plus d'accord avec les termes exprès, soit de Luc soit de Mt. C'est bien Jean qui interroge, et c'est à Jean que Jésus répond. Si Jean, sûr de son fait, avait envoyé ses disciples se convaincre par eux-mêmes, Jésus, pénétrant son dessein, n'aurait pas affecté de s'adresser à sa personne. C'est donc bien Jean qui est en scène; on se demande s'il n'avait jamais rien soupçonné de Jésus, ou s'il était tombé dans le doute, ou s'il s'impatientait.

L'opinion la plus radicale est certainement contraire à la pensée des évangélistes. D'après Mt., Jean a déjà reconnu Jésus comme plus grand que lui dès le baptême (Mt. III, 13) et d'après Lc., il a assisté à la théophanie du baptême (III, 21 s.). De plus Lc. a insisté (II, 76) et insistera encore (VII, 27) sur son rôle de précurseur, rôle étrangement inefficace si Jean avait, jusque dans sa prison, ignoré complètement que Jésus pût être le Messie. Il ne suffit pas de dire que « le rédacteur du premier évangile ne se souvient pas que, selon lui, Jean, avant de baptiser Jésus, le connaissait déjà comme étant le Messie » (*Loisy*, I, 660). Il faut attribuer à Lc. comme à Mt. de très graves incohérences.

D'ailleurs, à prendre même tout l'épisode isolément, il est inconciliable avec l'ignorance absolue qu'on prête au Baptiste. Déjà les mots : « Devons-nous en attendre un autre? » marquent une certaine déception, comme si le Baptiste après avoir cru que Jésus était le Messie, éprouvait maintenant quelque désillusion. Cette impression est tout à fait nette après la réponse de Jésus au v. 23. Si Jean n'avait jamais eu aucun soupçon de la messianité de Jésus, si sa question venait d'une première conjecture, aurait-il pu risquer de se scandaliser? Le scandale — de quelque nature qu'il soit ici, — suppose qu'on a été dans la bonne voie (cf. Mc. IV, 17).

On ne peut faire les mêmes difficultés à l'hypothèse d'un doute qui aurait

κύριον λέγων. Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν; 20 παραγενό-
μενοι δὲ πρὸς αὐτὸν οἱ ἄνδρες εἶπαν Ἰωάνης ὁ βαπτιστὴς ἀπέστειλεν ἡμᾶς
πρὸς σὲ λέγων Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἄλλον προσδοκῶμεν; 21 ἐν ἐκείνῃ τῇ
ὥρᾳ ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν,
καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν. 22 καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς
Πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάνῃ ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε· τυφλοὶ ἀναβλέ-
πουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, νεκροὶ

20. απεστειλεν (H) ou απεσταλκεν (TSV).
22. *om.* οτι *a.* τυφλοι (H) plutôt que *add.* (T S V). — και *a.* κωφοι (H) plutôt que *om.* (T S V).

---

surgi dans l'esprit de Jean, étonné que l'œuvre du Messie ressemblât si peu à ce qu'il espérait qu'elle fût. Jean se demanderait, comme disait Tertullien, si Jésus était celui qu'il avait annoncé, venant pour nettoyer l'aire du Seigneur, ou si ce rôle définitif étant réservé à quelque autre, il n'était qu'une sorte d'Élie précurseur. Mais les évangélistes, qui le tenaient pour le précurseur, ont-ils imaginé qu'il ne connaissait pas son propre rôle? Même dans cette opinion d'ailleurs, Jean douterait moins de la mission surnaturelle de Jésus que de la nature propre de cette mission, ce qui revient à dire qu'il ne comprend pas la manière de Jésus et qu'il perd patience. Sans parler de la sécurité que Jean tenait de la lumière divine, on ne comprendrait pas que son doute se produisît précisément quand les miracles opérés par Jésus confirmaient ses propres révélations. Mais d'autre part, plus les miracles se multipliaient, plus l'âme ardente de Jean devait souffrir que Jésus, qui le pouvait, ne se mît pas plus carrément à l'œuvre du nettoyage. Il faut convenir que les termes mêmes de Jean n'imposent pas cette interprétation, mais Jésus y répond précisément comme s'ils avaient ce sens : « Agissant comme tu agis, es-tu bien celui qui vient, ou faut-il que nous reportions nos espérances sur un autre »? Sorte de mise en demeure assurément très hardie, et qui suppose chez Jean une lumière incomplète, peut-être une faute psychologique, mais plutôt par une extrême tension de la volonté que par les hésitations du doute, dans le sens où Moïse et Élie eux-mêmes ont excédé (*Schanz*), car Jean n'était point un roseau agité par le vent. Mgr Le Camus a parlé de même d'une « sorte de sommation » (*Vie...* 6e éd. p. 451 note); Jean était impatient : « Si sa forme est hardie et saintement familière, c'est que le caractère du Baptiste ne pouvait guère la dicter autrement » (p. 452).

Ce qui prouve bien que Jean n'a pas positivement douté, c'est que Jésus lui donne comme preuve les miracles dont il avait déjà eu la nouvelle. C'était insinuer qu'il n'en avait pas bien compris la portée par rapport au rôle du Messie. Il risquait donc de s'y méprendre de quelque façon, et c'est à quoi Jésus a pourvu. Nous avons ici une leçon sur la difficulté — toujours actuelle — de comprendre l'œuvre de Jésus.

20 s.) Ces deux versets sont en plus dans Luc; le v. 20 est un simple dévelop-

tu celui qui vient, ou en attendrons-nous un autre? » 20 Arrivés auprès de lui, ces hommes dirent : « Jean le Baptiste nous a envoyés près de toi pour te dire : Es-tu celui qui vient, ou en attendrons-nous un autre? » 21 A ce même moment, il guérit beaucoup de personnes [affligées] de maladies, et d'infirmités et d'esprits malins, et il accorda de voir à plusieurs aveugles. 22 Et il leur répondit : « Allez, rapportez à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient clair, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres sont

pement qui serait d'un style un peu redondant s'il ne préparait le v. 21. Luc, selon sa manière concrète (*Schanz*), a choisi un cadre qui mettait plus en relief les paroles de Jésus. On ne peut le lui reprocher, car ces scènes de miracles étaient presque quotidiennes (Mc. I, 34; III, 10 = Lc. IV, 40 s.; VI, 18), quoiqu'il n'ait pas été encore question expressément d'aveugles guéris. — Sur μάστιξ cf. Mc. III, 10.

22) Il n'y a guère d'incertitude sérieuse sur le texte, malgré les remarques de Merx. Quelques textes (*syrsin. Ephrem* de Mœs.) mettent les morts ressuscités à la fin de la période, d'autres les ont omis, *k* a omis les pauvres évangélisés. La transposition s'explique parce que la résurrection a pu paraître le miracle suprême, et elle a pu causer l'omission.

Les paroles de Jésus ne sont pas une citation déterminée des Septante, mais une caractéristique des temps du salut d'après Isaïe. Is. XXIX, 18 s. parle des sourds, des aveugles et des pauvres, très probablement au sens spirituel, et c'est certainement ainsi que l'entendait le Targum, de même que Is. XXXV, 5 s. qui parle des aveugles, des sourds, des boiteux et des muets, plus probablement dans le sens physique. Is. LXI, 1 est le passage cité par Jésus à Nazareth (IV, 18) sur l'évangélisation des pauvres. Le même prophète avait fait allusion à la résurrection des morts (XXVI, 19). Jésus ne dit rien que les disciples de Jean n'aient pu constater dans le moment même (εἴδετε) ou qu'ils n'aient entendu dire (ἠκούσατε) auparavant par des témoins dignes de foi. Mais il le dit en des termes consacrés par la prophétie relative au temps du salut, de sorte qu'il est évident, par la simple application des termes traditionnels aux circonstances présentes, que le salut est déjà commencé. Par conséquent l'impatience de Jean n'est pas justifiée. S'il ne reconnaît pas dans l'œuvre de Jésus une œuvre messianique, c'est qu'il n'a point assez pénétré le mystère du salut. Qui s'en étonnerait, quand un Pierre, vivant dans l'intimité de Jésus, a été si lent à le comprendre? Aussi bien, il est certain que les documents du temps et même postérieurs ne comptent pas les miracles parmi les œuvres du Messie. En eux-mêmes ils ne dépassaient pas le pouvoir des prophètes. Mais désormais ils sont multipliés, et, ce qui est décisif, ordonnés à la prédication de la bonne nouvelle.

Les critiques radicaux (*Holtz. Merx, Loisy*, etc.) entendent la réponse de Jésus au sens purement spirituel. « Que Jésus, à un moment quelconque de

ἐγείρονται, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται· 23 καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί. 24 Ἀπελθόντων δὲ τῶν ἀγγέλων Ἰωάνου ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς ὄχλους περὶ Ἰωάνου Τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι;

24. 25. 26. ἐξήλθατε (H) plutôt que ἐξεληλύθατε (T S V).

---

son ministère, se soit publiquement prévalu de ses miracles, et qu'il ait allégué en témoignage de sa mission le grand nombre d'aveugles à qui il avait rendu la vue, de lépreux qu'il avait guéris, de morts qu'il avait ressuscités, c'est ce qui répugne autant à son attitude générale et à son caractère qu'à la réalité des faits » (*Loisy*, I, 663 s.). Et l'on fait remarquer que les évangélistes ne présentent pas les résurrections comme un événement fréquent.

Le Sauveur n'aurait donc entendu parler que de la conversion des sourds et des aveugles de l'ordre moral, convertis par sa prédication. Cette pensée apparaîtrait encore dans Mt., mais aurait été mal comprise par Luc qui l'a détournée vers le sens de guérisons physiques par le v. 21. D'autre part Schanz et Plummer avec les exégètes conservateurs prennent chaque terme dans le sens littéral. Si les premiers termes étaient une allégorie, il était inutile d'ajouter : les pauvres sont évangélisés (*Plum.*). Cela est incontestable, mais précisément ces derniers mots donnent à entendre que les miracles ne sont que le signe et la cause du grand changement qui s'opère déjà. Loisy admet, comme vrai dans une large mesure, « que Matthieu et Luc ont regardé les miracles d'ordre physique comme symbole des fruits spirituels de l'Évangile » (I, 663). Ce qui est vrai des évangélistes l'est au même titre pour Jésus lui-même. Quel que soit le sens littéral du prophète, on s'était accoutumé à y greffer un sens spirituel. Ce mélange de réalité et d'allégorie était tout à fait dans l'esprit du temps. On peut se demander si Luc a réellement rendu la réponse plus impressionnante en ajoutant à Mt. les miracles opérés sous les yeux des disciples de Jean. Encore est-il qu'il s'est bien gardé d'établir un parallélisme complet entre les miracles qu'il énumère et les œuvres messianiques indiquées par Jésus. L'expulsion des démons figure dans la première classe, non dans la seconde; seuls les aveugles sont dans les deux classes, et c'est le terme qu'il était le plus facile d'entendre dans le sens spirituel. Les morts, dans la même phrase de Luc, signifient les morts spirituels et les véritables défunts (IX, 60, cf. XV, 24-32).

23) Les mêmes critiques qui ne voient chez Jean qu'une première disposition à croire admettent aussi que Jésus lui adresse ici un avertissement. Mais cet avertissement, au lieu d'un encouragement, semble indiquer quelque faute de la part de Jean. C'est ce que beaucoup d'auteurs refusent d'admettre, par égard pour le Baptiste, que le Sauveur louera : *si superior* (celle-ci) *sententia contra Joannem prolata fuerat, ut plerique arbitrantur... quomodo nunc Joannes tantis laudibus praedicatur?* (*Jér. P. L.* XXVI, 71). Aussi Jérôme et d'autres adressent-ils l'avis aux disciples de Jean. Comme μακάριος est au sing., mieux vaudrait dire que cela s'adresse à une personne quelconque de l'assemblée.

évangélisés. [23] Et bienheureux celui pour lequel je ne suis point un objet de scandale. »

[24] Lorsque les envoyés de Jean furent partis, il se mit à dire à la foule au sujet de Jean : « Qu'êtes-vous allés contempler dans le

Mais les *plerique* de Jérôme n'avaient pas tort de désigner Jean. Tout s'explique très bien si Jean avait déjà reconnu le Messie, car le scandale suppose qu'on est exposé à broncher quand on est déjà dans le bon chemin. Jean n'avait pas suffisamment compris en quoi consistait la mission du Messie. Sans doute son idéal était purement religieux et non point terrestre et national, mais il ne savait pas que le Messie devait rester attaché jusqu'au bout à l'humble état qui était déjà le sien au baptême, et, parce qu'il avait été trop pressé de voir paraître le juge, il s'exposait à méconnaître l'action de Dieu, évidente pourtant dans des miracles de puissance et de bonté. Rien n'empêche d'ailleurs de voir dans cette parole d'apparence austère l'affection d'un ami. Il faut se souvenir que Jésus a traité Pierre de Satan (Mc. VIII, 33) parce que lui non plus ne comprenait pas la vraie nature du messianisme. Pourquoi l'exégèse serait-elle plus susceptible pour Jean que pour Pierre?

D'ailleurs ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ n'indique pas un fait accompli, mais une éventualité, désormais improbable, car l'accent est sur μάκαριος. C'est ce que Jésus attend de Jean, et c'est pourquoi il va faire son éloge. « Ce n'est pas un blâme, ni même une leçon » (*Kloster*. sur Mt.).

24-28. TÉMOIGNAGE RENDU PAR JÉSUS AU BAPTISTE (Mt. XI, 7-15).

Mt. et Luc sont d'accord que ce discours de Jésus a été prononcé après le départ des disciples de Jean. Il ne serait pas impossible en soi que les évangélistes aient rapproché des paroles prononcées dans différentes circonstances, mais rien ne l'indique ici (sauf ce qui sera dit aux vv. 29-30), et l'accord de Luc avec Mt. est significatif et décisif quant à la tradition. Le seul passage qui indiquerait une époque postérieure à la mort de Jean, Mt. XI, 12-14, n'a pas été reproduit par Luc qui y est revenu en partie plus tard (Lc. XVI, 16). Si le ton général est presque celui d'une oraison funèbre, c'est que la carrière de Jean est terminée et que sa mort est proche.

24) Si l'on admet, comme on doit le faire, l'unité des discours de Jésus, il faut convenir que le but n'est point tant de louer Jean que de révéler l'erreur de ceux qui n'ont compris ni le rôle de Jean, ni celui du Sauveur. Aussi est-il inutile de se demander pourquoi Jésus attend le départ des messagers de Jean. Ce n'est ni pour éviter de flatter Jean, ni de peur d'atténuer l'effet de son avertissement (*Plum.*) du v. 23, c'est simplement parce que le discours sur la mission de Jean ne s'adresse pas à lui-même, mais à ceux qui n'ont pas su en profiter. Quant à ses messagers, ils n'ont été, on le voit ici encore, que les porte-paroles, et ce n'est pas à eux que le Sauveur entend faire la leçon. Il s'adresse aux foules, parce qu'il les fait juges, dans leur bon sens et pour leur être utile, de la manière dont les différentes classes de la nation on profité de la mission de Jean.

Tout d'abord il est certain que si un grand ébranlement s'est produit

κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον; [25] ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἱματίοις ἠμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν. [26] ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; προφήτην; ναί, λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου. [27] οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται

Ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου,
ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου.

[28] λέγω ὑμῖν, μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης Ἰωάνου οὐδείς ἐστιν· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστίν.

28. *om.* γαρ *p.* λεγω (T H) plutôt que *add.* (S V). — προφητης (T S) ou *om.* (H V).

(Lc. III, 7) c'est qu'on a compris qu'un prophète avait paru dans le désert Jésus le prouve en faisant appel au souvenir de tout le monde. La Galilée a dû partager l'entraînement général; Jésus pouvait donc très bien s'adresser à des Galiléens (contre *Merx*), d'autant que Jean n'avait pas baptisé seulement aux environs de Jéricho (Lc. III, 3; cf. Jo. VIII, 23). Le maître pose donc trois questions. A la première il ne répond pas, tant la réponse doit être présumée d'avance. Cependant le sens de la question elle-même est très controversé. On regarde généralement le roseau comme un symbole (*Holtz.*, *Schanz*, *Loisy*, *Knab.*, etc.). Le roseau est l'image de celui qui cède aux puissants (Babrius, 36 : μὴ δεῖν μάχεσθαι τοῖς κρατοῦσιν, ἀλλ' εἴκειν). On pourrait dire dans cette opinion que si Jésus ne répond pas à la question, c'est pour ne pas compromettre Jean davantage en rappelant sa résistance à Antipas. Si le roseau était pris au sens littéral, il faudrait mettre l'article (*Schanz*) et même le pluriel. Donc : vous saviez bien en allant au désert que vous n'y trouveriez pas un homme inconstant dans ses desseins; ce n'est point leur place, vous y cherchiez plutôt un homme intrépide et courageux.

Mais si le roseau est un symbole, pourquoi Jésus passe-t-il aussitôt au sens littéral? Quelle gradation y a-t-il entre la première question et la seconde?

Aussi je pense (avec *Plum. Dibelius* parmi les plus récents) que le roseau est à prendre au sens propre. Êtes-vous allés au désert en masse pour y voir un (seul) roseau agité par le vent? Évidemment non; il n'en manque pas sur les bords du Jourdain ou des ruisseaux qui descendent de la montagne, mais on ne se dérange pas pour si peu. Il n'est même pas besoin d'énoncer une semblable réponse. Convenons d'ailleurs (avec Wellh.) que le choix du roseau suggérait l'inflexibilité de Jean par l'antithèse avec son caractère bien connu.

25) ἀλλά, après une question qui se résout par la négative, tournure classique (*Blass*, 274; *Kühner*, II, 283). Tout naturellement l'homme qu'on n'est pas allé chercher est l'antithèse de Jean. Les variations de Luc par rapport à Mt. développent le trait le plus populaire, celui du vêtement doux à la peau opposé au rude cilice en poil de chameau que portait Jean. Luc ajoute ἱματίοις pour la clarté. ἱματισμός est fréquent dans les LXX; cf. Pol. XVIII, 17, 5 τὸν ἱματισμὸν τὸν πολυτελέστατον. ἔνδοξος « glorieux, illustre » ici probablement dans le sens de

**désert? Un roseau agité par le vent? 25 Mais qu'êtes-vous allés voir?
Un homme revêtu d'habits moelleux? Or ceux qui sont vêtus
d'habits somptueux et qui vivent dans les délices habitent les palais
des rois.**

**26 Mais qu'êtes-vous allés voir? Un prophète? Oui, je vous le dis,
et plus qu'un prophète. 27 C'est celui dont il est écrit : Voici que
j'envoie mon messager devant ta face, qui préparera ta voie devant
toi. 28 Je vous le dis, parmi les fils de la femme, il n'est pas de plus
grand prophète que Jean; mais le moindre dans le royaume de
Dieu est plus grand que lui.**

vêtement d'apparat. τρυφή « la vie sensuelle » est opposée à tout le régime du Baptiste. ἐν τοῖς βασιλείοις au lieu de ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων, comme τὰ βασίλεια pour בית המלך dans Esth. II, 13; cf. Thuc. I, 129, 3 et l'inscription de Magnésie 115, 10 διὰ ταῦτά σοι κείσεται μεγάλη χάρις ἐμ βασιλέως οἴκῳ.

Donc les Juifs ne cherchaient certainement pas un efféminé, c'est-à-dire un courtisan dans le désert.

26) La réponse éclate enfin. Vous aviez parfaitement conscience de chercher un prophète, et, ce que vous ne saviez peut-être pas, vous avez en fait trouvé plus; cela c'est moi qui vous le dis. περισσότερον pourrait en soi être un adjectif, mais le sens suppose un neutre comme πλεῖον XI, 32. Jean n'est pas un prophète plus grand qu'un autre prophète, il est plus qu'un prophète.

27) Jean est en effet le messager précurseur, annoncé par Mal. III, 1. Ni l'hébreu ni les LXX n'ont πρὸ προσώπου σου, ni σου après ὁδόν. Au lieu de ἀποστέλλω, κατασκευάσει et ἔμπροσθέν σου, les LXX ont ἐξαποστέλλω, ἐπιβλέψεται et πρὸ προσώπου μου. L'accord de Luc et de Mt. n'en est que plus significatif; ils n'ont pas voulu corriger d'après les LXX la parole transmise par la tradition, mais cet accord lui-même peut-il s'expliquer sans une source écrite? — La parole du texte dans l'évangile est adressée à une personnalité qui ne peut être que le Messie. Il a pris la place de Dieu, attendu par le prophète. Nous avons donc à la fois une argumentation d'après la prophétie et une *interprétation* de cette prophétie. Le prophète avait annoncé un précurseur qui marcherait devant Dieu; ce précurseur est Jean-Baptiste : il était donc vraiment prophétisé. Précurseur de Dieu d'après Malachie, il était, d'après le texte tel que le citait Jésus, précurseur d'un autre, auquel Dieu adressait la parole. D'après Loisy, Jésus « n'a pas présenté Jean comme ayant tenu vis-à-vis de lui le rôle de précurseur, puisqu'il se serait ainsi désigné en public, très expressément comme le Messie » (I, 668). — Il aurait plutôt suggéré assez clairement qu'il était celui que Jean annonçait, mais c'est aussi ce qu'il fait ouvertement en distinguant sa mission de celle de Jean. Jésus n'a pas revendiqué le titre royal de Messie, mais il n'a pas dissimulé qu'il était l'envoyé de Dieu, venant faire ce qu'on attendait de la venue de Dieu.

28) Si grand qu'ait été Jean, son rôle de précurseur qualifiait sa grandeur comme subordonnée. C'est ce que Jésus explique maintenant.

Il est très difficile de se prononcer sur la leçon προφήτης avant Ἰωάνου. Les autorités anciennes et modernes se partagent. D'après le contexte de Lc. il faudrait le supprimer, puisqu'il vient de nous dire que Jean est plus qu'un prophète. Mais il est très difficile d'expliquer l'insertion par un copiste. Ce n'est pas pour éviter de mettre Jean au-dessus de Jésus, pensée qui ne pouvait venir à personne, et qui est contredite dans la seconde partie du verset. On peut la considérer comme une glose intelligente pour qu'il soit bien entendu que Jean figure ici moins pour sa sainteté personnelle que pour son rôle. L'addition était moins opportune dans Mt. où ἐγήγερται indiquait déjà une mission. Or jusqu'à ce moment (ἔστιν), parmi tous ceux qui étaient nés de la femme (Job. XIV, 1; Sir. X, 18) aucun n'avait été investi d'un emploi plus important dans l'histoire du salut. Jérôme a insisté sur la lettre pour établir que si Jean n'avait point eu de supérieur, il avait pu avoir des égaux; mais le contexte exclut cette interprétation trop littérale.

C'est aussi comme explication exégétique que αὐτοῦ a pénétré après μικρότερος dans D d *sah. boh. eth. goth.* — τοῦ βαπτιστοῦ (*Vg. Baptista*) n'est pas non plus à retenir. Ces variantes, sans parler des aberrations de D, montrent que ce texte a paru très difficile aux anciens surtout dans sa seconde partie. Un grand nombre de Pères (*Chrys. Hil. Théoph.*) et de nos jours encore Merx, Dibelius (*Zn TW.*, 1910 p. 190 ss.), entendent μικρότερος du Christ. Il faut reconnaître que la comparaison serait tout à fait en situation, entre le v. 27 et les vv. 33 et 34. Mais on a objecté que Jésus ne pouvait en aucune façon se qualifier de « plus petit », même dans l'opinion publique au moment où ce discours fut prononcé. De plus il faudrait séparer ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ de μικρότερος pour le joindre à μείζων ἐστιν, ce qui est peu naturel. S. Jérôme : *Multi de Salvatore hoc intelligi volunt quod qui minor est tempore, major sit dignitate. Nos autem simpliciter intelligamus : quod omnis sanctus, qui jam cum Deo est, major sit illo qui adhuc consistit in proelio* (cf. *Ephrem* dans *Moes.* p. 103). Mais le royaume de Dieu ici n'est pas le ciel, c'est la nouvelle ère annoncée par Jean et qui commence avec le Sauveur. Dibelius en conclut que le demi-verset n'est pas authentique, et a été ajouté par la tradition chrétienne; ceux qui sont dans le royaume de Dieu sont dans l'Église. Et il est en effet incontestable que cette parole contrarie les eschatologistes, d'après lesquels Jésus n'avait en vue que le règne de Dieu à venir après la catastrophe du monde actuel, mais ce n'est pas une raison pour rejeter un logion si bien attesté et qui s'est imposé à l'Église malgré la difficulté de l'entendre et malgré la haute estime qu'elle faisait de Jean.

Il est clair que la première partie du verset est en étroit parallélisme avec la seconde; elle était écrite pour amener le contraste (contre *Dibelius*). Il est étrange au premier abord que la comparaison ne se fasse pas d'homme à homme, mais il allait de soi que le précurseur était inférieur à celui dont il annonçait la venue, et Jésus, après avoir indiqué assez clairement son rang par rapport à Jean, n'a pas jugé à propos de se mettre ouvertement en scène. Mais le second terme de comparaison devait nécessairement déterminer le sens du premier. Jésus oppose donc le royaume de Dieu déjà commencé à la prophétie qui s'est surpassée elle-même. L'intervalle est si grand entre les deux ordres que le plus grand de l'ancien est inférieur à un plus petit dans le nouveau. Il ne serait pas tout à fait exact de dire avec Maldonat (répété par *Holtz.*)

minimum maximi maius est maximo minimi, car le μικρότερος n'est pas le plus petit de tous, ce qui signifierait aisément celui qui a le moins de mérites. Il s'agit d'un plus petit, c'est-à-dire, par opposition à l'action de Jean, de quelqu'un qui occupe une charge moindre, qui remplit une fonction moins honorable. Toute la difficulté est de savoir si ce μικρότερος est par lui-même plus petit que Jean, αὐτοῦ sous-entendu (exprimé par D etc.), ou plus petit que d'autres dans le royaume. La première explication est peut-être plus grammaticale, car Jean peut passer pour un terme de comparaison déjà énoncé, tandis que dans la seconde manière il faut supposer que ce terme manque; mais cette seconde manière paraît plus naturelle. Il importe très peu pour le sens, pourvu qu'on écarte le superlatif.

Encore une fois, il ne s'agit point ici de la sainteté personnelle du Baptiste, mais de sa situation historique; il appartient à la Loi, comme les autres; il les dépasse parce qu'il annonce le nouvel ordre, mais il est inférieur aux ouvriers du règne. Jésus ne lui reproche pas de ne pas entrer dans le royaume, inauguré, mais qui ne sera vraiment fondé que plus tard, après la mort de Jean. Cela ne lui était point donné. Il a accompli ce que Dieu avait annoncé de lui, comment pourrait-on lui faire des reproches? Tout le discours demande à chacun de suivre les indications de la Sagesse de Dieu.

29-35) Le message de Dieu comment reçu par les Pharisiens et par les pécheurs (Mt. xi, 16-19).

29-30) Luc n'a rien ici qui corresponde à Mt. xi, 12-14. On comprend très bien qu'il ait omis le v. 14, relatif à Élie; mais les deux autres sont admirablement en situation, surtout en changeant leur ordre comme Luc lui-même l'a fait quand il a repris cette idée dans un contexte assez vague (xvi, 16). Peut-être a-t-il craint, en insistant sur ceux qui entraient dans le royaume de Dieu, de ne pouvoir sans un petit désordre chronologique revenir à ses vv. 29 et 30, qui lui paraissaient bien en situation. Et il est de fait que Mt. de son côté n'a rien mis ici de ces deux versets. Il fallait choisir, et il semble que c'est Mt. qui a conservé l'état primitif.

On peut voir un indice que Luc a transposé ici les vv. 29 et 30 dans le contraste entre les gens du peuple d'une part et les Pharisiens et docteurs de la Loi d'autre part, tandis que l'ensemble du discours s'adresse aux foules, et il parle à la fin de l'attitude de toute la génération (v. 31).

On a souvent regardé 29 et 30 comme une parenthèse historique composée de toutes pièces par Lc. (C'est probablement pour combattre cette interprétation que le *Textus receptus* et la Vg. Clém. (pas WW.) ouvrent le v. 31 par un εἶπε δὲ ὁ κύριος). Mais cela ne s'entendrait bien que dans l'hypothèse de Merx où Jésus aurait tenu le discours qui suit (31-35) pendant que Jean baptisait. Ce n'est pas la pensée de Mt. (xi, 2) ni de Luc (vii, 18). S'il s'agit, comme c'est le cas, d'un détail rétrospectif, il peut très bien être placé dans la bouche du Sauveur, dont les évangélistes n'interrompent jamais les discours par de semblables parenthèses (Jo. iii, 16-21; 31-36 est un cas différent; le commentaire suit le discours. *Plum.*).

D'ailleurs dans Mt. xx, 32, une pensée semblable est prononcée par Jésus.

29 Καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεόν, βαπτισθέντες
τὸ βάπτισμα Ἰωάνου. 30 οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ
θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ. 31 Τίνι οὖν ὁμοιώσω
τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης, καὶ τίνι εἰσὶν ὅμοιοι; 32 ὅμοιοί εἰσιν παιδίοις
τοῖς ἐν ἀγορᾷ καθημένοις καὶ προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις, ἃ λέγει

Ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε·
ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκλαύσατε·

32. *om.* υμιν *p.* εθρηνησαμεν (T H V) et non *add.* (S).

---

29) πᾶς est un mot favori de Luc qui ne doit pas être pris trop à la lettre. Plum. (sur I, 66) a noté son goût pour πᾶς avec un participe de ἀκούω (II, 18.47; IV, 28; VI, 47; XX, 45; Act. V, 5.11; IX, 21; X, 44; XXVI, 29). — ἀκούσας, sous-entendu la prédication du Baptiste. Le menu peuple et les publicains ont rendu justice aux intentions miséricordieuses de Dieu; δικαιόω n'a rien ici de paulinien; il rappelle plutôt Ps. L (LI), 4. Il existait un plan divin; on était venu trouver Jean qu'on regardait comme un prophète; que fallait-il de plus pour se décider à faire ce que Dieu demandait par son organe?

30) Cependant les Pharisiens et les docteurs ont refusé non seulement de concourir au dessein de Dieu, mais de le reconnaître comme tel. — οἱ νομικοί pour les docteurs de loi indique que Luc ne suit pas de très près une source traditionnelle juive; en pareil cas le mot était γραμματεῖς. νομικός n'est employé que par lui au pluriel pour désigner le corps des scribes (XI, 45.46.52.53; XIV, 3; au sing. X, 25; Mt. XXII, 35; Tit. III, 13 †); ce terme désignait un jurisconsulte; il fut aussi adapté aux Juifs par IV Macch. V, 4.

— ἀθετεῖν comme Judith XVI, 5; Ps. XXXII (XXXIII), 10, ἀθετεῖ βουλὰς ἀρχόντων, « frustrer » parce qu'on ne fait pas de cas. — εἰς ἑαυτούς, par rapport à eux (seulement), car le dessein de Dieu ne pouvait être frustré complètement. Jésus reconnaît donc très expressément que le baptême de Jean rentrait dans les desseins de Dieu et c'est pourquoi lui-même s'y était rendu. — Βουλή n'est employé dans le sens de conseil et plan divin que par Luc (Act. II, 23; XIII, 36; XX, 27) et par Eph. I, 11 et Heb. VI, 17, encore ces derniers textes ne disent-ils pas comme Luc βουλὴ τοῦ θεοῦ.

L'idée, sous différentes expressions, est une de celles qui dominent l'A. T. (Is. V, 19; XIV, 26; XLVI, 10; LV, 8; Jer. XXVII (L), 45; XXIX (XLIX), 20; Ps. XIX (XX) 4; XXXII (XXXIII), 11 etc.; Prov. XIX, 21; Sap. VI, 4; IX, 13-17; Judith II, 2.4; VIII, 16 etc.).

31) L'interrogation est tout à fait de style chez les Rabbins en proposant une parabole; cf. *RB.* 1909, 356 ss.; cf. Mc. IV, 30. Ici elle porte sur deux phrases parallèles. La variante par rapport à Mt. insiste sur *les hommes* de cette génération, comme pour rendre la comparaison plus facile avec les enfants qui sont

29 Et tout le peuple qui [l']a entendu et les publicains ont donné raison à Dieu, s'étant fait baptiser du baptême de Jean. 30 Mais les Pharisiens et les docteurs de la loi ont rendu inutile pour leur part le dessein de Dieu, ne s'étant pas fait baptiser par lui. 31 A qui donc comparerai-je les hommes de cette génération, et à qui sont-ils semblables? 32 Ils sont semblables à des enfants assis dans la place publique et s'interpellant mutuellement, en disant :

Nous avons joué de la flûte pour vous, et vous n'avez pas dansé;
Nous nous sommes lamentés, et vous n'avez pas pleuré.

au pluriel. Il serait tout à fait étrange que Jésus et Jean fussent inclus parmi les ἄνθρωποι dont il s'agit de décrire l'attitude par rapport à ces deux personnalités.

32) Toujours très controversé. D'après les uns (*Knab. Godet, Schanz, Hahn, Loisy*) les enfants sont partagés en deux groupes de joueurs qui ne peuvent pas s'entendre. C'est déjà le sens de Cyrille d'Al. (*Catena*) : ἀλλ' οὔτε τοῖς αὐλοῦσι καὶ χαίρουσιν οἱ θρηνοῦντες συνήδοντο· οὔτε μὲν τοῖς κλαίουσιν οἱ τὸν αὐλὸν ἔχοντες συνεπλάττοντο. D'ailleurs il n'est pas nécessaire de supposer avec Cyrille que ce jeu était habituel chez les Juifs. On sait avec quelle facilité les enfants imitent les spectacles qui les frappent, la joie d'une noce ou les cris des funérailles. Les uns veulent former un cortège joyeux, les autres un convoi funéraire; chaque groupe s'obstine à suivre sa fantaisie, et les enfants finissent par s'asseoir en boudant et en s'invectivant.

D'après l'opinion autrefois la plus commune, les enfants sont partagés en deux groupes, dont les uns veulent jouer et les autres ne veulent pas. Les premiers ont proposé un jeu gai, puis un jeu triste, mais leur bonne volonté s'est heurtée à la mauvaise humeur des autres. Quand les boute-en-train jouaient de la flûte, les autres refusaient de danser, quand on imitait le deuil, ils avaient encore des raisons de ne pas s'y associer.

Les deux explications sont conformes au texte. ἀλλήλοις dans Luc au lieu de τοῖς ἑτέροις dans Mt. n'est pas décisif en faveur de la première manière, car προσφωνάω ne signifie pas « parler alternativement », mais « s'adresser à ».

Ainsi dans Thuc. III, 81, οἱ δὲ πολλοὶ τῶν ἱκετῶν... διέφθειραν... ἀλλήλους signifie seulement que parmi les suppliants les uns tuaient les autres. De même ici, tous les enfants étant assis, les uns disent aux autres. Ce second sens est même plus naturel, puisque rien n'indique que les interlocuteurs changent. C'est aussi le seul qui convienne à l'application.

Mais avant d'en venir à ce point, il faut poser une autre question. La petite parabole est-elle une simple comparaison, ou une allégorie?

En fait ceux qui l'interprètent de deux groupes de joueurs qui ne peuvent s'entendre rejettent l'allégorie (sauf en partie *Holtz.*) avec Hugues de saint Cher qui écrivait : *non personas personis, sed negotium negotio, nec partes partibus, sed totum toti comparari : sensum enim esse, perinde se scribarum et Pharisaeorum causam habere, atque si pueri dicant sodalibus suis :* cecinimus vobis etc.

33 ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάνης ὁ βαπτιστὴς μὴ ἐσθίων ἄρτον μήτε πίνων οἶνον, καὶ
λέγετε Δαιμόνιον ἔχει· 34 ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων,
καὶ λέγετε Ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρ-
τωλῶν. 35 καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς.

33. πινων οινον (T H) plutôt que ο. π (SV).

(ap. *Mald.*). Et en effet l'allégorie est exclue de cette explication de la parabole. Mais il faut trouver du moins un rapport suffisamment exact entre les deux situations, celle des enfants et celle des Juifs. D'après Schanz, les Juifs ne veulent jamais faire ce que les autres veulent. D'après Loisy : « l'application se ramène à l'analogie de deux enfantillages : celui de vrais enfants que leur naturel capricieux empêche de s'accorder sur un jeu quelconque; celui des Juifs, qui, aussi légers d'esprit que ces enfants, se contredisent eux-mêmes dans les jugements qu'ils portent sur Jean et sur Jésus » (*Loisy*, I, 677).

Mais ces explications ne sont pas adaptées à la première manière d'entendre la parabole. Si l'on s'en tient au sens d'abord donné dans le texte, les Juifs devront échanger entre eux des récriminations parce qu'ils n'ont pas pu s'entendre, les uns tenant pour Jean, les autres pour Jésus, d'où leurs contradictions et leurs disputes. Or, en fait, ils sont d'accord pour ne vouloir ni de Jean, ni de Jésus. La comparaison ne doit pas être une allégorie, c'est entendu, mais il faut du moins que les situations aient la même caractéristique, ce qui n'est pas le cas dans le système de Schanz, Loisy, Knab. etc.

En fait ceux qui ont expliqué la parabole d'enfants qui veulent jouer et d'autres qui ne veulent pas jouer admettent l'allégorie (même *Plum.*). On peut faire deux hypothèses. Les anciens Pères, constatant que les propositions étaient venues de Dieu à un peuple indocile ont regardé les enfants qui proposent des jeux comme les prophètes ou Jean et Jésus. Les Juifs refusent de jouer et ils ont tort : *si jejunium vobis placet, cur Joannes displicuit? Si saturitas, cur Filius hominis displicuit* (Jér. sur Mt. *PL.* XXVI, 73, et de même, avec différentes modalités, *Hil. Amb. Aug.*)? Mais si les enfants représentent certaines personnes, si la parabole est une allégorie, il faut que ces personnes soient les Juifs, comme Mt. et Luc le disent expressément. On a donc pensé (depuis *Euthym.*, encore *Plum.*) que les enfants qui proposent sont les Juifs; voyant venir Jean, ils l'ont invité à danser, et voyant venir Jésus, ils l'ont invité à pleurer; et il est sûr en effet que les Juifs se sont étonnés que les disciples de Jésus ne jeunâssent pas (v, 33 ss.). — Mais dans cette explication trop subtile, ce sont les Juifs qui prennent l'initiative, ce qui est contraire au sens évident de tout le morceau. Les premiers Pères avaient bien compris que Jésus blâme ceux qui refusent les avances de Dieu. Les enfants qui proposent des jeux différents font plutôt preuve de bonne volonté (*Knab.*), aussi cette opinion paraît-elle la plus éloignée de tout l'esprit du morceau.

Il faut conclure que la seconde manière de comprendre la parabole ne se prête pas à une explication allégorique. Mais tandis que dans la première ma-

[33] **Car Jean le Baptiste est venu, ne mangeant pas de pain et ne buvant pas de vin, et vous dites : Il est possédé du démon. [34] Le Fils de l'homme est venu, mangeant et buvant, et vous dites : Voici un homme glouton et buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs. [35] Et tous les enfants de la sagesse lui ont donné raison. »**

nière les situations sont trop différentes entre le thème des enfants et l'application aux circonstances, rien n'empêche d'admettre la seconde manière, et de l'interpréter comme une simple comparaison. De même que dans une place il se trouve des enfants auxquels leurs camarades peuvent reprocher de se refuser à tous les jeux, de même les Juifs ont trouvé à redire à toutes les manifestations du plan divin et se sont refusés à toutes. Les deux situations se correspondent exactement, sans qu'on soit obligé de dire qui représente chaque groupe. On sait que dans les paraboles il ne faut point serrer de trop près la formule « telle chose ressemble à telle autre »; car elle équivaut à dire : il en est de ce cas comme de tel autre cas (cf. *Mald. RB.* 1909, 364).

Au fond cette exégèse est celle des anciens Pères, en précisant davantage la notion de la parabole, et c'est, je pense, très exactement celle de Maldonat, d'après Hugues de saint Cher. D'ailleurs la parabole n'est pas très éloignée de l'allégorie, et Loisy a dit très bien : « La matière sur laquelle s'exerce le premier enfantillage, jeu triste et jeu gai, est choisie de façon à correspondre à celle sur laquelle s'exerce le second, le genre de vie du Baptiste et du Sauveur; mais les personnes de ces derniers n'entrent pas dans la comparaison » (I, 677), d'autant moins, faudrait-il ajouter, que c'est le jeu gai qui commence dans la parabole, ce qui est un trait exquis de naturel.

33) Mt. avait dit : « ne mangeant ni ne buvant », ce qui devait s'entendre de la nourriture des autres hommes. Luc ne fait donc qu'interpréter cette formule un peu abrupte en ajoutant ἄρτον et οἶνον. L'absence de ces mots dans D minusc. 7, *latt. syrsin.* et *syrcur. arm. éth.* s'explique probablement par le désir d'harmoniser avec Mt. et d'insister sur une rude ascèse.

— λέγετε (au lieu de λέγουσιν Mt.) est bien d'accord avec la vive interrogation du v. 24. Comme le discours s'adresse aux foules, il faut supposer qu'à ce moment l'enthousiasme pour Jean s'était beaucoup refroidi, ou bien le v. 30 indique suffisamment que l'apostrophe s'adresse surtout aux Pharisiens et aux scribes. D'ailleurs on peut juger plus en situation le λέγουσιν de Mt. — Le jeûne extraordinaire du Baptiste supposait une force plus qu'humaine; au lieu de songer au secours de Dieu, les Juifs préféraient le dire soutenu par un démon. Jésus fut lui aussi accusé de commerce avec les démons (XI, 15; Jo. VII, 20; VIII, 48; X, 20).

34) Le Fils de l'homme désigne Jésus qui figure ici comme le Messie, par opposition à Jean; mais cela ne prouve pas que ὁ υἱὸς τ. α. soit ici par lui-même un qualificatif du Messie, d'autant qu'il est question de la vie humaine très simple de Jésus. Ces reproches pourraient faire allusion au dîner chez Lévi (V, 29 ss.). — Remarquer l'accord de Luc et de Mt. sur un mot aussi rare que φάγος.

35) Au lieu de τῶν ἔργων (Mt.), Luc écrit πάντων τῶν τέκνων. ἡ σοφία est une

personnification de Dieu, en tant qu'auteur de sages desseins (Prov. VIII, s.; Sir. XXIV; Sap. VI, 22-IX, 18), et spécialement en tant que manifestée par la mission de Jean et de Jésus. — ἐδικαιώθη est difficile à cause du temps. C'est donc déjà dans le passé que la sagesse de Dieu a été justifiée. Pour Jean cela s'entend d'après le v. 29; par rapport à Jésus, il s'agit de ceux qui se sont déjà résolument mis à sa suite. En ce faisant ils ont donné raison à la sagesse de Dieu, à ce dessein dont il était question aussi au v. 30. Le v. 35 va donc parfaitement bien après 29. 30, mais ce n'est point une preuve que ces versets aient fait partie du discours primitif, puisqu'ils manquent à Mt. On dirait plutôt qu'ils ont été placés ici pour cadrer avec la remarque finale de Mt. et de Luc. Le texte de Luc, τέκνων (que plusieurs regardent aussi comme celui de Mt.) est plus difficile que ἔργων. Dans Mt., la Sagesse est reconnue comme telle d'après ses œuvres; dans Luc, de la part de ses fils (ἀπό n'est pas tout à fait ὑπό). Mais on peut se demander quels sont ces fils? D'après Chrys. suivi par Mald., ce sont tous les Juifs, croyants ou non. Ceux mêmes qui ont refusé d'adhérer au conseil divin en ont manifesté la sagesse par leurs contradictions. Le verset serait la conclusion de tout ce qui précède. On objecte que les Juifs incroyants ne peuvent être nommés fils de la Sagesse. Mais ils l'étaient avant de se prononcer. La Sagesse est Dieu, et ils étaient Fils de Dieu, puisque c'était le titre d'honneur du peuple d'Israël. Avec ce sens il n'est point nécessaire de donner à καί un sens adversatif et l'adj. πάντων a sa pleine valeur. — On ne peut refuser toute probabilité à cette explication. Cependant il est plus naturel de regarder comme les fils de la Sagesse ceux qui se sont rendus dignes de ce titre en se montrant dociles à la diposition de Dieu. Outre que Luc emploie volontiers πάντων sans que ce mot ait chez lui beaucoup de portée, on peut dire qu'il s'applique aux deux catégories, ceux qui se sont fait baptiser par Jean et ceux qui ont suivi Jésus, et qui, en ce moment, sont la masse du peuple. καί prend alors un sens non point aussi adversatif que ἀλλά, mais celui de : « et cependant » « et néanmoins », qu'il a souvent dans saint Jean (Jo. I, 5. 10; III, 11 etc. *Plum.*, *Schanz*, *Knab.*, *Loisy* etc.)

Il faut noter que soit Mt. par son verbe λέγουσιν à la 3e personne du pluriel (Mt. XI, 19) qui fait allusion à des personnes absentes, soit Luc par la distinction des fils de la sagesse et des autres, supposent que les ennemis de Jésus sont encore en petit nombre; ce sont les Pharisiens et les docteurs de la Loi. Or c'est bien la situation telle qu'elle ressort de l'hostilité de ces derniers d'une part (VI, 11) et de l'empressement des foules d'autre part. L'opposition des Pharisiens est ici prise à partie. Ce sont les mêmes qui ont refusé de reconnaître le baptême de Jean... rien ne peut les satisfaire de ce qu'ils n'ont pas eux-mêmes enseigné. Ils veulent que tout marche selon leur idée, mais il y a plus sage qu'eux, cette sagesse de Dieu qui a disposé le baptême de Jean pour le royaume de Dieu inauguré par Jésus, et qui est reconnue par tous ceux qui sont vraiment ses enfants. C'est ainsi que Jésus, en quelques mots très simples, par des comparaisons familières qui ont bien l'empreinte de son caractère, a révélé l'harmonie du plan divin. Avec quelle simplicité, quelle tranquillité, quelle certitude il approuve la mission et les œuvres du plus grand des prophètes, se mettant au-dessus de lui sans hésiter, mais sans emphase, et subordonnant Jean moins à sa personne qu'à l'Église qu'il vient de fonder en faisant

choix des Douze. Quel jugement sur le sens humain du Judaïsme qui s'écarte de sa voie, quel encouragement donné aux humbles! On ne peut méditer cette page difficile sans donner raison à cette sagesse.

36-50. La pécheresse repentante et pardonnée.

Cet épisode est admirablement placé en cet endroit, après ce que Jésus vient de dire des dispositions des Pharisiens et de la masse du peuple, moins soucieuse d'observances légales mais plus docile aux impulsions divines. Parmi cette masse, Luc a nommé les publicains (vii, 29), mais non les femmes de mauvaise vie, comme Mt. dans le passage parallèle (Mt. xxi, 32). Il se réservait d'offrir ici l'exemple de la conversion d'une pécheresse. L'onction des pieds de Jésus avec de l'huile parfumée a beaucoup attiré l'attention des anciens, à cause de l'onction que fit une femme avant la passion dans la maison de Simon le lépreux (Mc. xiv, 3-9; Mt. xxvi, 6-13) et que Jean attribue à Marie, sœur de Lazare. Sur l'ancienne tradition, on nous permettra de renvoyer à *RB.* 1912 p. 504-532 « Jésus a-t-il été oint plusieurs fois et par plusieurs femmes? »

Depuis Augustin, les exégètes catholiques ont admis la distinction des deux onctions, celle de Luc et celle des autres évangélistes, qu'ils soient ou non d'accord sur l'unité de la femme.

De nos jours, des critiques plus ou moins radicaux ont admis une seule onction, mais dans un sens nouveau.

Ils se sont demandé si le récit de Luc n'avait pas été composé par lui au moyen d'éléments divers, comme exemple typique de la miséricorde du Sauveur. La parabole des deux débiteurs a paru même à Loisy d'une authenticité incontestable. Elle garantit la substance de l'histoire de la pécheresse que Luc aurait donc empruntée à la tradition. Seulement, avec son habitude de bloquer (cf. iv, 16 ss.; v, 1 ss.), il aurait emprunté à Mc. le nom de Simon et l'onction pour compléter son tableau (*Holtz.* avec hésitation, *Wellh. Loisy*). L'autorité de ceux des Pères qui ne discernaient qu'une seule onction ne permet pas de juger ce système avec trop de sévérité. On concevrait que Luc, attribuant l'onction antécédente à la Passion à la pécheresse devenue fidèle, ait détaché ce trait et l'ait placé au moment de la conversion, pour dire d'une seule fois tout ce qui regardait cette femme. Il aurait parlé non de la tête, mais des pieds, à cause de l'humble posture de la pénitente; d'ailleurs Jo. (xii, 3) ne parle que des pieds. Ce serait un argument pour l'unité de la femme, car, si Luc ne l'avait admise, il n'aurait pas risqué cette combinaison.

Toutefois on ne peut dire que cette solution s'impose. La différence des détails est telle que les synopses (même J. Weiss, Huck, Heinecke, Larcher) n'osent rapprocher les textes. Le nom de Simon était des plus communs. Celui de Luc est un pharisien, l'autre est un ami de Jésus, à un moment où les Pharisiens l'avaient décidément rejeté, un lépreux ou un ancien lépreux. Les onctions à table étaient fréquentes et Luc n'avait pas besoin de chercher ce trait ailleurs; il se fût présenté de lui-même s'il n'eût été déjà contenu dans la tradition. Il faut surtout insister comme Augustin sur le sens différent des deux scènes. D'un côté le pardon accordé à une pécheresse; de l'autre l'acte aimant d'une femme agitée d'un douloureux pressentiment. De sorte que, même si l'on admettait que le trait de l'onction a été emprunté par Luc au récit de Marc, il faudrait admettre que la conversion est une scène différente,

36 Ἠρώτα δέ τις αὐτὸν τῶν Φαρισαίων ἵνα φάγῃ μετ᾽ αὐτοῦ. καὶ εἰσελθὼ
εἰς τὸν οἶκον τοῦ Φαρισαίου κατεκλίθη. 37 Καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἥτις ἦν ἐν τῇ πόλε
ἁμαρτωλός, καὶ ἐπιγνοῦσα ὅτι κατάκειται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου, κομίσασ
ἀλάβαστρον μύρου 38 καὶ στᾶσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα, τοῖ
δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ταῖς θριξὶν τῆς κεφαλῆς αὐτῆ
ἐξέμασσεν, καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ. 39 Ἰδὼν δὲ
ὁ Φαρισαῖος ὁ καλέσας αὐτὸν εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων Οὗτος εἰ ἦν προφήτης
ἐγίνωσκεν ἂν τίς καὶ ποταπὴ ἡ γυνὴ ἥτις ἅπτεται αὐτοῦ, ὅτι ἁμαρτωλός
ἐστιν. 40 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν Σίμων, ἔχω σοί τι
εἰπεῖν. ὁ δέ Διδάσκαλε, εἰπέ, φησίν. 41 δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανιστῇ τινί.

39. *om.* ο α. προφητης (T S V) et non *add.* (H).

---

qui offre, autant que l'autre, toutes les garanties de l'authenticité. Que Luc n'ait pas parlé de l'onction de Béthanie, ce n'est point une preuve qu'il croyait avoir rendu à ce fait son véritable caractère; on sait qu'il ne s'est pas astreint à reproduire tous les récits de Marc. Il a pu se contenter d'une scène d'onction.

36) Nous saurons plus loin que ce pharisien se nommait Simon (v. 40). Luc n'attache pas d'importance à ce nom, très commun, d'un homme qui n'eut probablement avec le Sauveur que des relations passagères. C'est un pharisien qui est mis en scène. Avec sa manière conciliante, Luc ne le dépeint pas comme hostile, ni par conséquent comme hypocrite; mais il n'avait pas foi complète en Jésus, et il semble qu'il l'avait invité pour l'observer de plus près. Luc est le seul à parler des invitations des Pharisiens (cf. XI, 37; XIV, 1). Le temps n'est pas indiqué, mais on se croirait encore loin de la Passion. Sur ἵνα sans finalité, cf. *Mc. Com.* p. XCVIII.

37) καὶ ἰδού, avec l'apodose καὶ ἐπιγνοῦσα, tournure hébraïque familière à Luc. — ἁμαρτωλός est construit avec ἐν τῇ πόλει, et n'a donc pas ici le sens bénin de VI, 32-33, où il était presque synonyme de gentil; il s'agit d'une personne dont les désordres sont connus de tout le monde, mais non pas nécessairement d'une courtisane de profession. Luc n'a pas employé le mot πόρνη (*Euthym. Schanz*), sans doute pour cause. Une prostituée de bas étage n'aurait pas été admise par la domesticité, et il y a dans l'attitude de la pécheresse une distinction que ne sauraient avoir ces femmes, même repentantes. La ville n'est pas nommée; est-ce Capharnaüm, ou même peut-être Jérusalem (*Holtz.*)? Autant qu'on en peut juger par le contexte général, nous sommes en Galilée. On dirait que Luc a jeté à dessein un certain voile sur cette histoire, peut-être par égard pour la convertie. Sur le présent κατακεῖται, cf. Jo. IV, 1 etc.; la tournure est bien grecque, cf. POL. V, 26, 6 etc. (*Winer*, p. 251). Sur l'*alabastron* de myrrhe, cf. Mc. XIV, 3 *Com.*

38) La pécheresse ayant apporté de l'huile parfumée, son intention était donc implement de faire une onction. Elle avait en vue les pieds et pour cela elle se

36 Or un Pharisien l'invitait à manger avec lui, et étant entré dans
la maison du Pharisien, il prit place sur un lit à table. 37 Et voici
[venir] une femme qui était [connue] dans la ville comme pécheresse; ayant appris qu'il était à table dans la maison du Pharisien,
elle avait apporté un vase d'albâtre rempli d'huile parfumée, 38 et
s'étant placée derrière près de ses pieds en pleurant, elle se mit
à baigner de ses larmes ses pieds, et elle les essuyait des cheveux
de sa tête, et elle baisait ses pieds et les oignait d'huile parfumée.
39 Or le Pharisien qui l'avait invité se dit en lui-même : Si cet
[homme] était prophète, il saurait qui et quelle est la femme qui
le touche, [et] que c'est une pécheresse. 40 Et Jésus prit la parole
et lui dit : « Simon, j'ai quelque chose à te dire. » Et lui : « Maître,
dit-il, parle. » 41 « Un usurier avait deux débiteurs; l'un devait cinq

tenait en arrière, ce qui se comprend très bien, Jésus étant couché à la manière orientale, appuyé sur le coude, les genoux repliés, et les pieds naturellement tournés vers le dehors. Mais à la présence du maître, la pécheresse repentante fond en larmes, et comme elle s'était déjà penchée pour l'onction, ses larmes inondent les pieds. N'ayant point elle-même prévu cette explosion, elle ne sait comment les essuyer. Il eût été inconvenant pour une juive d'entrer avec des cheveux épars; rapidement elle dénoue sa riche chevelure et s'en sert comme d'un linge, puis emportée par son amour, elle ose ce qu'elle n'avait pas sans doute projeté d'avance, elle baise les pieds de Jésus avant de les oindre de son huile parfumée. Pendant ce temps, Jésus semble passif, mais aucun détail ne lui avait échappé, et son attitude montrait sans doute qu'il agréait l'hommage.

Il y a du mécontentement, comme pour l'onction de Béthanie, mais il ne porte pas sur la dépense, ni même spécialement sur l'onction; le Pharisien, pur entre les purs, s'étonne que Jésus souffre le contact de cette personne. S'il ne sait pas qui et quelle elle est, et que c'est une pécheresse — accumulation de scandales dans sa pensée — c'est qu'il n'est pas prophète. L'Écriture ne disait pas que le prophète savait tout, mais du moins il savait à quoi s'en tenir sur la valeur morale des personnes qui l'approchaient, comme Éliézer a démasqué Giezi (II Reg. v, 24 ss. cf. I Reg. XIII, 20 ss.). — Le ms. B. lit « le » prophète, ou le prophète par excellence, équivalant à désigner le Messie; addition sans autorité. — D'ailleurs Simon garde sa réflexion pour lui, ce qui montre une nature plus sournoise que spontanée et bienveillante. Son devoir était d'avertir l'imprudent, puisqu'il ne suppose pas qu'il puisse agir ainsi en connaissance de cause. La réserve de son accueil, son silence, suggèrent qu'il n'a pas invité Jésus par sympathie, si ce ne fut pas pour épier sa conduite.

40) Jésus répond, parce qu'il a pénétré dans la pensée de son hôte, moins pour se justifier que pour prononcer le pardon. Il demande poliment, mais froidement, la permission de parler, qui lui est accordée froidement. Si le

ὁ εἷς ὤφειλεν δηνάρια πεντακόσια, ὁ δὲ ἕτερος πεντήκοντα. 42 μὴ ἐχόντων
αὐτῶν ἀποδοῦναι ἀμφοτέροις ἐχαρίσατο. τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει
αὐτόν; 43 ἀποκριθεὶς Σίμων εἶπεν Ὑπολαμβάνω ὅτι ᾧ τὸ πλεῖον ἐχαρίσατο.
ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Ὀρθῶς ἔκρινας. 44 καὶ στραφεὶς πρὸς τὴν γυναῖκα τῷ
Σίμωνι ἔφη Βλέπεις ταύτην τὴν γυναῖκα; εἰσῆλθόν σου εἰς τὴν οἰκίαν, ὕδωρ
μοι ἐπὶ πόδας οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ τοῖς δάκρυσιν ἔβρεξέν μου τοὺς πόδας
καὶ ταῖς θριξὶν αὐτῆς ἐξέμαξεν. 45 φίλημά μοι οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ ἀφ' ἧς
εἰσῆλθον οὐ διέλειπεν καταφιλοῦσά μου τοὺς πόδας. 46 ἐλαίῳ τὴν κεφαλήν
μου οὐκ ἤλειψας· αὕτη δὲ μύρῳ ἤλειψεν τοὺς πόδας μου. 47 οὗ χάριν,
λέγω σοι, ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ· ᾧ δὲ

42. *om.* δε *p.* εχοντων (T H) plutôt que *add.* (S V). — *om.* ειπε *a.* πλειον (T H) plutôt que *add.* (S V).
43. *om.* δε *p.* αποκριθεις (T H) plutôt que *add.* (S V).
44. *om.* τους *a.* ποδας (H) ou *add.* (T S V).
45. διελειπεν (T S V) plutôt que διελιπεν (H).
46. τους ποδας μου (H) ou μου τ. π. (T S V).

Pharisien n'avait pas été si dur pour la pécheresse, il ne se serait pas attiré les choses désagréables qui vont lui être dites pour relever les actes de la pénitente. — ἔχω — εἰπεῖν cf. XIV, 14; Act. IV, 14; XXIII, 17.19; XXVIII, 19; Jo. XVI, 12. La tournure est classique; cf. Esch. *Pr.* 51; Soph. *Ph.* 1047 πόλλ' ἂν λέγειν ἔχοιμι.

42) C'est une parabole véritable que Jésus pose en termes clairs, laissant à Simon de conclure.

43) Le débiteur auquel on a remis davantage est tenu à aimer davantage, cela n'est pas douteux en principe, et ce doit être aussi le cas normal, aussi Simon répond selon la vraisemblance, ὑπολαμβάνω, cf. Act. II, 15.

44, 45, 46) Qui a aimé davantage, Simon ou cette femme? Le premier point à déterminer résulte des omissions de Simon, réparées par la pécheresse, et avec quelle surabondance! Simon n'a pas même offert de l'eau pour les pieds, car on ne lui demandait rien de plus, et tout hôte y avait droit; il n'a pas baisé son hôte, et n'a pas oint sa tête d'huile ce qui eût été aisé, honorable et peu coûteux. En contraste les actes de la femme qui a fourni son huile parfumée, ses larmes et ses cheveux, et seulement sur les pieds, mentionnés trois fois. Naturellement tous les actes qui étaient à l'imparfait sont maintenant à l'aoriste, sauf διέλειπεν (leçon plus sûre que διέλιπεν), parce que la pénitente n'a pas cessé de baiser les pieds depuis le moment que Jésus est entré, ἀφ' ἧς, sous-entendu ὥρας.

47a) Le sens est très controversé. *a)* L'ancienne tradition, les catholiques modernes, quelques protestants, plusieurs radicaux comme Wellh. Holtz., Loisy et à ce qu'il semble Klostermann, s'en tiennent au sens naturel des mots. Loisy, après une suggestion de J. Weiss, suppose seulement que le sens actuel de Luc

cents deniers, et l'autre cinquante. [42] N'ayant pas de quoi s'acquitter,
il fit remise à tous deux. Lequel donc d'entre eux l'aimera davan-
tage? » [43] Simon répondit : « Je suppose que c'est celui auquel il a
remis le plus. » Il lui dit : « Tu as bien jugé. » [44] Et s'étant tourné
vers la femme, il dit à Simon : « Tu vois cette femme? Je suis entré
dans ta maison, tu ne m'as pas offert d'eau pour mes pieds. Mais
elle a baigné de ses larmes mes pieds et elle les a essuyés de ses
cheveux. [45] Tu ne m'as pas accueilli par un baiser. Mais elle, depuis
que je suis entré, elle ne cessait pas de baiser mes pieds. [46] Tu n'as
point oint ma tête d'huile; mais elle a oint mes pieds d'huile
parfumée. [47] C'est pourquoi, je te le dis, ses péchés, ses nombreux
[péchés], lui sont pardonnés, parce qu'elle a aimé beaucoup. Mais

n'est pas le sens primitif. Le sens général est que les péchés de la pénitente qui étaient nombreux ont été pardonnés parce qu'elle a beaucoup aimé. οὗ χάριν s'entend naturellement (même d'après le second système), non pas des principes posés dans la parabole, mais des actes de la femme, si complaisamment énumérés par Jésus. Quelques-uns (*Ti. Sod. Schanz, Knab.*) mettent λέγω entre deux virgules, comme une parenthèse, de sorte que οὗ χάριν soit en quelque sorte repris par ὅτι, tout le sens causatif serait encore plus clair. C'est la meilleure solution, car les actes sont trop importants pour être seulement l'occasion d'une déclaration : « ensuite de quoi je te le déclare ». Cependant, même avec cette dernière coupure, ὅτι devrait encore avoir son sens causatif normal. Jésus affirme la rémission des péchés et en donne la raison, qui est l'amour de la femme, et peut-être (à cause de l'aoriste, cf. Jo. XIII, 1), l'amour qui vient d'être témoigné par des actes précis. C'est la doctrine de I Pet. IV, 8 ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν (cf. Prov. X, 12; Jac. V, 20, cités par *Holtz.*) et la doctrine catholique de la contrition parfaite qui efface les péchés.

b) Depuis Salmeron (mais non pas saint Grégoire le Grand (LXXVII, 877) ni saint Ambroise (XIV, 791) cités à tort par Schanz) on a proposé une autre explication suivie par la majorité des protestants (*Godet, J. et B. Weiss, Plum. Hahn, Zahn,* et soutenue par le P. *Buzy* dans la *RB.* 1917, 184 ss. cf. 1919, 281 ss.). Ils ont objecté que le système *a* ne tient pas compte de la parabole, ni de la fin du verset, ni de la doctrine du salut par la foi. Le dernier argument n'a aucune valeur et n'a pas été avancé par le P. Buzy; la foi paulinienne qui justifie ne va pas sans la charité. Mais le premier est assez grave. En harmonie avec la parabole on traduit : En conséquence de cette situation, je te déclare que ses péchés qui étaient nombreux lui ont été et lui sont remis, et j'ai le droit de le déclarer, d'après notre accord antécédent, puisqu'elle a donné tant de signes d'amour. La cause réelle du pardon, et donc le point théologique, demeure dans l'ombre; ce qui est au premier plan c'est une déclaration fondée sur les faits que Simon ne peut récuser.

Mais si la parabole doit être appliquée strictement, il faut aussi conclure que

ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ· 48 εἶπεν δὲ αὐτῇ Ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι.
49 καὶ ἤρξαντο οἱ συνανακείμενοι λέγειν ἐν ἑαυτοῖς Τίς οὗτός ἐστιν ὃς καὶ
ἁμαρτίας ἀφίησιν; 50 εἶπεν δὲ πρὸς τὴν γυναῖκα Ἡ πίστις σου σέσωκέν σε·
πορεύου εἰς εἰρήνην.

la pénitente a donné plus de signes d'amour parce qu'on lui avait pardonné davantage, et qu'elle le savait. Or elle ne le savait pas, puisque Jésus va le déclarer, non seulement aux autres, mais à elle-même. Et en effet la conclusion de la parabole ne pouvait s'appliquer mécaniquement aux choses divines. Celui qui a offensé Dieu, n'étant pas sûr du pardon, ne peut que se confier à la miséricorde divine en le demandant; celui qui a beaucoup péché peut être excité par la pensée de la miséricorde à plus d'amour. C'est le cas de la pécheresse. La parabole avait mené les choses à ce point que celui qui avait plus péché pouvait aimer davantage. La pécheresse l'avait prouvé. Entrant sur le terrain des réalités divines, Jésus prononce, non comme un docteur, d'après les règles ordinaires et par conjecture, d'après ce qui s'est passé, mais en vertu de sa pleine science et de son autorité, que les péchés sont remis, ces nombreux péchés. Ainsi sa bienveillance pour la pécheresse se trouvait justifiée. Se sentant grandement débitrice, elle avait aimé beaucoup.

47b) Ce demi-verset semble indiquer que Jésus n'a pas quitté le terrain de la parabole. Mais l'allusion à Simon est assez claire; c'est sa part. Jésus n'entend pas sans doute déclarer que Dieu lui avait remis peu de péchés, mais que, dans son estime à lui, Dieu lui avait peu remis; en conséquence il aimait peu. Par la nécessité des choses, la parabole, appliquée aux rapports envers Dieu, ne pouvait régler ce qui demeurait caché, l'acte divin, et les termes de l'application doivent nécessairement s'entendre de l'opinion que se faisait le débiteur sur l'étendue de sa dette. Autrement il faudrait admettre que le saint, qui a très peu péché, n'aime pas, parce qu'il ne doit rien. Celui-là sait qu'il tient de Dieu ce privilège.

48) Décisif pour prouver que la pécheresse n'avait pas exprimé sa reconnaissance, mais son repentir. Nous ne savons à quel moment sa contrition a été parfaite, mais ses larmes et toute son attitude imploraient le pardon que Jésus lui accorde. Le parf. ἀφέωνται indique que les péchés sont et demeurent pardonnés (cf. v, 20), non pas qu'ils ont été pardonnés antérieurement et que Jésus maintient seulement la sentence déjà rendue.

49) L'étonnement des assistants eût pu être plus grand encore. Non seulement Jésus remet les péchés de son autorité, ce qui dépassait l'idée commune sur le Messie, mais il regarde comme adressés à Dieu les actes de la pécheresse envers sa personne. Il est le créancier divin qui pardonne. D'après Lc. v, 21, conforme à Mc. ii, 17, la réflexion intérieure des convives, sûrement aussi des Pharisiens, n'est point du tout empreinte d'admiration. Un miracle eût pu les faire réfléchir. Le pardon des péchés leur paraît probablement cette fois aussi une impudence. οὗτος est souvent dans Lc. légèrement méprisant. — καί non pas : qui remet même les péchés, car il n'a pas été question de remettre autre chose; donc joindre καί au verbe : « qui se mêle même de remettre les péchés ».

50) δέ marque que Jésus a pénétré leur pensée, « mais » il ne juge pas à

celui auquel on pardonne peu, aime peu ». 48 A elle, il dit : « Tes
péchés sont pardonnés. » 49 Et les convives se prirent à dire en eux-
mêmes : « Quel est cet [homme] qui va jusqu'à pardonner les
péchés? » 50 Or il dit à la femme : « Ta foi t'a sauvée; va en paix. »

propos de les prendre à partie comme Simon, et il maintient sa sentence, en ajoutant un mot d'encouragement, comme il fera (VIII, 48) avec la femme qui le touchera pour être guérie. La pécheresse aussi a obtenu ce qu'elle est venue chercher avec foi, c'est-à-dire convaincue que Jésus pouvait lui accorder le pardon. Sa foi l'a sauvée, c'est-à-dire a obtenu la grâce qu'elle souhaitait et qu'a méritée son amour. Car Jésus ne rétracte pas ici ce qu'il a dit plus haut, v. 47[a], et quel que soit le sens de cet endroit : « il ne s'agit aucunement de relever la foi au-dessus de l'amour, comme principe de justification » (*Loisy*). Si d'ailleurs, comme le note Loisy, la foi de la femme s'oppose à l'incrédulité des assistants, elle est donc parfaitement en situation et l'on ne saurait dire que « toute la finale présente ainsi un caractère artificiel ». Jamais ce salut, en soi banal, « va en paix » (cf. Act. XVI, 36), ne produisit une impression aussi profonde qu'après l'émotion et la crise de larmes de la pécheresse. C'est le mot qui vient sur les lèvres du prêtre après l'absolution sacramentelle.

CHAPITRE VIII

[1] Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην
κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ δώδεκα σὺν
αὐτῷ, [2] καὶ γυναῖκές τινες αἳ ἦσαν τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν
καὶ ἀσθενειῶν, Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξελη-
λύθει, [3] καὶ Ἰωάνα γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρῴδου καὶ Σουσάννα καὶ ἕτεραι

3. αυτοις (T H V) et **non** αυτω (S).

1-3. Les saintes femmes.

Propre à Lc. Plusieurs commencent ici une section distincte, et cela est suggéré par l'indication « dans la suite ». Mais, à cause de v, 44, on ne peut pas dire que jusqu'alors Jésus avait prêché à Capharnaüm et que désormais il prêchera un peu partout (*God.*) ou qu'il va se consacrer à l'enseignement des disciples (*Hahn*), car il est suivi par les foules (viii, 4). La nouvelle section qui va jusqu'à ix, 51, où il y a un point de départ encore plus net, se compose (à partir de viii, 4) de morceaux qui se trouvent dans Mc., et à peu près dans le même ordre. L'unité se trouve donc dans la source elle-même, plutôt que dans une intention de Luc. Il a mis en tête de cette section un enseignement précieux sur la composition de l'Église naissante. Jésus prêchait, ayant avec lui les Douze pour le seconder à l'occasion, mais aussi des femmes qui les assistaient de leurs ressources. En les nommant Luc montre la sûreté de ses informations.

1) καὶ ἐγένετο, fréquent dans Lc. — ἐν τῷ καθεξῆς *sc.* χρόνῳ, cf. vii, 11. — καὶ αὐτός n'est point une tournure araméenne (contre *God.*) mais l'*apodose* grecque, équivalant à notre que (cf. *Introd.* p. cxv). — διώδευεν à l'impf., car cela s'entend d'un genre de vie adopté une fois pour toutes. Il serait peu naturel de mettre la virgule après ce verbe, pour rattacher ce qui suit à κηρύσσων. Sans doute Jésus prêchait dans les villes et les villages, mais Luc veut noter que les excursions sont désormais plus systématiques, comprenant les villes, que nous nommerions des bourgs, et les petites localités. — D'après iv, 43 s. κηρύσσων doit être pris ici absolument comme un terme plus général que la bonne nouvelle du règne de Dieu. Cependant κηρύσσω peut se dire aussi du règne (ix, 2).

1 Et il arriva dans la suite qu'il cheminait dans les villes et les
bourgs, prêchant et annonçant le règne de Dieu, et les Douze
étaient avec lui, 2 ainsi que quelques femmes qui avaient été guéries
d'esprits malins et de maladies, Marie, surnommée Magdeleine, de
laquelle étaient sortis sept démons, 3 et Jeanne, femme de Chouza,
intendant d'Hérode, et Suzanne, et plusieurs autres, qui les
assistaient de leurs biens.

2) Il y avait aussi des femmes, mais elles ne formaient pas sans doute un groupe régulier comme les Douze. Il est dans la nature des choses qu'elles fussent plus ou moins assidues à suivre le Sauveur. C'étaient d'anciennes possédées ou des malades guéries, deux cas que Luc distingue et qu'il mentionne soit parce qu'il aime à représenter le Sauveur comme le divin médecin des âmes et des corps, soit pour insinuer la reconnaissance de ces femmes. Le cas le plus extraordinaire était celui de Marie, nommée Μαγδαληνή, du nom de son pays d'origine, Magdala. Il y avait une ville de Magdala en Galilée, non loin de Tibériade (*j. Maas.* III, 20[a]), qui est aujourd'hui sans doute le village de *el-Mejdel* (*la tour*), et c'est de là que vient normalement Μαγδαληνή. Holtz. et Loisy rappellent vaguement que d'après Lagarde il faudrait expliquer « la coiffeuse ». En fait les Juifs semblent avoir confondu Marie, Mère de Jésus, et Marie de Magdala, et ils ont donné à la Mère de Jésus l'épithète de *Megaddala nachaia*, « coiffeuse pour femmes » (*Chabbat* 104[b] מגדלא נשיא; cf. *ḥagg.* 4[b]), mais jamais le participe (coiffante) ne se trouve sans un complément, et le redoublement du *d* (*pa.* de l'aram. *gedal*) exclut l'étymologie proposée (cf. LAIBLE, *Jesus Christus im Thalmud*, p. 11). — ἐξεληλύθει = ἐξεβέβλητο est considéré comme un aramaïsme par Wellh. (*Einl.* 26).

3) Ἰωάνα (ou Ἰωάννα) nom féminin aussi rare que Ἰωάνης était commun; ne se trouve pas dans Josèphe. — Χουζᾶ, nom araméen, qui s'est rencontré dans les inscriptions nabatéennes כוזא (*Lidzbarski*). Cet homme était ἐπίτροπος d'Hérode le tétrarque de Galilée. Ce titre était celui de Syllaios auprès du roi nabatéen Arétas (Jos. *Bell.* I, XXIV, 6), qu'on disait aussi « frère » du roi, c'est-à-dire premier ministre. Chouza était quelque chose de semblable, plutôt que simple intendant des domaines privés d'Hérode. — Suzanne (שושנה le lis) est inconnue. Parmi les ἕτεραι πολλαί, il y en avait sans doute qui n'avaient pas été guéries. Ces femmes ne donnaient pas seulement pour la bourse commune; elles faisaient un véritable service avec ce qui leur appartenait, peut-être en fournissant des habits, en préparant des aliments.

La leçon αὐτοῖς plus assurée que αὐτῷ (S) est aussi plus touchante. Sans doute la reconnaissance de ces femmes allait d'abord au Sauveur, mais les besoins étaient communs à tous ses compagnons; elles se mettaient au service de tous. Josèphe (*Ant.* XVII, II, 4) a noté le dévouement des femmes envers les Pharisiens, parce qu'elles les croyaient plus pieux. Personne ne s'étonnait de leurs bons offices envers les Rabbins.

Rien n'indique que la pécheresse du ch. VII ait été parmi ces femmes. Une

πολλαί, αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς. 4 Συνι-
όντος δὲ ὄχλου πολλοῦ καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν εἶπεν
διὰ παραβολῆς 5 Ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπεῖραι τὸν σπόρον αὐτοῦ. καὶ
ἐν τῷ σπείρειν αὐτὸν ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν, καὶ κατεπ ατήθη καὶτὰ
πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατέφαγεν αὐτό. 6 καὶ ἕτερον κατέπεσεν ἐπὶ τὴν πέτραν,
καὶ φυὲν ἐξηράνθη διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἰκμάδα. 7 καὶ ἕτερον ἔπεσεν ἐν μέσῳ τῶν

tradition l'a assimilée à Marie-Madeleine. Mais Luc présente cette dernière comme une personne dont il n'a encore rien dit, et dont il sait que sept démons étaient sortis, probablement à la suite d'exorcismes tels que les pratiquait Jésus. La possession par sept démons était particulièrement grave, et Lc. la présentera comme une rechute (XI, 26), mais non pas comme l'indice d'une vie coupable. Elle devait se manifester par des désordres de l'ordre mental dont la pécheresse n'a pas donné le moindre signe. On a prétendu que Lc. en rapprochant ces deux péricopes avait voulu suggérer, sans le dire, que Marie-Madeleine était la pécheresse. Il aurait en même temps dissimulé l'identité par égard pour elle, et alors pourquoi chercher une suggestion dans le rapprochement? Les textes, dans leur sens naturel, sont donc contraires à l'unité, et aucun *exégète* ancien n'a prononcé le nom de Marie-Madeleine à propos de la pécheresse (cf. *RB.* 1912, p. 204 ss.). Mais la possession physique pouvait être accompagnée d'un désordre moral, et les démons étaient souvent nommés dans la prédication comme instigateurs de péchés (*Recognitiones* II, 72 *PG.* I, 1281 s.). La femme aux sept démons fut aisément regardée comme une pécheresse. C'est le pas que fait saint Jérôme dans une lettre à Marcella (XXIII, 588) : *Maria Magdalena ipsa est, a qua septem daemonia expulerat; ut ubi abundaverat peccatum, superabundaret gratia.* D'autre part l'anonyme de la pécheresse était gênant pour la prédication, et comme les Pères qui n'admettaient qu'une onction la nommaient Marie, on lui donna ce nom. L'unité de Marie de Béthanie et de la pécheresse se fit par l'unité d'onction, l'unité de Marie-Madeleine et de la pécheresse par la confusion de leurs rapports avec le démon. Il ne restait plus qu'à identifier Marie-Madeleine et Marie de Béthanie, à quoi le nom se prêtait. — Cf. KNAB. *ad Matth.* II, p. 401 : *Quare fatendum erit ex narratione evangelica difficulter suaderi Mariam Magdalenen esse illam peccatricem de qua narratur Luc. 7, 37.* — Malgré tout cependant, s'il faut indiquer des degrés, tandis que l'identité de la pécheresse ou de Madeleine avec Marie de Béthanie est tout à fait contraire aux vraisemblances exégétiques, celle de Madeleine et de la pécheresse serait plus conciliable avec les textes.

4-8. LA PARABOLE DU SEMEUR (Mc. IV, 1-9; Mt. XIII, 1-9).

Lc. est avec Mc. dans le rapport ordinaire. Dans Mc. un récit imagé, qui met en contact avec la suite des faits à mesure qu'ils se présentent : les oiseaux *viennent,* la graine *sort,* le soleil *se lève,* les épines *montent*, l'épi *se développe.* Dans Lc. un résumé qui n'omet rien de ce qui est utile à l'intelligence, mais bien ce qui pourrait paraître superflu. Rien n'empêche que Lc. ait résumé Mc., et cela paraît indiqué assez clairement parce que, ayant ajouté

[4] Or une grande foule s'étant réunie, et car on venait vers lui de chaque ville, il dit en parabole : [5] « Le semeur sortit pour semer sa semence. Et pendant qu'il semait, une partie tomba le long du chemin, et fut foulée aux pieds, et les oiseaux du ciel la mangèrent. [6] Et une autre partie tomba sur du rocher, et levée, se dessécha parce qu'elle n'avait pas d'humidité. [7] Et une autre partie tomba au

τὸν σπόρον (v. 5), Lc. continue cependant comme Mc. au neutre singulier (Mt. a le plur. neutre).

Mc. et Mt. ont groupé des paraboles, arrangement qui pourrait bien être artificiel (Mc. IV, 2; Mt. aussi a πολλά et une série encore plus longue), car Lc. donne isolément la parabole du semeur. En tout cas le P. Buzy a énormément exagéré l'idée d'une période très nette où Jésus aurait inauguré un nouveau mode d'enseignement (*Intr. aux parab.* p. 352).

4) Le ravissant tableau de Mc., Jésus enseignant assis dans une barque, est omis, ayant déjà figuré plus haut (V, 3). Le καί est-il simplement une copule : une foule s'étant rassemblée et de plus etc., ou bien une explication, cette foule était composée de ceux etc.? Les deux systèmes ont leurs partisans et leur difficulté. Le premier est le plus naturel, d'autant que, au rassemblement de la foule dans Mc. συνάγεται... ὄχλος, Lc. a voulu joindre ceux qui suivaient Jésus ensuite de sa prédication. — κατὰ πόλιν (sauf Tit. I, 5, ce terme est propre à Lc.). — διὰ παραβολῆς, le seul cas de cette tournure. Jésus a déjà « dit des paraboles » V, 36; VI, 39 et proposé de semblables comparaisons VI, 41-44; 47-49; VII, 41 s. Lc. ne pouvait pas employer ici le pluriel, puisqu'il n'avait qu'une parabole à proposer dans ce contexte.

5) Cf. *Mc. Com.* pour les détails. Luc ajoute τὸν σπόρον αὐτοῦ, se préparant ainsi une explication plus aisée; peut-être aussi pour la clarté, car on disait σπείρειν, « ensemencer » un champ. Peut-être encore a-t-il pensé que le Semeur divin avait sa semence à lui. — αὐτόν est le semeur, et non la semence, qui reparaît au neutre ὅ, comme dans Mc. — Le chemin n'était sans doute qu'un chemin de fortune, car le semeur n'entendait pas semer sur la grande route; cependant Lc. a pensé que le chemin appelait logiquement des passants, et il a ajouté que le grain avait été foulé aux pieds, de sorte que le germe fut détruit. — Lc. ajoute τοῦ οὐρανοῦ qui chez lui suit toujours τὰ πετεινά (IX, 58; XIII, 19; Act. X, 12; XI, 6).

6) πέτρα, au lieu de πετρῶδες (Mc.) dont le sens était bien fixé par la glose de Mc., un rocher recouvert d'un peu de terre. Luc s'en tient à ce rocher. Cependant cette fois le grain pousse, Lc. tient à le dire, mais au passé φυέν, subordonné à ἐξηράνθη. La nature n'est plus animée, on ne voit pas la plante qui pousse vite, le soleil qui monte pour la brûler. En revanche la plante est desséchée faute d'humidité, ce qui est plus rationnel (ἰκμάδα, propre à Lc.) que de dire qu'elle a séché faute de racine (Mc. Mt.), mais en même temps trop évident.

7) Mc. avait dit ingénument que le grain était tombé dans les épines, et que les épines étaient montées, laissant au lecteur intelligent de conclure que

ἀκανθῶν, καὶ συνφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι ἀπέπνιξαν αὐτό. [8] καὶ ἕτερον ἔπεσεν εἰς
τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν, καὶ φυὲν ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα. Ταῦτα
λέγων ἐφώνει Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. [9] Ἐπηρώτων δὲ
αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή. [10] ὁ δὲ εἶπεν Ὑμῖν δέδο-
ται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβο-

les épines étaient apparentes au moment où le semeur a jeté le grain. On dirait que Lc. en écrivant ἐν μέσῳ, a voulu corriger cette légère *inconcinnitas,* et indiquer clairement que la semence est tombée au milieu d'épines déjà en vue. Alors on traduirait συνφυεῖσαι *coalescentes* (et non pas *simul exortae*) sens que συμφύω a souvent (Plat. *Tim.* 76 E, etc). Quoi qu'il en soit, on ne peut dire ni du jujubier, ni des ronces (Mt. vii, 16) que ces arbustes ligneux poussent avec le grain. La croissance simultanée s'entendrait mieux de plantes annuelles comme les chardons. « Aux rives du lac il y a surtout un énorme chardon, la *notobasis syriaca* (Tristram), le *khorfeš* des Arabes, avec ses grosses fleurs d'un rouge pâle, qui atteint une hauteur de plus de quatre mètres... Une seule plante couvre de ses larges feuilles une surface de bien un mètre de diamètre et étouffe tout ce qui commençait à pousser sous elle » (Biever, *Conférences de Saint-Etienne*, t. II, p. 278 s.).

8) Fidèle à son schema, Lc. écrit φύεν et renonçant à nous faire voir les plantes monter et se développer, il va directement de la plante qui a poussé à la plante qui donne son fruit. Il ne note que le résultat maximum du centuple (Mc. 30, 60 et 100), d'autant que la terre est la même et que l'explication ne tiendra pas compte des différents résultats. Le regretté P. Biever a constaté sur les bords du lac de Tibériade une récolte particulièrement soignée qui a donné cinquante pour un (*Loc. l.* p. 275). Strabon XV, iii, 11 parle de cent et quelquefois deux cents pour un en Susiane.

8b) Formule pour éveiller l'attention, introduite avec plus de solennité que dans Mc.

9-10. Le but des paraboles (Mc. iv, 10-12; Mt. xiii, 10-15).

Il paraît assez clair que ce passage est d'après Mc., car Lc. n'a raconté qu'une parabole comme tant d'autres, et il passera à autre chose. Il n'avait donc aucune raison de parler ici du but des paraboles, si ces paroles de Jésus n'avaient été rapportées à ce moment par une tradition très ferme. Mais de plus le pluriel « en paraboles » indique que cette source était Mc. Les changements s'expliquent aisément.

9) Mt. seul a une question directe qui amène la réponse. Mc. est moins net, mais le pluriel, « les paraboles » et le vague de la question indirecte préparent une réponse générale.

Dans Lc. ses disciples, c'est-à-dire un cercle plus large que les Douze, lui demandent le sens de la seule parabole qui soit en question.

10) On ne peut donc s'expliquer la réponse générale de Jésus que comme une réminiscence de la réponse faite à une autre question plus générale dans Mc. En mettant μυστήριον de Mc. au pluriel (avec Mt.) Lc. change un peu le sens; ce n'est plus le grand dessein du Règne confié aux disciples, ce sont des vérités

milieu des épines, et les épines, croissant avec elle, l'étouffèrent.
8 Et une autre partie tomba dans la bonne terre, et levée donna du fruit au centuple. » Disant cela il s'écriait : « Que celui qui a des oreilles pour entendre, entende. »
9 Les disciples lui demandèrent quelle était cette parabole. 10 Il dit :
« A vous il a été donné de connaître les secrets du royaume de Dieu; aux autres [on parle] en paraboles, afin que voyant ils ne

sublimes et impénétrables, objets de connaissance (γνῶναι) pour ceux qui appartiennent au Règne. Dans Marc τὰ πάντα γίνεται était pour ceux du dehors la part réduite, mais toujours dans l'ordre de l'action, du mystère « donné » aux disciples. Dans Lc., très logiquement, c'est la connaissance qui est réduite. Il reste les paraboles au pluriel, indice que le morceau est tiré d'un contexte où les paraboles figuraient comme genre. Lc. a omis « de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné », qui ne regardait que les Juifs et qui pouvait paraître peu encourageant pour les gentils. Il a laissé cependant ce qui marque le but divin des paraboles. — Sur ce but, cf. *Com. Marc*, p. 96 ss.

Dans Lc. la difficulté est moindre, car on pouvait se dire qu'il n'est pas nécessaire que tout le monde connaisse les « mystères » du royaume de Dieu, surtout dès ce moment.

11-15. Explication de la parabole du semeur (Mc. iv, 13-20; Mt. xiii, 18-23).

Ce n'est pas sans raison que cette parabole est dite « du semeur ». Il y figure au début avec une certaine solennité, et s'il ne fait rien par la suite, c'est de son œuvre qu'il s'agit. On pourrait cependant dire : parabole « de la semence », mais non pas (Larfeld) : « des quatre sortes de terrain ». C'est là le point de vue des prédicateurs; ils traitent des dispositions à éviter ou à acquérir pour profiter de la parole de Dieu. Et à coup sûr les dispositions et la parole sont corrélatives. Mais si la parabole avait mis l'accent sur les dispositions, et par conséquent sur le terrain, rien de plus simple que de l'expliquer en comparant le sol battu, le sol pierreux, le sol avec les épines, le bon sol à telle catégorie de personnes. Or l'accent de la parabole primitive est sur les destinées de la parole. Ce qui le prouve, c'est que dans le premier cas les dispositions n'entrent pas en jeu, et cette tournure est employée dans la suite, malgré ce qu'elle a d'étrange.

Ce n'est pas le terrain qui est comparé, c'est le grain, non pas il est vrai en lui-même, mais en tant qu'il se trouve dans telles circonstances. Selon le genre parabolique, une situation est comparée à une situation, celle du grain et celle de la parole de Dieu; c'est le grain qui fructifie ou ne fructifie pas, et c'est la parole qui est enlevée (Mc. Mt. Lc.) et qui est sans fruit (Mc. v. 19). Il est vrai que dans deux cas, le deuxième et le quatrième, ce sont les hommes qui se scandalisent et qui portent du fruit (même dans Mc.), mais le sens primitif apparaît toujours clairement dans Mc. où il aboutit à cette expression anormale : ceux qui sont semés au bord du chemin, ou sur la pierre, ou dans les épines, ou sur la bonne terre...; cela ne peut s'entendre que du grain, auquel

λαῖς, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνίωσιν. 11 ἔστιν δὲ
αὕτη ἡ παραβολή, Ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. 12 οἱ δὲ παρὰ τὴν
ὁδόν εἰσιν οἱ ἀκούσαντες, εἶτα ἔρχεται ὁ διάβολος καὶ αἴρει τὸν λόγον ἀπὸ
τῆς καρδίας αὐτῶν, ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν. 13 οἱ δὲ ἐπὶ τῆς πέτρας
οἳ ὅταν ἀκούσωσιν μετὰ χαρᾶς δέχονται τὸν λόγον, καὶ οὗτοι ῥίζαν οὐκ ἔχουσιν,

les hommes sont assimilés, et parce que le grain placé dans telle circonstance devra s'entendre des hommes. Celui qui propose la parabole attache plus d'importance à la situation figurée qu'à la figure; sa pensée se hâte et atteint déjà la comparaison, de sorte que sa parole est imprégnée d'avance de ce qui va être exprimé. Une pareille manière n'en était pas moins déroutante pour un esprit hellénisé, et pourtant Luc ne s'en est pas affranchi complètement. Il a évité constamment de parler de personnes semées, mais la tournure concise qu'il emploie dans les deux premiers cas ne s'explique que comme un abrégé de Mc.; puis dans les deux derniers cas il prend plus de liberté, rentre dans la nature en parlant de la semence, mais en s'écartant ainsi, du moins par la forme, du thème qui assimile la semence à la parole.

Il a de plus évité le mélange de la figure et de la chose figurée dont le style de Mc. n'est pas exempt, mais il s'écarte encore du thème en supposant les hommes étouffés, ce qui ne convenait qu'à la parole (v. 14).

C'est que l'on voit déjà chez lui la tendance à faire plus de place aux dispositions. Sans rien changer d'essentiel à la parabole, il a marqué plus clairement les différentes catégories de personnes, auditeurs qui n'arrivent pas à la foi, croyants qui perdent la foi à la première épreuve, fidèles qui se laissent envahir lentement par les choses du monde, fidèles persévérants. De sorte que c'est Lc. qui a mis en lumière cette notion d'un temps plus ou moins long que Loisy (I, 759) semble regarder comme le sens primitif (subsidiaire) de la parabole.

Quel en est le but essentiel? D'après le P. Buzy (*RB.* 1917, p. 171), c'est de montrer la *différence des résultats* de la parole de Dieu comme *motivée par la diversité des dispositions*. Cela est très juste, mais seulement comme une conséquence. Car il faut noter que les trois synoptiques ont employé quatre fois le mot d'écouter ou d'entendre. Jésus est désormais entouré d'une foule passionnée pour sa parole. Il lui déclare que le point n'est pas d'entendre la parole, mais d'en tirer du fruit; les circonstances dans lesquelles ce fruit n'est pas produit ne sont que les accessoires de la leçon principale.

En dépit de son début, v. 11, Lc. n'a fait aucun pas décisif vers l'explication allégorique. S'il dit les oiseaux « du ciel », ce n'est pas sans doute pour suggérer plus clairement qu'ils représentent Satan. Le chemin n'est pas le symbole du monde (encore *Hahn*). Il supprime le soleil dont la chaleur eût pu être comparée aux épreuves, et les épines ne sont pas le symbole des plaisirs. Il y a seulement çà et là des métaphores naturelles, des personnes qui n'ont pas de racine, ou qui portent des fruits. Ce n'est point là une allégorie voulue. Et l'on peut dire que les trois synoptiques ont témoigné de leur fidélité à la tradition en conservant un mode de comparaison conforme aux lois de la parabole sémitique (*RB.* 1909, p. 355, ss.).

voient point, et qu'entendant ils ne comprennent point : [11]Voici ce qu'est la parabole. La semence est la parole de Dieu. [12]Ceux qui sont le long du chemin sont ceux qui ont entendu ; ensuite vient le diable, et il enlève la parole de leur cœur, pour empêcher qu'ils ne croient et soient sauvés. [13]Ceux qui sont sur le rocher, ce sont ceux qui, après avoir entendu, acceptent la parole avec joie, et ils n'ont pas de racine ; ils croient pour un temps, et au temps de l'épreuve ils

11) Réponse directe à la question posée, v. 9. Là αὕτη était démonstratif, ici il est attribut. Luc explique que la semence, dont il a seul parlé, est la parole de Dieu. Dans Mc. VII, 13 (Mt. XV, 6) ὁ λόγος τοῦ θεοῦ est la loi de Moïse; pour Lc. c'est la prédication de Jésus, V, 1; XI, 28; Act. IV, 31; VI, 2.7; VIII, 14; XI, 1 etc. D'ailleurs c'est déjà le sens de ὁ λόγος dans Mc. I, 45, et il entend la semence de la même façon. En posant plus nettement l'équation : la semence est la parole, Lc. incline vers une explication allégorique, mais il se garde de continuer en disant ce qu'étaient les terrains.

12) Comme Mc., Lc. met en scène non pas le terrain mais ceux qui sont sur le bord de la route, parce qu'il a déjà en vue les personnes, objet de la comparaison. Mais il a soin de ne pas parler de la parole ensemencée, pour ne pas mêler la comparaison et la situation qu'elle figure. Il n'explique pas la circonstance qu'il avait ajoutée : κατεπατήθη (v. 5), peut-être pour ne pas tomber dans des minuties allégoriques, ce qui serait plus grave que d'ajouter un simple trait pittoresque. Mais il ajoute un trait qui différencie le premier groupe : ceux-là n'ont même pas fait l'acte de foi, et c'est Satan qui l'a empêché pour empêcher aussi leur salut. Ce n'est donc pas la faute de la parole, ni de la manière dont elle a été proposée. Croire pour être sauvé est un trait paulinien (cf. Rom. X, 9; Eph. II, 8). — Les tournures εἶτα (Mc. εὐθύς) ἔρχεται — καὶ αἴρει τὸν λόγον sont d'après Mc.

12) Il faut probablement suppléer εἰσιν d'après v. 12 (*Holtz. Plum.* etc.).

13) La situation à expliquer (c'est-à-dire les personnes, figurées par le grain et le sol où il tombe) continue à envahir le simple énoncé de la chose à expliquer. Cette tournure difficile vient de Mc. Luc évite de parler des personnes ensemencées sur la pierre, mais il dit qu'elles n'ont pas de racine : d'après Mc., puisque ce trait qui appartient à la comparaison n'y figurait pas dans Lc. En somme la pensée est claire. Une première formule, encore colorée de traits paraboliques, représente ces hommes comme recevant la parole, mais une parole qui n'est pas solide en eux faute de racine, et, d'après une seconde formule, ce sont ceux qui ont cru, mais qui se retirent au temps de l'épreuve. Au lieu de λαμβάνουσιν (Mc.), Lc. emploie δέχονται qui est de son style (II, 18; IX, 5; X, 8 etc.) et qui marque mieux l'adhésion intérieure (*Plum.*), nécessaire à la foi, πιστεύουσιν. Marc décrit plutôt la psychologie de ces personnes, Luc leur situation par rapport à la société des fidèles. Ceux de Mc. se scandalisent, terme juif que Lc. emploie le moins possible (cependant VII, 23; XVII, 2, pas dans les Actes) et qu'il remplace ici par ἀφίστημι, pour marquer une séparation délibérée,

οἱ πρὸς καιρὸν πιστεύουσιν καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται. [14] τὸ δὲ εἰς
τὰς ἀκάνθας πεσόν, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούσαντες, καὶ ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου
καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου πορευόμενοι συνπνίγονται καὶ οὐ τελεσφοροῦσιν. [15] τὸ δὲ
ἐν τῇ καλῇ γῇ, οὗτοί εἰσιν οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν
λόγον κατέχουσιν καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ. [16] Οὐδεὶς δὲ
λύχνον ἅψας καλύπτει αὐτὸν σκεύει ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθησιν, ἀλλ᾽ ἐπὶ
λυχνίας τίθησιν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ φῶς. [17] οὐ γάρ ἐστιν
κρυπτὸν ὃ οὐ φανερὸν γενήσεται, οὐδὲ ἀπόκρυφον ὃ οὐ μὴ γνωσθῇ καὶ εἰς
φανερὸν ἔλθῃ. [18] Βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε· ὃς ἂν γὰρ ἔχῃ, δοθήσεται
αὐτῷ, καὶ ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτοῦ.

16. τιθησιν 2° (T H) et non επιτιθησιν (S V).

---

terme inconnu de Mc. et de Mt. mais qu'il emploie volontiers (XIII, 27; Act. V, 38; XII, 38; XIX, 9). L'« époque d'épreuve » peut s'entendre de la vie de Jésus, dont les disciples ont partagé les épreuves (XXII, 28); le terme est plus vague que « une tribulation ou une persécution à cause de la parole » (Mc. Mt.), qui a peut-être paru à Lc. marquer des temps postérieurs, comme οἱ ἔξω dans Mc. IV, 11.

14) Lc. abandonne ici la tournure de Mc., et prend pour terme à expliquer la semence (ce que Mt. a déjà fait au cas précédent), mais comme il n'a pas oublié que la semence est la parole, il faut entendre la semence en tant que tombée dans les épines, c'est-à-dire envisager la situation qui en résulte. C'est aussi la situation des hommes qui ont écouté (de façon à croire) etc. Tandis que Mc. qui a débuté par les auditeurs termine par les destinées de la parole, Lc. ne pense plus qu'aux auditeurs, et c'est eux qui ne conduiront pas leur fruit à terme. Par une inversion analogue, ce ne sont pas les désirs qui pénètrent, εἰσπορευόμεναι (Mc.), mais les hommes qui vont, πορευόμενοι. Ce mot semble donc avoir été suggéré par une réminiscence de Mc.; dans Lc. il indique que l'étouffement se fait peu à peu (cf. συνφυεῖσαι v. 7); il n'est donc pas inutile ni un sémitisme comme dans II Reg. III, 1. — ὑπό dépend de συνπνίγονται. Les soucis ne sont pas ceux des pauvres (contre *Hahn*), mais les préoccupations de la richesse, ordonnée elle-même aux plaisirs qui sont toute la vie de ces personnes. — τοῦ βίου pourrait se rapporter aux trois substantifs qui précèdent, mais la richesse de la vie est un terme peu naturel.

— τελεσφοροῦσιν, ἅπ. dans le N. T., est l'explication de καὶ καρπὸν οὐκ ἔδωκεν (Mc. IV, 7), trait de la parabole qui manque à Lc. — Cf. ἵνα τελεσφορήσῃ (*Épictète* IV, 8, 36), d'un enseignement moral qui a crû lentement.

15) Même construction, qui distingue mieux la parabole et son application que dans Mc. L'essentiel est que les derniers auditeurs font des fruits (pénétration de l'image dans l'application). Luc prépare ce résultat en notant les bonnes dispositions de leur cœur (supposées dans la bonne terre de Mc.), et leur persé-

se retirent. 14 Ce qui est tombé parmi les épines, ce sont ceux qui
ont entendu, et qui s'en vont se laissant étouffer par les soucis, et la
richesse, et les plaisirs de la vie; et ils n'arrivent pas à maturité.
15 Ce qui est dans la bonne terre, ce sont ceux qui ayant entendu la
parole dans un cœur noble et bon la gardent et portent des fruits
en [tenant avec] constance.

16 Personne, après avoir allumé une lampe, ne la cache avec un
vase ou ne la place sous un lit; il la place plutôt sur un chandelier,
afin que ceux qui entrent voient la lumière. 17 Car il n'y a rien de
caché qui ne soit enfin découvert, ni de secret qui ne soit connu et
qui ne vienne au grand jour. 18 Voyez donc comment vous écoutez.
Car à celui qui a, il sera donné; et celui qui n'a rien, même ce qu'il
pense avoir, lui sera enlevé. »

vérance à conserver la parole, κατέχουσιν au lieu de παραδέχονται qui figurait déjà équivalemment (δέχονται) dans Lc. v. 13. Il n'est pas question du pourcentage qui ne peut s'évaluer au moral exactement, et qui est remplacé par la caractéristique de ces personnes, la persévérance.

16-18. Le mystère doit être connu; se montrer digne de le bien entendre (Mc. iv, 21-25).

Les deux titres que nous avons donnés à cette péricope (cf. *Mc. Com.*) ont pour but d'exprimer son double caractère. Le titre « excitation à l'intelligence » (*Holtz.*), « *practical inference* » (*Plum.*), ne convient qu'à la seconde partie. La première se réfère au mystère du règne de Dieu. La parole est une lumière; pourquoi la cacher aux foules? Jésus explique que cette restriction n'est que temporaire, et que les disciples doivent tirer parti de leur privilège sous peine d'en être déchus. Il ne s'agit donc point de donner une suite au v. 15 sur le fruit de la parole.

Lc. a suivi Mc., car Mt. n'a rien de semblable en cet endroit. Il a omis Mc. iv, 24b, déjà placé vi, 8, dans l'esprit de Mt. vii, 2.

16) Dans Mc. on voit apporter la lampe qui vient. Luc emploie son partic. aor. coordonné. Le μόδιος, grand pot destiné à contenir du grain, devient un σκεῦος, un vase quelconque. Le ton de la conversation par interrogation et réponse devient une phrase coulante. L'incise ajoutée ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι... qui reviendra xi, 33 est peut-être une allusion aux gentils qui entreront dans l'Église (*Plum.*).

17) Dans Mc. iv, 22 le secret est ordonné à la manifestation (plus éclatante) de la lumière. Vue profonde qui est adoucie dans Lc. en une simple succession dans le temps. Le v. 23 de Mc. figurait déjà viii, 8.

18) L'exhortation morale est une conséquence du principe posé (οὖν); il ne suffit pas d'écouter, il y a la manière, πῶς. Entre le semeur et le v. 21, cette manière doit être la mise en pratique de ce que l'on entend.

Mc. avait : celui qui n'a rien, on lui enlèvera ce qu'il a; Lc. adoucit le para-

19 Παρεγένετο δὲ πρὸς αὐτὸν ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον. 20 ἀπηγγέλη δὲ αὐτῷ Ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἑστήκασιν ἔξω ἰδεῖν σε θέλοντες. 21 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς Μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες.

22 Ἐγένετο δὲ ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτὸς ἐνέβη εἰς πλοῖον καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν τῆς λίμνης, καὶ ἀνήχθησαν. 23 πλεόντων δὲ αὐτῶν ἀφύπνωσεν. καὶ κατέβη λαῖλαψ ἀνέμου

19. παρεγενετο (T H V) plutôt que παρεγενοντο (S).
20. *om.* οτι *p.* αυτω (H V) ou *add.* (T S). — σε θελοντες (T S V) et non θ. σ. (H).

---

doxe, en mettant ὃ δοκεῖ ἔχειν c'est-à-dire ce qu'il lui semble avoir. Le proverbe se comprend mieux si on l'entend de la connaissance et de la pratique. Toute lumière dans l'âme, si elle est accompagnée de bonnes œuvres, est la base d'une connaissance nouvelle (Jo. III, 21). La vérité inactive n'est pas vraiment possédée et s'efface. La causalité divine est exprimée par le passif impersonnel.

Nous retrouverons plus loin la parabole de la lampe (XI, 33) et de la révélation (XII, 2), parallèles à Mt. V, 15 et X, 26.

19-21. LES PARENTS DE JÉSUS (Mc. III, 31-35; Mt. XII, 46-50).

Cette péricope est placée dans Mc., avec la péricope de Beelzeboul, entre la vocation des apôtres et les paraboles du lac. Or Lc. a quitté le fil de Mc. après la vocation des apôtres, donnant une série de récits qui n'ont pas de parallèle dans Mc. Au lieu de le rejoindre au point où il l'avait quitté, il a préféré placer ailleurs les deux péricopes. Celle des parents de Jésus est très bien située au moment où le Maître initie ses disciples à ses secrets, et le mot de la fin, différent de celui de Mc. et de Mt. en fera la conclusion de la parabole du Semeur. De plus l'épisode est abrégé, de façon à éviter ce qui aurait pu être interprété d'une façon désagréable pour la famille. Et cependant la dépendance de Mc. qui avait placé Jésus dans une maison, se reconnaît à ce que la famille se trouve dehors (VIII, 20). L'arrangement de Lc. est très ingénieux, comme toujours, mais on ne soutiendra pas qu'il est primitif (*Schanz*, etc. Contre *Knab.*).

19) διὰ τὸν ὄχλον étonne, puisque ce qui précède avait été dit en particulier. Ce mot doit s'entendre d'une foule qui barrait le passage, puisque Jésus était dans une maison, comme on peut le déduire du v. 20; mais cela n'a pas été dit encore; la foule a donc été empruntée par Lc. à la situation que Mc. avait en vue, et où sa présence est constatée.

20) Le message n'émane pas directement de la famille (Mc.); ἀπηγγέλη pass. impers. pour rendre « on », usage classique pour ce verbe, d'ailleurs le seul cas dans Lc., quoique ce verbe lui soit familier. Quelqu'un se charge de la commission. Nous savons ici que la famille était dehors, et donc les autres dans une maison, celle dont parlait Mc. III, 20; cf. Mc III, 31.

21) οὗτοι en opposition avec οἱ. — Il n'y a pas de comparaison (comme dans

[19]Sa mère et ses frères vinrent le trouver, et ils ne pouvaient arriver jusqu'à lui à cause de la foule. [20]On lui fit savoir : « Ta mère et tes frères sont là dehors désirant te voir. » [21]Mais lui leur répondit : « Ma mère et mes frères sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique. »

[22]Or il arriva un certain jour qu'il monta dans une barque, [lui] et ses disciples, et il leur dit : « Passons de l'autre côté du lac » ; et ils gagnèrent le large. [23]Or, pendant qu'ils naviguaient, il s'endormit. Et un tourbillon de vent fondit sur le lac, et ils faisaient

Mc. et Mt.) formelle avec la famille, qui n'est nullement envisagée comme une catégorie distincte, loin d'être en opposition. Ce n'est pas sans intention non plus que Lc. ne fait aucune allusion aux disciples comme pour insinuer que la leçon est de tous les temps. Ils étaient sans doute au premier rang de ceux qui pratiquaient la parole, mais quel lecteur de Lc. pouvait avoir oublié combien la mère de Jésus était fidèle à la parole de Dieu (I, 38. 45; II, 19. 51)? Dans Mc. et Mt. les parents de Jésus sont ceux qui font la volonté de Dieu. La formule de Lc. se rattache à la parabole du Semeur, et la termine, comme VI, 47 le grand sermon.

Avec son goût pour les idées nettes, Lc. a pensé que la volonté de Dieu s'exprimait clairement par l'enseignement de Jésus. Ceux qui le mettent en pratique ne sont pas seulement « heureux », ils sont de la famille du Sauveur.

22-25. La tempête apaisée (Mc. IV, 35-41; Mt. VIII, 18-27).

Lc. ne juge pas à propos de mettre à la suite une série de paraboles. Il reprendra plus loin celle du sénevé (XIII, 18 s.) et celle du levain (XIII, 20 s.), laissant celle de la semence (Mc. IV, 26-29), ainsi que les autres qu'a Mt. et la théorie des paraboles (Mc. IV, 33 s.), suffisamment exposée (VIII, 9 s.) et sur laquelle il n'avait pas à insister, puisqu'il ne donnait pas les paraboles comme une phase distincte d'enseignement.

Il reprend donc le fil de Mc. avec les quatre miracles de la tempête apaisée, du démoniaque, de l'hémorroïsse et de la fille de Jaïre.

La tempête apaisée est une excellente occasion de comparer la manière de Mc. à celle de Lc.

22) Mc. met cet épisode le jour des paraboles et le soir, ce qui rend la tempête plus affreuse, et le sommeil de Jésus plus naturel (*Wellh.*). Jésus était déjà dans la barque, et veut se soustraire à la foule. Dans Lc. l'indication est vague, exactement selon la tournure de V, 17; cf. XX, 1; c'est son style et cela n'indique pas une source araméenne (contre *Plum.*). Il faut faire monter Jésus dans « une » barque, avant qu'il donne le signal du départ, en discours direct comme dans Mc., mais en ajoutant « le lac ». — ἀνάγω est employé très souvent dans les Act. au sens de gagner le large. Ce mot classique remplace les détails purement pittoresques de Mc.

23) Dans Mc. on s'aperçoit au milieu de la tempête que Jésus dormait. Mais Lc. raconte καθεξῆς. Jésus s'est endormi pendant que la mer était calme, peu

εἰς τὴν λίμνην, καὶ συνεπληροῦντο καὶ ἐκινδύνευον. 24 προσελθόντες δὲ
διήγειραν αὐτὸν λέγοντες Ἐπιστάτα ἐπιστάτα, ἀπολλύμεθα· ὁ δὲ διεγερ-
θεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ τῷ κλύδωνι τοῦ ὕδατος, καὶ ἐπαύσαντο, καὶ
ἐγένετο γαλήνη. 25 εἶπεν δὲ αὐτοῖς Ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν; φοβηθέντες δὲ
ἐθαύμασαν, λέγοντες πρὸς ἀλλήλους Τίς ἄρα οὗτός ἐστιν ὅτι καὶ τοῖς
ἀνέμοις ἐπιτάσσει καὶ τῷ ὕδατι, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ; 26 Καὶ
κατέπλευσαν εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν, ἥτις ἐστὶν ἀντίπερα τῆς Γαλι-
λαίας. 27 ἐξελθόντι δὲ αὐτῷ ἐπὶ τὴν γῆν ὑπήντησεν ἀνήρ τις ἐκ τῆς πόλεως
ἔχων δαιμόνια· καὶ χρόνῳ ἱκανῷ οὐκ ἐνεδύσατο ἱμάτιον, καὶ ἐν οἰκίᾳ οὐκ
ἔμενεν ἀλλ' ἐν τοῖς μνήμασιν. 28 ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν ἀνακράξας προσέπεσεν
αὐτῷ καὶ φωνῇ μεγάλῃ εἶπεν Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ

25. λεγοντες προς αλληλους (T H V) et non π. α. λ. (S).
26. Γερασηνων (H) et non Γεργεσηνων (T S V) ou Γαδαρηνων. De même v. 37.

---

importe en quel endroit. La tempête « descend sur le lac », ce qui paraît très bien vu, le lac étant une cuvette entourée de montagnes; d'ailleurs l'expression est naturelle pour ces phénomènes (cf. Apoc. XVI, 21; XX, 9). Les passagers font eau et sont en danger, plus d'idées et moins d'images que dans Mc.

— ἀφυπνόω signifie d'ordinaire se réveiller, selon les exigences de la préposition ἀπό. Cependant il y a des exemples du sens de Lc., *Hermas*, Vis. I, I. 3. etc.

24) Aor. coordonné (comme dans Mt.); ἐπιστάτης est propre à Lc., qui d'ailleurs emploie volontiers διδάσκαλος. Double appel, dû à l'émotion (cf. Mt. XXV, 11), plutôt qu'au style de Lc., car dans X, 41; XXII, 31; Act. IX, 4; XXII, 7; XXVI, 14, c'est un nom propre qui est répété avec une insistance amicale. Pas de reproche au Maître (Mc.). — Le lac ne pouvait être nommé la mer; donc Jésus ne s'adresse pas à la mer, mais combien moins impressionnant est le reproche fait à « une vague d'eau »! ἐπιτιμάω est plus que commander (*Com. Mc.*), plus même que menacer; Vg. *increpavit*, gourmander ou réprimander.

25) Pas de reproche de couardise aux disciples (Mc. Mt.). « Où est votre foi »? suppose qu'ils ont la foi, mais n'ont pas su la mettre en œuvre. (Sur ποῦ cf. Gal. IV, 15); c'est moins vif que « n'avez-vous pas encore de foi? » (Mc.).

Lc. n'a donc pas plus que Mc. regardé l'appel des disciples comme une marque de confiance; très logiquement, Mt. qui a mis « sauve-nous » ne dit rien relativement à la foi.

La terreur (seule dans Mc.) convenait moins à ce qui suit que l'étonnement (seul dans Mt.). Luc met les deux. D'ailleurs la frayeur de la tempête était passée; celle qui paraît maintenant est une stupeur causée par le miracle (cf. V, 26; VII, 16 etc.).

26-39. Le démoniaque du pays des Géraséniens (Mc. V, 1-20; Mt. VIII, 28-34).

eau et étaient en danger. [24]Et s'étant approchés, ils le réveillèrent,
disant : « Maître! Maître! Nous sommes perdus! » Lui s'étant éveillé,
réprimanda le vent et la vague de l'eau, et ils s'apaisèrent et le
calme se fit. [25]Il leur dit : « Où est votre foi? » Effrayés, ils furent
saisis d'étonnement, se disant les uns aux autres : « Quel est donc
celui-ci qui donne des ordres même aux vents et aux flots, et auquel
ils obéissent? »

[26]Et ils abordèrent au pays des Géraséniens, qui est en face de la
Galilée. [27]Comme il venait de mettre pied à terre, il se trouva en
face d'un homme de la ville, possédé de démons; et depuis
longtemps il n'avait pas mis d'habit, et il ne demeurait pas dans une
maison, mais dans les tombeaux. [28]Ayant vu Jésus, il poussa des
cris, tomba à ses pieds et dit d'une voix forte : « Qu'y a-t-il entre
moi et toi, Jésus, fils du Dieu très haut? Je t'en prie, ne me tourmente

Lc. suit très fidèlement Mc., avec les divergences habituelles; la ressemblance entre eux apparaît d'autant plus que Mt. parle de deux démoniaques.

26) κατέπλευσαν terme technique répondant bien à ἀνήχθησαν v. 22. Sur la leçon Géraséniens et le pays, cf. *Com. Mc.* Soden lit Γεργεσηνῶν, mais admet lui aussi Γερασηνῶν pour Mc. Luc aurait-il changé le nom? il semble plutôt qu'il explique simplement τὸ πέραν en nommant la Galilée au point de départ.

27) Dans Mc. Jésus sort de la barque, et presque en même temps le possédé des tombeaux, avec sa physionomie étrange, décrite longuement comme l'apparition d'un être sauvage. L'effet est puissant, et sûrement d'après nature, car rien ne prouve que le possédé ait eu des intervalles vraiment lucides. C'est perpétuellement qu'on eût voulu l'enchaîner. Mais la description, avec trois fois le mot tombeaux, pouvait paraître confuse.

Luc a distingué l'état ordinaire χρόνῳ ἱκανῷ, et les crises, πολλοῖς χρόνοις v. 29, et séparé les deux descriptions.

L'homme, possédé des démons, était originaire de la ville; ἐκ τῆς πόλεως ne dit pas qu'il en sorte actuellement. Depuis longtemps (Lc. est seul à employer ἱκανός avec χρόνος XX, 9; XXIII, 8; Act. VIII, 11; XIV, 3, XXVII, 9 ou avec ἡμέραι Act. IX, 23. 43; XVIII, 18; XVII, 7) il ne porte pas d'habit. Avec tous ses détails, Mc. n'avait pas songé à le dire; Lc. prépare le ἱματισμένον du v. 35. Enfin, comme dans Mc., le possédé vivait dans les tombeaux, et non dans une maison, ce qui eût été normal pour un citadin.

28) Luc distingue le cri inarticulé (ἀνακράξας, DAMASCIUS, *vit. Isid.* 55 ὁ δαίμων ἀνακραγών), que pousse le démoniaque en voyant Jésus, du discours qu'il lui tient. Les termes sont ceux de Mc. sauf l'exorcisme, remplacé par une prière. Plummer soutient par des références peu précises que le titre de fils du Dieu très-haut indique plutôt que l'homme n'était pas juif (cf. Act. XVI, 16). C'est un peu exagéré, mais il est vrai qu'un païen pouvait se servir de ce nom; « ce

ὑψίστου; δέομαί σου, μή με βασανίσῃς· 29 παρήγγελλεν γὰρ τῷ πνεύματι
τῷ ἀκαθάρτῳ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου. πολλοῖς γὰρ χρόνοις συνηρπάκει
αὐτόν, καὶ ἐδεσμεύετο ἁλύσεσιν καὶ πέδαις φυλασσόμενος, καὶ διαρήσσων τὰ
δεσμὰ ἠλαύνετο ὑπὸ τοῦ δαιμονίου εἰς τὰς ἐρήμους. 30 ἐπηρώτησεν δὲ αὐτὸν
ὁ Ἰησοῦς Τί σοι ὄνομά ἐστιν; ὁ δὲ εἶπεν Λεγιών, ὅτι εἰσῆλθεν δαιμόνια
πολλὰ εἰς αὐτόν. 31 καὶ παρεκάλουν αὐτὸν ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς εἰς τὴν
ἄβυσσον ἀπελθεῖν. 32 Ἦν δὲ ἐκεῖ ἀγέλη χοίρων ἱκανῶν βοσκομένη ἐν τῷ
ὄρει· καὶ παρεκάλεσαν αὐτὸν ἵνα ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς εἰς ἐκείνους εἰσελθεῖν·

29. υπο *p*. ελαυνετο (T S V) et non απο (H).
32. βοσκομενη (H V) plutôt que βοσκομενων (T S).

---

terme était si bien reconnu par les étrangers comme un vocable neutre pour désigner le dieu des Juifs que Hyrcan II est qualifié par Auguste ἀρχιερεὺς θεοῦ ὑψίστου » (Jos. *Ant.* XVI, vi, 2); cf. *RB.* 1903, p. 366.

29) παρήγγελεν, impf. au sens du plus-que-parf. — Luc qui a parlé de plusieurs démons (v. 27) en harmonie avec la suite (v. 31), ne parle ici que d'un esprit impur, afin de conserver le dialogue tel qu'il est dans Mc. — πολλοῖς χρόνοις (Mc. πολλάκις) au plur. dans le sens de périodes (Soph. *Oed. r.* 561); le possédé avait eu de nombreuses crises.

Le démon l'enlevait (Act. vi, 12) comme le vent emporte un bateau (Act. xxvii, 15); alors on l'attachait, on le gardait, comme les pauvres fous qu'on voit encore aujourd'hui en Palestine, enchaînés sous le porche d'un monastère. D'après un papyrus de Leyde, celui qui avait un certain talisman : ἀνοίξει δὲ θύρας καὶ δεσμὰ διαρρήξει (Tambornino, *De antiquorum daemonismo,* p. 13). C'est pour être plus libre de torturer son homme que le démon l'entraînait dans les déserts, où il était chez lui (cf. xi, 26; Tob. viii, 3). Ce trait propre à Lc., est déduit des goûts du démon, plutôt que de la nature du pays, où il y a des lieux déserts plutôt que des déserts; d'ailleurs Lc. ne distingue pas (v, 16). Dans Philostrate, *vit. Apoll.* iii, 38 le démon ne permet pas au possédé οἴκοι εἶναι, ἀλλ' ἐς τὰ ἔρημα τῶν χωρίων ἐκτρέπει, ce qui me paraît une imitation de Lc.

Les païens connaissaient le démon des lieux humides et celui des lieux secs, ἔνυδρος et χερσαῖος (Tamb. *l. l.* p. 14).

30) Il est clair que dans Lc. comme dans Mc. αὐτόν représente le possédé; mais est-ce bien à lui que le discours s'adresse, ou au démon dont il a été dès le début l'organe? Godet, J. Weiss, Plum., Schanz, etc. veulent que Jésus s'adresse au possédé, soit pour le calmer, soit pour le ramener au sentiment de sa personnalité, ce qui serait le commencement de la guérison.

Mais cette psychologie thérapeutique est étrangère à l'évangile. Les textes magiques supposent la même alternance du possédé et du démon. Dans le papyrus de Paris, on place quelque chose sur « sa » tête, à savoir du possédé, et l'on parle au démon : πρᾶξις γενναία ἐκβάλλουσα δαίμονας. λόγος λεγόμενος ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ (Tamb. *l. l.* 9). Jésus a sommé le démon de sortir; celui-ci

pas. » [29] Car il ordonnait à l'esprit impur de sortir de cet homme.
Car bien des fois il l'avait saisi, et on l'attachait avec des chaînes
et des entraves sous bonne garde, et brisant les liens il était poussé
aux déserts par le démon. [30] Jésus lui demanda : « Quel est ton nom? »
Il dit : « Légion », car beaucoup de démons étaient entrés en lui.
[31] Et ils le priaient de ne pas leur enjoindre de se rendre dans
l'abîme. [32] Or il y avait là, paissant dans la montagne, un troupeau
de porcs assez nombreux ; et ils le prièrent de leur permettre d'entrer

a demandé à ne pas être torturé. C'est lui que le Sauveur interroge. Il semble bien que la connaissance du nom du démon avait son importance dans les exorcismes. Celse prétendait avoir vu chez des chrétiens des listes de noms de démons (*Contra Cels.* VI, 40) et prétendait que leur puissance (d'exorcistes, comme interprète Origène) venait de cette connaissance (*l. l.* I, 6). L'exorciste du grand papyrus magique de Paris demande avec insistance au démon quel il est : καὶ σὺ λάλησον ὁποῖον ἐὰν ᾖς, ἐπουράνιον ἢ ἀέριον κ. τ. λ. (*Tambor. l. l.* p. 11). Cette adjuration était accompagnée de menaces au nom de Dieu, invoqué sous toutes les formes. Jésus interroge simplement, sans simagrées ni charabia, avec autorité. Il n'a pas besoin de connaître le nom pour un exorcisme définitif, car il agit en maître souverain; il a donc interrogé pour démasquer le démon dans l'intérêt de ses disciples. Quant à la guérison du possédé, elle se produira par l'expulsion de ses hôtes.

C'est bien le démon qui répond. Il est contraint de dire la vérité, mais il le fait dans Mc. d'une façon burlesque : « Légion est mon nom, car nous sommes nombreux », véritable plaisanterie diabolique, dont la forme a paru trop bizarre à Lc. Il s'est contenté du nom, expliqué en style indirect.

31) Tandis que le mélange des personnalités continue dans Mc., Lc. prend parti pour le pluriel. Au lieu que dans Mc. les démons demandent par un flux de paroles à ne pas être chassés du pays, dans Lc. le trait de leur loquacité a disparu et ils ne veulent pas être envoyés dans l'abîme, c'est-à-dire en enfer. ἄβυσσος dans les LXX était l'abîme de la mer (Gen. I, 2; VII, 11; Job XXVIII, 14), mais aussi les profondeurs de la terre (Ps. LXXI, 20; Dt. VIII, 7). C'est sans doute de cette acception que s'est formé pour le N. T. le sens de lieu des âmes (Rom. X, 7), et spécialement de séjour des démons (Apoc. IX, 1. 2. 11; XI, 7; XVII, 8; XX, 1. 3; cf. Hénoch, XVIII, 11-15; X, 6; XC, 24). Il n'y a pas à distinguer une prison provisoire et la Géhenne (I Pet. III, 18 s.; II Pet. II, 4; Jud. 6), avec J. Weiss. Jusqu'au jour du jugement les démons sont autorisés à sortir de l'enfer, et ils se trouvent mieux dehors. Luc a donc interprété Mc. selon la théologie. On a soutenu que sa divergence venait d'une confusion entre תחומא frontière, et תהומא abîme. Mais quelle vraisemblance qu'il ait lu Mc. en araméen, ou qu'il ait suivi à cet endroit une source araméenne, à point nommé pour s'égarer sur une fausse lecture?

32) Résumé de Mc. 11 s., avec le terme favori ἱκανός et le style indirect. « Envoie-nous dans les porcs », encore si burlesque, a peut-être paru à Lc.

καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς. 33 ἐξελθόντα δὲ τὰ δαιμόνια ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου εἰσῆλθον
εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν λίμνην καὶ
ἀπεπνίγη. 34 Ἰδόντες δὲ οἱ βόσκοντες τὸ γεγονὸς ἔφυγον καὶ ἀπήγγειλαν
εἰς τὴν πόλιν καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς. 35 ἐξῆλθον δὲ ἰδεῖν τὸ γεγονὸς καὶ ἦλθον
πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ εὗρον καθήμενον τὸν ἄνθρωπον ἀφ' οὗ τὰ δαιμόνια
ἐξῆλθεν ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα παρὰ τοὺς πόδας τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἐφοβή-
θησαν. 36 ἀπήγγειλαν δὲ αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐσώθη ὁ δαιμονισθείς, 37 καὶ
ἠρώτησεν αὐτὸν ἅπαν τὸ πλῆθος τῆς περιχώρου τῶν Γερασηνῶν ἀπελθεῖν
ἀπ' αὐτῶν, ὅτι φόβῳ μεγάλῳ συνείχοντο· αὐτὸς δὲ ἐμβὰς εἰς πλοῖον ὑπέ-
στρεψεν. 38 ἐδεῖτο δὲ αὐτοῦ ὁ ἀνὴρ ἀφ' οὗ ἐξεληλύθει τὰ δαιμόνια εἶναι σὺν
αὐτῷ· ἀπέλυσεν δὲ αὐτὸν λέγων 39 Ὑπόστρεφε εἰς τὸν οἶκόν σου, καὶ
διηγοῦ ὅσα σοι ἐποίησεν ὁ θεός. καὶ ἀπῆλθεν καθ' ὅλην τὴν πόλιν κηρύσσων
ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς.

indiquer une causalité trop directe de Jésus, car déjà il emploie ἐπιτρέψη, les démons demandent simplement la permission, qui leur est accordée.

33) Au lieu des esprits impurs, les démons; au lieu de la mer, le lac; le nombre de 2.000 environ est passé sous silence, et dès lors le verbe est au sing., ἀπεπνίγη au lieu de ἐπνίγοντο, car Lc. aime les verbes à prépositions. Le rapprochement est d'autant plus frappant que πνίγειν signifie étouffer et non noyer (Mt. ἀπέθανον). Il y a bien au sud du lac un escarpement, ou plutôt un banc de terre à pic qui surplombe l'eau à la suite des éboulements; mais il est loin de la montagne et par conséquent loin des tombeaux creusés dans le roc qui pouvaient servir d'habitation.

35) Au lieu de revenir deux fois sur le possédé comme δαιμονιζόμενον (il ne l'était plus) et comme ayant eu *le* Légion (ce qui ressemblait à une équivoque), Lc. dit posément « l'homme dont les démons étaient sortis ». Il était assis, lui emporté aux déserts; vêtu, lui qui n'avait pas d'habits (et Lc. avait insisté sur ces circonstances); dans son bon sens, lui véritable fou furieux. Luc ajoute « aux pieds de Jésus », comme Paul aux pieds de Gamaliel (Act. xxii, 3), ce qui prépare sa demande d'être disciple. D'ailleurs il aime cette position vii, 38; x, 39; ce n'est donc point un détail pittoresque spécial.

36) Ce qui était arrivé au démoniaque (Mc.), c'était proprement que l'ancien possédé (δαιμονισθείς et non plus δαιμονιζόμενος) avait été sauvé.

37a) La demande si étrange des riverains est expliquée dans Lc. par leur frayeur, φόβῳ μεγάλῳ (i, 42; vii, 16); συνείχοντο, cf. iv, 38. On ne voit pas pourquoi Lc., peu curieux de la géographie de la Palestine, ramène ici les Géraséniens. D'après son soin de mettre les choses au point (*lac* et non *mer*), on pourrait supposer que sa périphrase évite d'identifier la ville rapprochée avec Gérasa, dont il connaissait peut-être l'éloignement; περίχωρος donnait de la marge, cf. iv, 14; vii, 17; Act. xiv, 6.

37b) Dans Mc., le démoniaque fait sa demande au moment où Jésus monte en barque et va s'éloigner; joli trait. Mais Lc. préfère terminer d'abord son

dans ces porcs; et il le leur permit. 33 Les démons sortis de l'homme
entrèrent dans les porcs, et le troupeau s'élança du haut du préci-
pice dans le lac, et il fut noyé. 34 Les pasteurs ayant vu ce qui était
arrivé s'enfuirent, et portèrent la nouvelle dans la ville et dans les
champs.

35 Ils sortirent pour voir ce qui était arrivé, et vinrent vers Jésus
et trouvèrent l'homme duquel étaient sortis ces démons, vêtu et
maître de ses sens, assis aux pieds de Jésus, et ils s'effrayèrent.
36 Ceux qui avaient vu leur racontèrent comment celui qui avait été
possédé du démon avait été sauvé; 37 et toute la population du
territoire des Géraséniens lui demanda de s'éloigner d'eux, parce
qu'ils étaient saisis d'une grande crainte. Et lui, étant monté dans
une barque, s'en retourna. 38 L'homme d'où les démons étaient
sortis lui avait demandé la faveur d'être avec lui. Mais il le
congédia, disant : 39 « Retourne dans ta maison, et raconte tout ce
que Dieu a fait pour toi. » Et il s'en fut, publiant par toute la ville
ce que Jésus avait fait pour lui.

récit principal (comme I, 56; III, 20) et ramène Jésus à son point de départ.

38) Il revient alors à l'homme qui avait été possédé et qui avait demandé d'être avec lui, non pas qu'il craignît ses compatriotes (*Plum.*), mais, comme la suite le prouve, par reconnaissance. — ἐδεῖτο au lieu de παρεκάλει, verbe déjà employé trois fois par Mc., et déjà évité par Lc. au v. 37.

39) ὁ κύριος dans l'Église signifiait le Christ; Lc. écrit ὁ θεός qui rend bien la pensée de Jésus dans Mc. Il rapporte la gloire à son Père. — Au lieu de la Décapole, qui n'intéresse pas Lc., la ville tout entière, déjà désignée comme voisine, mais non nommée.

Aucun autre cas de possession ne rend d'une manière aussi saisissante l'attitude du démon, telle qu'elle s'est reproduite au cours des âges selon les vies des saints. Lorsqu'il a établi son empire, c'est un tyran malfaisant qui réduit sa victime à l'état de brute. En face de Jésus il est d'abord intimidé et couard, puis il adopte un genre plaisantin, et se dédommage du mal qu'il ne peut plus faire par une méchanceté grotesque. Jésus consent, parce que l'irruption des démons dans les porcs est une marque sensible de leur puissance et de leur nombre. Non qu'il soit nécessaire de supposer autant de démons que de porcs, mais rien ne justifiait mieux le nom de Légion que le trouble qui s'empare de tout un troupeau, et rien ne convenait mieux à ces esprits impurs que leur penchant pour les porcs. Rien aussi, il faut l'avouer, ne paraît plus étranger aux habitudes modernes que cet épisode. Mais c'est un fait que du temps de Jésus le monde, même grec, était convaincu du rôle néfaste des démons, et c'est un fait aussi que Jésus a annoncé la fin du règne de Satan (Lc. x, 18). Les papyrus magiques,

40 Ἐν δὲ τῷ ὑποστρέφειν τὸν Ἰησοῦν ἀπεδέξατο αὐτὸν ὁ ὄχλος, ἦσαν γὰρ
πάντες προσδοκῶντες αὐτόν. 41 Καὶ ἰδοὺ ἦλθεν ἀνὴρ ᾧ ὄνομα Ἰάειρος, καὶ
οὗτος ἄρχων τῆς συναγωγῆς ὑπῆρχεν, καὶ πεσὼν παρὰ τοὺς πόδας Ἰησοῦ
παρεκάλει αὐτὸν εἰσελθεῖν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, 42 ὅτι θυγάτηρ μονογενὴς ἦν
αὐτῷ ὡς ἐτῶν δώδεκα καὶ αὐτὴ ἀπέθνησκεν. Ἐν δὲ τῷ ὑπάγειν αὐτὸν οἱ
ὄχλοι συνέπνιγον αὐτόν. 43 καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα,
ἥτις ἰατροῖς προσαναλώσασα ὅλον τὸν βίον οὐκ ἴσχυσεν ἀπ' οὐδενὸς θερα-
πευθῆναι, 44 προσελθοῦσα ὄπισθεν ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ,

43. ιατροις — βιον (T S V) plutôt que *om.* (H).

---

qu'on trouve de plus en plus nombreux, ne datent guère que de la fin du IIe s. ap. J.-C., mais les pratiques qu'ils contiennent étaient beaucoup plus anciennes, ainsi que les envoûtements. Quand on lit ces textes, on est frappé de l'accumulation de formules, de mots étranges et dépourvus de sens, de gestes et d'objets bizarres employés pour les exorcismes. Si le récit évangélique suppose la même préoccupation de l'action pernicieuse des démons, il faut constater qu'il ne leur oppose pas les mêmes remèdes. Le pouvoir de Jésus lui vient de Dieu, il l'exerce simplement, par l'autorité qu'il possède, et pour le bien d'un pauvre malheureux hier esclave du caprice de ses nombreux maîtres, désormais rendu à lui-même et au service de Dieu. C'est une image du pécheur; Origène : « Dieu qui remplit tout ne remplit pas le pécheur : car il est rempli d'esprits impurs, et il ne peut être rempli de Dieu que s'il est délivré des autres qui le remplissaient » (*in Jer.* XXXIII, 24; M. XIII, 572).

Je ne puis considérer que comme une imitation l'exorcisme d'Apollonios de Tyane à Athènes, car il groupe deux éléments spéciaux qui sont dans le possédé de Gérasa. Le signe de l'expulsion est donné par la chute d'une statue que le possédé a désignée d'avance, et quand le jeune débauché est rendu à son bon sens il s'éprend du costume des philosophes, et adopte les mœurs d'Apollonios : καὶ ἐς τὰ τοῦ Ἀπολλωνίου ἤθη ἀπεδύσατο (*Vita*, IV, 20).

40-56. La fille de Jaïre et l'hémorroïsse (Mc. v, 21-43; Mt. IX. 18-26).

Le récit de Lc., plus concis et mieux ordonné que celui de Mc., n'en omet aucun trait, sauf le développement sur les médecins; encore en donne-t-il l'essentiel. Il ajoute que la fille de Jaïre était unique, parle de la houppe du manteau (avec Mt.) et met Pierre en scène. Plusieurs traits sont omis par Mt. Si donc Lc. avait écrit d'après une catéchèse exactement semblable à celle de Mc., cela prouverait la fidélité de la tradition orale, mais pourquoi celle de Mt. aurait-elle été écourtée?

40) A l'ordinaire le style propre à Lc. se retrouve surtout dans l'introduction. — ὑποστρέφω comme v. 37 et 39; ἀποδέχομαι propre à Lc. dans le N. T. (même sens Act. XVIII, 27; XXI, 17; XXVIII, 30), accueillir avec plaisir, ou même avec déférence (Xen. *Mem.* IV, I, 1). Le motif, c'est qu'on attendait, avec une certaine

40 Quand Jésus fut de retour, la foule lui fit accueil, car tous
l'attendaient. 41 Et voici que vint un homme nommé Jaïre, et il était
chef de la synagogue, et s'étant jeté aux pieds de Jésus, il le priait
d'entrer dans sa maison, 42 parce qu'il avait une fille unique, [âgée]
d'environ douze ans, et qui se mourait. Pendant qu'il s'y rendait, la
foule l'étouffait. 43 Et une femme, atteinte d'un flux de sang depuis
douze ans, qui ayant dépensé tout son avoir en médecins n'avait
pu être guérie par personne, 44 s'étant approchée par derrière,
toucha la houppe de son manteau, et aussitôt son flux de sang

impatience, le retour de Jésus, προσδοκάω comme III, 15; VII, 19.20; Act. III, 5; x, 20 etc. La foule est donc sympathique et désireuse de le voir et de l'entendre.

41) Au lieu de ἔρχεται de Mc. qui introduit les gens au présent, Lc. a ἰδοὺ ἦλθεν qui ne dénote pas une source araméenne, non plus que son καὶ οὗτος.

Luc dit ἄρχων τῆς συναγωγῆς au lieu de ἀρχισυνάγωγος (Mc.) ou de ἄρχων (Mt.), mais au v. 49 ἀρχισυνάγωγος. En principe les ἄρχοντες étaient distincts des ἀρχισυνάγωγοι. D'après Schürer (*Geschichte*... II, p. 511; III, p. 88), l'ἀρχισυνάγωγος dirigeait le culte de la synagogue; il semble qu'il n'y avait place que pour un dans chaque synagogue. Au contraire les ἄρχοντες étaient naturellement plusieurs, et l'on pouvait dire οἱ ἄρχοντες τῆς συναγωγῆς comme a fait le *Codex* D à Act, XIV, 2, ou comme dit le *Pap. Lond.* 1177, l. 57 (113 ap. J.-C.) ἀρχόντων Ἰ[ου]δαίων προσευχῆς Θηβαίων. Le chef de la synagogue était pris parmi les ἄρχοντες, comme aussi ses enfants devaient avoir ce rang. On trouve même l'expression *arcon arcosynagogus* (C.I.L.T.X nº 3905). C'est bien le cas de Luc. On voit d'abord un des chefs de la synagogue qui se trouve être son chef (v. 49). Il n'est donc nullement évident que Luc ait voulu combiner le terme de Mc. avec celui de Mt.

Les discours entrecoupés de Mc. sont résumés froidement et brièvement; il ne reste que l'invitation en style indirect.

42) En revanche la fillette était « unique », trait nouveau où se complaît Lc. (VII, 12; IX, 38) et son âge est indiqué dès maintenant pour fixer la situation. — ἀπέθνησκεν indique un sens délicat du grec. — συνέπνιγον comme VIII, 14, pour ne pas employer deux fois la racine θλίβω.

43) Lc. emploie ἐν ῥύσει αἵματος comme Mc. (Mt. αἱμορροοῦσα), et ne peut pas omettre les soins inutiles qui font ressortir le miracle, mais il se dispense de dire que les médecins faisaient souffrir leurs malades pour les ruiner et les laisser aller de mal en pire.

44) Le κράσπεδον (Num. XV, 38), obligatoire d'après la Loi, était une petite houppe qui devait terminer chacun des coins du manteau. Jésus se conformait donc à la Loi sur ce point. L'étonnant est que ce trait, omis par Mc., se trouve aussi dans Mt. Il semble donc que Lc. a voulu compléter Mc. d'après un renseignement sûr. La réflexion intérieure de cette femme (Mc. et Mt.) est omise ici; elle sera indiquée plus loin, v. 47.

— ἔστη, terme technique quand le sang s'arrête, DIOSC. *Mat. Med.* I, 132,

καὶ παραχρῆμα ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς. 45 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς
Τίς ὁ ἁψάμενός μου; ἀρνουμένων δὲ πάντων εἶπεν ὁ Πέτρος καὶ οἱ σὺν
αὐτῷ Ἐπιστάτα, οἱ ὄχλοι συνέχουσίν σε καὶ ἀποθλίβουσιν. 46 ὁ δὲ Ἰησοῦς
εἶπεν Ἥψατό μού τις, ἐγὼ γὰρ ἔγνων δύναμιν ἐξεληλυθυῖαν ἀπ' ἐμοῦ.
47 ἰδοῦσα δὲ ἡ γυνὴ ὅτι οὐκ ἔλαθεν τρέμουσα ἦλθεν καὶ προσπεσοῦσα αὐτῷ
δι' ἣν αἰτίαν ἥψατο αὐτοῦ ἀπήγγειλεν ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ καὶ ὡς
ἰάθη παραχρῆμα. 48 ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ Θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν
σε· πορεύου εἰς εἰρήνην. 49 Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχεταί τις παρὰ τοῦ
ἀρχισυναγώγου λέγων ὅτι Τέθνηκεν ἡ θυγάτηρ σου, μηκέτι σκύλλε τὸν
διδάσκαλον. 50 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀκούσας ἀπεκρίθη αὐτῷ Μὴ φοβοῦ, μόνον
πίστευσον, καὶ σωθήσεται. 51 ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν οἰκίαν οὐκ ἀφῆκεν εἰσελθεῖν
τινα σὺν αὐτῷ εἰ μὴ Πέτρον καὶ Ἰωάνην καὶ Ἰάκωβον καὶ τὸν πατέρα τῆς
παιδὸς καὶ τὴν μητέρα. 52 ἔκλαιον δὲ πάντες καὶ ἐκόπτοντο αὐτήν. ὁ δὲ
εἶπεν Μὴ κλαίετε, οὐ γὰρ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει. 53 καὶ κατεγέλων
αὐτοῦ, εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν. 54 αὐτὸς δὲ κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς ἐφώνησεν
λέγων Ἡ παῖς, ἔγειρε. 55 καὶ ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς, καὶ ἀνέστη
παραχρῆμα, καὶ διέταξεν αὐτῇ δοθῆναι φαγεῖν. 56 καὶ ἐξέστησαν οἱ γονεῖς
αὐτῆς· ὁ δὲ παρήγγειλεν αὐτοῖς μηδενὶ εἰπεῖν τὸ γεγονός.

45. και οι συν αυτω (T S V) plutôt que *om.* (H).
49. *om.* αυτω *p.* λεγων (T H) plutôt que *add.* (S V).
50. πιστευσον (T H V) ou πιστευε (S).
51. Ιω. κ. Ιακ. (T H V) et non Ιακ. και Ιω. (S).

(*Hobart*, 15). — παραχρῆμα, terme favori qui revient trois fois dans cet épisode, deux fois (ici et v. 55) à la place de εὐθύς, terme favori de Mc.

45 s.) La matière de Mc. est distribuée ingénieusement. La réflexion des disciples — qui devait avoir été exprimée par un seul — est dévolue à Pierre, et dépouillée de ce qu'elle avait de peu respectueux; encore est-il que Jésus a le dernier mot, en expliquant dans quel sens il entendait qu'on l'avait touché; Mc. avait noté cette impression au moment où elle s'était produite, Lc. en donne la raison. Mais si ἀρνουμένων δὲ πάντων est une construction élégante, on ne voit pas aisément comment la foule qui pressait Jésus a pu s'empresser de nier qu'elle le touchât, d'autant qu'elle ignorait dans quel sens il fallait entendre ce mot. — On voit d'après la tournure adoptée par Lc. au v. 47 que la question de Jésus n'avait pas pour but de l'informer, mais d'engager la femme à se montrer. — ἐπιστάτα propre à Lc., συνέχω de son style; cf. XIX, 43; XXII, 63. Ayant déjà συνέχω, Lc. remplace συνθλίβω par un mot très fort, ἀποθλίβω, serrer à meurtrir; *hap.* dans N. T. mais Num. XXII, 25.

s'arrêta. [45]Et Jésus dit : « Qui m'a touché? » Tous s'en défendant, Pierre et ceux qui étaient avec lui dirent : « Maître, la foule t'entoure et te presse. » [46]Jésus dit : « Quelqu'un m'a touché, car j'ai senti qu'une vertu était sortie de moi. » [47] La femme, se voyant découverte, s'approcha toute tremblante et tombant à ses pieds raconta devant tout le peuple pourquoi elle l'avait touché, et comment elle avait été guérie aussitôt. [48]Il lui dit : « Ma fille, ta foi t'a sauvée; va en paix. »

[49]Comme il parlait encore, quelqu'un de chez le chef de la synagogue se présente, disant : « Ta fille est morte; n'importune plus le maître. » [50]Jésus entendit et s'adressant à lui : « Ne crains pas; fais seulement un acte de foi, et elle sera sauvée. » [51]Arrivé à la maison, il ne laissa entrer personne avec lui, si ce n'est Pierre et Jean et Jacques et le père de l'enfant et sa mère. [52]Tous pleuraient et se lamentaient sur elle. Il dit : « Ne pleurez pas, car elle n'est pas morte, mais elle dort. » [53]Et ils se moquaient de lui, sachant qu'elle était morte.

[54]Or l'ayant prise par la main, il dit à haute voix : « Jeune fille, réveille-toi! » [55]Et son esprit lui revint, et elle se leva aussitôt, et il prescrivit qu'on lui donnât à manger. [56]Et ses parents furent stupéfaits : mais il leur recommanda de ne dire à personne ce qui était arrivé.

47) La femme ne se sent pas seulement guérie (Mc.) mais reconnue, et elle révèle le mobile qui l'avait fait agir, « devant tout le peuple », ce qui est méritoire, puisque son infirmité n'était pas connue de tout le monde; sa foi a été aussitôt récompensée.

48) Inutile de dire : « sois guérie » (Mc.) puisque la femme vient de proclamer sa guérison. Le reste est comme dans Mc., sauf πορεύου comme VII, 50, au lieu de ὕπαγε que Lc. n'emploie pas à l'impér. sing. (très fréquent dans Mt. et dans Mc.; déjà évité à Mc. V, 19).

49 s.) Comme dans Mc., même avec l'expression ἀρχισυνάγωγος, plus conforme à Mc. qu'au terme du v. 41. — Plum. note l'élégance de l'aor. après le présent.

51) Lc. a simplifié, non sans détriment pour la clarté. Dans Mc. il y a une double sélection. De tous ceux qui l'entouraient, Jésus ne garde que Pierre, Jacques et Jean avec lesquels il entre dans la maison; il en chasse les artisans des condoléances bruyantes, et pénètre avec le père, la mère et les trois dans la chambre complètement évacuée. Luc ne parle qu'une fois des témoins choisis, mais parmi eux se trouve la mère; n'était-elle pas dans la maison? Si cette agglomération n'est pas très heureuse, il faut du moins convenir que la

pensée de Lc. est certaine. Ces personnes entrent seules dans la maison; les autres sont donc dehors.

52) Si l'on tient compte de cette intention évidente de Lc., il faudra traiter les versets 52 et 53, exactement comme les versets 38 et 39, pour une sorte de parenthèse. Luc revient sur ses pas pour reproduire le dialogue qui, dans sa pensée, avait eu lieu au dehors. Puis, sans répéter le choix des cinq personnes et sans distinguer la chambre de la morte du reste de la maison, il en vient au miracle. Loisy : « On dirait que le miracle a été fait devant tout le monde, et la défense d'en parler, qui vient à la fin, est tout à fait inconcevable » (I, 824). jugement trop sévère, car la pensée de Lc. se laisse deviner, mais il faut avouer que son raccourci a nui à la clarté. — L'intention de Jésus n'est pas de cacher absolument le miracle, car ces gens savent bien ce qu'il en est. Il parle de sommeil, parce que la mort n'est pas définitive; cf. Jo. XI, 11 Λάζαρος... κεκοίμηται.

53) « Sachant qu'elle était morte » est ajouté pour préciser les faits.

54) L'araméen de Mc. était inutile aux lecteurs de Lc.

55) Lc. ajoute à la manifestation extérieure de vie (ἀνέστη) sa cause cachée. En cela il parle moins en médecin qu'en connaisseur de l'A. T.; cf. III Regn. XVII, 21 ἐπιστραφήτω δὴ ἡ ψυχὴ τοῦ παιδαρίου τούτου εἰς αὐτόν. Mais au lieu de ψυχή il dit πνεῦμα (cf. XXIII, 46). La ressemblance avec Jud. XV, 19 et I Regn. XXX, 12 est plus frappante dans les termes que dans la réalité, car Lc. n'a pas voulu comparer la jeune fille à Samson ou à l'Égyptien qui reprennent des forces en buvant ou en mangeant. C'est après que la jeune fille s'est levée, mais aussitôt après dans Lc., que Jésus prescrit la nourriture. — διατάσσω est plus technique que εἶπεν (Mc.).

56) Il résulte de cet ordre que l'étonnement des parents paraît moins spontané que dans Mc. où il éclate aussitôt. Même recommandation sur le silence, qui ne fut guère observée comme le constate Mt.

CHAPITRE IX

[1] Συγκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ

1. *om.* αποστολους *p.* δωδεκα (T H V) et non *add.* (S).

---

[1] **Ayant convoqué les Douze, il leur attribua puissance et autorité**

Sur IX, 1-50, VUE GÉNÉRALE. — Rien ne distingue cette section de ce qui précède dans le contexte de Luc, tandis qu'à IX-51 commence nettement une autre section. De 1-50 tout se passe en Galilée comme avant. Il y a seulement cette différence avec VIII, 4-56 que Lc. suivait alors Mc. sans rien omettre. Tandis que désormais si tout est conforme à Mc., et dans l'ordre de Mc., plusieurs passages sont omis. Passages de Mc. auxquels Lc. offre un parallèle : Mc. VI, 7-13 La mission des apôtres; 14-16 Opinion d'Hérode sur Jésus; 30-44 Retour des disciples et multiplication des pains; VIII, 27-30 Le Messie; 31-33 Première annonce de la Passion; 34-38 Ce que c'est que suivre Jésus; IX, 1 La venue du règne de Dieu; 2-8 La transfiguration; 14-29 Le démoniaque épileptique; 30-32 Nouvelle annonce de la Passion; 33-37 La préséance; 38-40 L'usage du nom de Jésus. Les péricopes omises sont Mc. VI, 1-6 Jésus à Nazareth (omis pour ne pas répéter Lc. IV, 16-30); 17-29 Mort de Jean-Baptiste (peu important pour les gentils); 45-52 Jésus sur la mer (le pouvoir de Jésus sur les éléments était connu par « la Tempête apaisée », Lc. VIII, 22-25); 52-56 Jésus à Génésareth et aux environs (miracles ordinaires); VII, 1-13, Controverse sur la tradition rabbinique; 14-23 Principes sur la pureté et l'impureté (Deux péricopes importantes pour les gentils, mais dont le résultat est acquis par la prédication paulinienne); 24-30 La femme syro-phénicienne (les gentils pouvaient trouver un peu dure la parole de Jésus); 31-37 Retour dans la Décapole. Guérison d'un sourd-bègue (miracle par contact); VIII, 1-9 Seconde multiplication des pains (donc rien de nouveau); 22-26 L'aveugle de Bethsaïda (comme pour VII, 31-37); IX 9-13 Questions messianiques (le retour d'Élie en Jean-Baptiste était une question purement juive).

IX, 1-6. MISSION DES APÔTRES (Mc. VI, 7-13; Mt, IX, 37 s.; X, 1. 5-14).

Lc. passe sous silence la péricope de Mc. VI, 1-6, Jésus à Nazareth, parce qu'il a déjà parlé (IV, 16-30) de l'accueil que Jésus a reçu dans sa petite patrie.

La mission des XII suit d'assez près le fil de Mc., comme nous le verrons. Cependant Lc. se rapproche de Mt. en ce qu'il parle des guérisons et deux fois, comme Mt. X, 1. De plus il donne comme but à la prédication le règne de Dieu (Mt. X, 7). Mais on trouve ces deux éléments dans la mission des 72 (X, 9), de

πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν, [2] καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι, [3] καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς Μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν, μήτε ῥάβδον μήτε πήραν μήτε ἄρτον μήτε ἀργύριον, μήτε δύο χιτῶνας ἔχειν. [4] καὶ εἰς ἣν ἂν οἰκίαν εἰσέλθητε, ἐκεῖ μένετε καὶ ἐκεῖθεν ἐξέρχεσθε. [5] καὶ ὅσοι ἂν μὴ δέχωνταί ὑμᾶς, ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης τὸν κονιορτὸν ἀπὸ τῶν ποδῶν ὑμῶν ἀποτινάσσετε εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς. [6] Ἐξερχόμενοι δὲ διήρχοντο κατὰ τὰς κώμας εὐαγγελιζόμενοι καὶ

2. ιασθαι (T H) et non *add.* τους ασθενεις (S) τ. ασθενουντας (V).

---

sorte que Lc. les croyait essentiels à ces missions, et pouvait les tenir de la tradition générale plutôt que du texte de Mt. Il est moins facile d'expliquer pourquoi il refuse le bâton (IX, 3) avec Mt. X, 9. Il est donc ici du moins l'écho d'une tradition spéciale relative aux Douze, et il n'a pas hésité à admettre cette légère divergence avec le texte de Mc. VI, 8.

1) Convocation des Douze, qui dans Mt. précède même l'énumération.

Point important par lequel Lc. se rattache à Mc. pour une époque indéterminée, après la résurrection de la fille de Jaïre. Luc ajoute δύναμις à ἐξουσία comme IV, 36, mais dans l'ordre inverse. Dans le premier cas l'autorité s'était manifestée avant la vertu divine; ici Jésus confère une vertu, semblable à celle qui est sortie de lui (VIII, 46), afin que l'autorité ne soit pas frustrée dans l'exécution. — ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια, plus clair que le gén. de Mc. et de Mt. « tous » les démons, et non seulement les impurs. — καὶ νόσους θεραπεύειν, dépend de δύναμις avec ἐξουσία, comme un second pouvoir coordonné. Les Douze ne vont pas deux à deux; ce trait est réservé pour les 72 (X, 1).

2) Double but, qui reparaît dans l'ordre inverse dans X, 9, beaucoup plus semblable que le texte de Mt. ici. — Les Douze sont associés à la prédication de Jésus lui-même (IV, 43).

3) Ordre logique : la route évoque l'idée du bâton; la besace celle du pain et de l'argent pour le voyage; les deux tuniques viennent ensuite. Ce sont les mêmes objets que dans Mc. et Mt., sauf les chaussures, qui seront interdites X, 4. — Le bâton était permis dans Mc.; sur la conciliation, cf. *Mc. Com.* De même *Knab.* sur Mt. X, 10 : *Etiam hic adverti debet quod saepius in evangeliis observatur, sententias Christi non referri a singulis verbotenus, sed magis secundum sensum, id quod ex traditione et praedicatione apostolorum ex qua etiam evangelia scripta originem ducunt facile consequitur.*

On doit entendre ici *sensus* de la substance du sens, et il est certain que cette règle plus large d'interprétation est préférable à des harmonisations forcées qui ne sont pas toujours exemptes de ridicule. Il faudrait seulement l'appliquer à d'autres faits transmis par la tradition qui n'étaient pas plus sacrés ni pour elle, ni en eux-mêmes, que les paroles du Christ.

— ἔχειν est probablement rattaché pour le sens à εἶπεν (anacoluthe). Luc ne défend pas de revêtir deux tuniques à la fois (Mc.), hypothèse qui lui a paru

sur tous les démons, et de guérir les maladies, [2] et il les envoya prêcher le règne de Dieu et opérer des guérisons, [3] et il leur dit : « Ne prenez rien pour la route, ni bâton, ni besace, ni pain, ni argent, — et de ne pas avoir deux tuniques. [4] Et dans quelque maison que vous soyez entrés, restez-y jusqu'à votre départ. [5] Et quant à ceux qui ne vous recevraient pas, en sortant de cette ville secouez la poussière de vos pieds, en témoignage contre eux. »
[6] Les disciples partirent et allèrent de village en village, annonçant la bonne nouvelle et guérissant partout.

sans doute peu ordinaire, mais d'avoir une tunique de rechange. D'ailleurs où la mettrait-on? — Ces recommandations ne sont point une règle imposée pour toutes les circonstances à ceux qui prêchent la parole de Dieu. Jésus lui-même a suggéré d'autres mesures pour un temps où les disciples seraient en butte à la haine (XXII, 35), et c'est aussi ce qu'a fait l'Église, selon les temps. Mais en ce moment les dispositions de la population sont favorables; les Douze peuvent compter sur un bon accueil; Jésus les met plutôt en garde contre un accueil trop empressé. Tant il est faux de dire qu'il y a dès lors rupture entre les foules et lui!

4) Lc. a reproduit ἐκεῖ et ἐκεῖθεν de Mc., avec moins de clarté, à force de concision. Littéralement ἐκεῖθεν doit s'entendre de la maison, mais non pas des sorties quotidiennes; c'est en quittant la ville (Mc. ἐκεῖθεν dans ce sens) qu'on devra sortir de la même maison, on y sera donc demeuré constamment : Vg. *et inde ne exeatis* rentre dans le sens en s'écartant de la lettre. La même prescription plus clairement X, 7; la raison est probablement d'éviter des distractions inutiles, sans parler des cancans et des jalousies, s'il n'était entendu une fois pour toutes qu'on ne change pas de demeure. Plummer voit là avec raison le germe de l'usage apostolique d'installer l'église dans une maison (Rom. XVI, 5; I Cor. XVI, 19; Col. IV, 15; Philem. 2).

5) Hahn : « Si la première maison où vous vous présenterez vous refuse, c'est un signe que vous devez quitter la ville. » Mais cette fois encore il faut entendre ὅσοι, peu clair en soi, d'après ὃς ἂν τόπος de Mc., d'autant que Lc. s'explique en écrivant ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης. Ces mots sont comme dans Mt., mais se présentaient facilement d'eux-mêmes. Luc supprime « et qu'ils ne vous écoutent pas » qui va de soi si les Douze n'ont pas été reçus, et écrit ἐπ' αὐτούς au lieu de αὐτοῖς (Mc.), moins clair. Le témoignage sera recueilli *contre* les habitants par ceux qui seront chargés d'exécuter le jugement. Sur le rite symbolique, cf. *Marc, Com.* Lc. est seul à employer ἀποτινάσσειν (ici et Act. XXVIII, 5 † N. T.), mais il connaît aussi ἐκτινάσσειν (Act. XIII, 51; XVIII, 6), employé ici par Mc. et Mt. († N. T.).

6) Les Douze exécutent leur mission. — Mt. n'en a pas parlé, parce que le discours de Jésus s'est augmenté de traits provenant d'autres circonstances; Mc. (VI, 12.13) a donné une exécution qui supplée ce qu'il avait passé sous silence dans le programme (pénitence, huile des malades, guérisons); Lc. se

θεραπεύοντες πανταχοῦ. 7 Ἤκουσεν δὲ Ἡρῴδης ὁ τετραάρχης τὰ
γινόμενα πάντα, καὶ διηπόρει διὰ τὸ λέγεσθαι ὑπό τινων ὅτι Ἰωάνης ἠγέρθη
ἐκ νεκρῶν, 8 ὑπό τινων δὲ ὅτι Ἠλίας ἐφάνη, ἄλλων δὲ ὅτι προφήτης τις τῶν
ἀρχαίων ἀνέστη. 9 εἶπεν δὲ ὁ Ἡρῴδης Ἰωάνην ἐγὼ ἀπεκεφάλισα· τίς
δέ ἐστιν οὗτος περὶ οὗ ἀκούω τοιαῦτα; καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν· 10 Καὶ
ὑποστρέψαντες οἱ ἀπόστολοι διηγήσαντο αὐτῷ ὅσα ἐποίησαν. Καὶ παραλαβὼν

contente de montrer que le résultat fut conforme au double objet fixé par le Maître.

Dans l'ensemble, et quant au but de Jésus dans cette mission, Lc. tient le milieu entre Mt. et Mc. D'après Mt. IX, 35, c'est surtout par compassion pour le peuple que Jésus lui envoie ses apôtres. D'après Mc., il semblerait plutôt que c'est pour les former eux-mêmes; pourtant l'invitation à la pénitence paraît enfin (Mc. VI, 12), et elle était en effet indispensable. Si Jésus s'est tant préoccupé de former ses apôtres, il est certain aussi qu'il voulait que nul en Galilée n'ignorât l'avènement prochain du règne de Dieu. En envoyant les Douze il atteignait ce but, et il attirait l'attention plus sur le Règne que sur sa personne, qu'il ne voulait pas mettre en évidence. C'est sur ce dernier point que portent les recommandations du silence. Les évangélistes ont dû se rendre compte que ces ordres n'étaient pas obéis, et ils ne devaient pas l'être d'après le cours normal des choses. Mais en demandant le secret, Jésus marquait son intention de ne pas donner trop d'importance aux miracles qui rehaussaient son pouvoir, tandis qu'il consacrait ses forces et celles de ses disciples à la prédication du Règne de Diéu.

7-9. OPINION D'HÉRODE SUR JÉSUS (Mc. VI, 14-16; Mt. XIV, 1-2).

Très important pour l'étude de la tradition. Luc a deux expressions communes avec Mt., τετραάρχης et ἠγέρθη, *mais il suit Mc. pour tout le reste, sauf le doute d'Hérode*, par où il diffère des deux.

Il faudra donc expliquer l'accord verbal avec Mt. autrement que par un emprunt de Lc.

7) Mt. place la réflexion d'Hérode longtemps après la mission des Douze. Et Lc. ne dit pas du tout que cette mission ait contribué à faire connaître Jésus à Hérode. La place de cette péricope s'explique donc simplement parce que Lc. suit le fil de Mc. Il conserve ἤκουσεν, mais il lui donne un complément, τὰ γινόμενα πάντα (cf. XXIII, 47.48 XXIV, 18) d'ailleurs très vague. βασιλεύς est remplacé par τετραάρχης (III, 1), plus précis. Au lieu que dans Mc. et Mt. Hérode se prononce, Lc. sait bien qu'une telle affirmation ne peut être qu'une conjecture, et la pose en doute résultant des différents avis (exprimés seulement dans Mc.). Holtz. B. et J. Weiss, Loisy, en bons modernes, opinent que Lc. n'a pas voulu prêter à un homme cultivé comme Hérode une grossière superstition! — Mais Lc. a plutôt voulu reprocher à Hérode son scepticisme. — διηπόρει de Lc. seul dans le N. T., mais classique. Dans Mc., on dirait d'abord que ces opinions sont exprimées devant Hérode; puis les choses sont mises au point au v. 16. Luc dit dès le début que c'était un bruit, διὰ τὸ λέγεσθαι. Les trois opinions sortent peut-être de cercles différents. Les premiers sont des fidèles de Jean, qui ne peuvent

7 Or Hérode le Tétrarque apprit tout ce qui se passait, et il ne savait que penser, car quelques-uns disaient que Jean était ressuscité des morts, 8 d'autres qu'Élie était apparu, d'autres qu'un des anciens prophètes était ressuscité. 9 Hérode dit : « Jean, je lui ai fait trancher la tête. Mais qui peut être celui dont j'entends dire tant de merveilles? » Et il cherchait à le voir.

10 Et à leur retour, les Apôtres lui racontèrent tout ce qu'ils avaient fait. Et les ayant pris avec lui, il se retira à l'écart dans la direction

croire sa mission terminée. Peut-être Lc. a-t-il omis διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν κ. τ. λ. parce qu'en somme Jean eût pu faire des miracles de son vivant, et que ses disciples devaient le penser.

8) La seconde opinion attendait la venue du Messie, dont Élie devait être le héraut (*Le Messianisme...* p. 210 ss.). Une troisième opinion supposait un ancien prophète ressuscité, et non pas seulement un prophète quelconque (Mc.). Dans l'opinion générale, la résurrection des justes était plutôt réservée pour l'au-delà, après les temps messianiques (*Le Messianisme...* p. 122 ss.; p. 175 ss.). Mais d'après Mt. xvi, 14 et peut-être Mc. viii, 28, on attendait la résurrection de quelque grand prophète à cette époque de crise, qui en avait besoin et qui n'en produisait plus. Luc a préféré demeurer dans ces hypothèses purement surnaturelles.

9) Hérode s'exprime comme quelqu'un qui n'a plus rien à craindre de Jean, avec la désinvolture d'un tyran qui a pris le bon moyen : « Quel peut être celui qui va encore me créer des histoires? » Les derniers mots préparent xxiii, 8. Hérode ne veut pas seulement éclaircir son doute. Il veut, comme prince, savoir à qui il a affaire.

En parlant de la mort et même de l'emprisonnement de Jean après les discussions sur sa résurrection, certes Mc. ne suivait pas l'ordre chronologique, et en parlant d'avance de l'emprisonnement de Jean (iii, 19 s.), Lc. n'écrivait pas non plus comme un annaliste; c'est sa manière d'anticiper (i, 56. 80; viii, 37). Il a passé ici sous silence ce qui regardait la mort de Jean, qui n'eût plus été à sa place. Il a fait la part du Baptiste très large dans son enfance, parce qu'elle le préparait comme précurseur. Ce rôle joué, sa propre destinée ne regardait que l'histoire juive.

10-17. Retour des disciples et multiplication des pains (Mc. vi, 30-44; Mt. xiv, 13-21; Jo. vi, 1-13).

On peut distinguer, dans cette péricope, le retour des disciples, l'introduction et le miracle. Le retour est indiqué d'un mot, comme dans Mc. L'introduction de Mc. avait un inattendu charmant. Jésus voulait la solitude pour faire reposer les Douze; il va au désert par eau pour échapper à la foule, qui s'obstine, le rejoint, et lui, ayant pitié d'elle, l'instruit. Dans Lc., l'intention de retraite, moins apparente, n'est pas tenue en échec par l'obstination de la foule, et si Jésus l'instruit, ce n'est pas parce que la compassion l'emporte sur son désir de solitude; il fait son office de docteur et ensuite de thaumaturge. Pour

αὐτοὺς ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά. [11] οἱ δὲ ὄχλοι γνόντες ἠκολούθησαν αὐτῷ. καὶ ἀποδεξάμενος αὐτοὺς ἐλάλει αὐτοῖς περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, καὶ τοὺς χρείαν ἔχοντας θεραπείας ἰᾶτο. [12] Ἡ δὲ ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν· προσελθόντες δὲ οἱ δώδεκα εἶπαν αὐτῷ Ἀπόλυσον τὸν ὄχλον, ἵνα πορευθέντες εἰς τὰς κύκλῳ κώμας καὶ ἀγροὺς καταλύσωσιν καὶ εὕρωσιν ἐπισιτισμόν, ὅτι ὧδε ἐν ἐρήμῳ τόπῳ ἐσμέν. [13] εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς Δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν. οἱ δὲ εἶπαν Οὐκ εἰσὶν ἡμῖν πλεῖον ἢ πέντε ἄρτοι καὶ ἰχθύες δύο, εἰ μήτι πορευθέντες ἡμεῖς ἀγοράσωμεν εἰς πάντα τὸν λαὸν τοῦτον βρώματα. [14] ἦσαν γὰρ ὡσεὶ ἄνδρες πεντακισχίλιοι. εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ Κατακλίνατε αὐτοὺς κλισίας ὡσεὶ ἀνὰ πεντήκοντα. [15] καὶ ἐποίησαν οὕτως καὶ κατέκλιναν ἅπαντας.

11. ιατο (T H V) et non ιασατο (S).
13. υμεις φαγειν (S V) plutôt que φ. υ. (T H). — πεντε αρτοι (S V) ou α. π. (T H).
15. απαντας (T H V) et non παντας (S).

---

le miracle, Lc. se tient plus près de Mc. sauf les petits changements ordinaires.

10a) Retour des ἀπόστολοι (dans Mc. ici seulement et peut-être III, 14), encore VI, 13; XVII, 5; XXII, 14; XXIV, 10. La construction est coordonnée, pour éviter un καί. — ἐποίησαν comprend l'enseignement (Mc. en plus ἐδίδαξαν).

10b) ὑπεχώρησεν indique l'intention de chercher la solitude (cf. V, 16 † N. T.), et de même κατ' ἰδίαν (comme Mc. et Mt.). Mais alors pourquoi va-t-on dans une ville? Les copistes ont senti la difficulté, et ont cherché à y remédier. Luc aura pensé qu'il suffisait de dire plus loin qu'on est dans un lieu désert, qui pouvait naturellement se trouver pas trop loin d'une ville, qui n'était qu'un bourg. Il a nommé Bethsaïda, qu'il a trouvée dans Mc. VI, 45, selon son habitude de dire dès le début ce qui décrit la situation, pensant avec raison que Bethsaïda n'était pas éloignée du théâtre des faits qui suivront. Cela équivaut à une traversée, car les documents ne connaissent qu'une Bethsaïda, à l'est du Jourdain (cf. *Marc. Com.* p. 164). Mc. la nommera simplement, Lc. prend des précautions avec des lecteurs qui ne sont pas censés connaître le pays.

11) Si nous n'avions que Lc., nous croirions que ces foules sont la population de l'est du lac, qui a appris l'arrivée de Jésus. Ne sachant pas que Jésus a traversé en barque, nous ne savons pas non plus qu'il s'agit de foules venues à pied en faisant le tour. Comme dans les autres circonstances, Jésus leur parle du règne de Dieu, et guérit les malades, comme il avait recommandé à ses disciples de faire (IX, 2) et comme ils avaient fait (IX, 6). Luc joint encore les deux choses ailleurs (X, 9); il n'y a donc pas ici de raison suffisante pour dire qu'il a emprunté l'enseignement à Mc. et les guérisons à Mt.

12) Période très soignée. — κλίνειν au sens intrans., Pol. III, 93, 7; — les Douze, puisque c'est eux qui sont en scène et non les disciples (Mc.). Luc ne répète pas qu'il est tard, et renvoie à la fin la mention du lieu désert, circonstance qu'on ne soupçonne pas encore.

d'une ville nommée Bethsaïda. [11]Or les foules, l'ayant appris, le suivirent. Et les ayant accueillis, il leur parlait du règne de Dieu, et il rendait la santé à ceux qui avaient besoin qu'on les soignât. [12]Or, comme le jour commençait à baisser, les Douze s'approchèrent et lui dirent : « Congédie la foule, afin qu'ils aillent dans les bourgs et les champs des environs, pour trouver un gîte et de la nourriture, car ici nous sommes dans un lieu désert. » [13]Il leur dit : « Donnez-leur vous-mêmes à manger. » Ils dirent : « Nous n'avons pas plus que cinq pains et deux poissons, à moins peut-être que nous-mêmes n'allions acheter de la nourriture pour tout ce peuple! » [14]Car ils étaient environ cinq mille hommes. Il dit à ses disciples : « Faites-les étendre par groupes d'environ cinquante. » [15]Et ils firent ainsi et

— καταλύειν seul cas dans le N. T. pour le sens d'aller prendre un gîte; cf. Plut. *Mor.* 234 *e;* Thuc. I, 136. Loisy a noté que cette addition était inutile, car on aurait pu coucher en plein air. — ἐπισιτισμός † N. T., encore un terme élégant. — εἰς τὰς κύκλῳ κώμας καὶ ἀγρούς (dans Mc. αγ. κ. κωμ.) est cependant une réminiscence caractérisée de Mc.

13) C'est bien la substance de Mc., sauf l'omission des 200 deniers. Mais au lieu du dialogue qui laisse percer chez les disciples un peu d'agacement en même temps que d'ignorance de la situation, dans Lc. tout est en règle. Les Douze sont informés et s'offrent à aller chercher de la nourriture; « pour tout le peuple » laisse percer tout au plus la difficulté qu'ils trouvent à cette démarche (*Plum.*) et non le mécontentement ou le refus (*Schanz, Knab., Hahn*).

Schanz, les Weiss, Holtz. regardent le subj. ἀγοράσωμεν comme incorrect après εἰ μήτι, qui gouverne ordinairement l'indicatif, et l'expliquent comme un délibératif, par réminiscence de Mc. VI, 37. Mais on a rencontré le subj. dans la *koiné*, cf. Blass-Deb. § 376.

14) Le nombre — approximatif — est indiqué d'avance, comme l'âge de la fille de Jaïre (VIII, 42). — Ce sont les disciples qui sont chargés d'une tâche qui exige plus de douze personnes. Dans Mc. Jésus avait seulement ordonné de faire des groupes, sans dire de combien de personnes; il était arrivé que les disciples avaient fait ces groupes tantôt de 100, tantôt de 50 personnes. Luc, insérant le chiffre dans l'ordre donné par Jésus, devait s'en tenir à un seul, en fait cinquante, ou environ, car il importait peu. Les idiotismes de Mc. sont restés à son compte, et, hélas! aussi l'herbe verte, que Jo. témoin oculaire, n'a pas omise (Jo. VI, 10 χόρτος). Les « plates-bandes » de Mc. sont devenues un peu solennellement des κλίσιαι litt. « lits de tables », en fait des tablées sur le gazon. Luc, soucieux d'exactitude, a ajouté deux fois à Mc. que ses chiffres étaient approximatifs.

15) Simple exécution de l'ordre donné, tandis que dans Mc. nous sommes informés par l'ordre et par l'exécution.

16 λαβὼν δὲ τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν αὐτοὺς καὶ κατέκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς παραθεῖναι τῷ ὄχλῳ. 17 καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν πάντες, καὶ ἤρθη τὸ περισσεῦσαν αὐτοῖς κλασμάτων κόφινοι δώδεκα.

18 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον κατὰ μόνας συνῆσαν αὐτῷ οἱ μαθηταί, καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς λέγων Τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι;
19 οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπαν Ἰωάνην τὸν βαπτιστήν, ἄλλοι δὲ Ἠλίαν, ἄλλοι δὲ ὅτι προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη. 20 εἶπεν δὲ αὐτοῖς Ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; Πέτρος δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Τὸν χριστὸν τοῦ

16) La tradition synoptique a conservé les quatre gestes de Jésus : lui-même prend les pains, puis lève les yeux au ciel, il les bénit et les rompt. Dans Mc., il ne s'agit que des pains; les poissons viennent ensuite. Lc. a bloqué dans une même phrase, selon son habitude de grouper les éléments dans une période, et Mt. est d'accord avec lui. Mais Jo. (vi, 11) reproduit la distinction de Mc. qui est sûrement primitive et un fidèle écho des faits. Il est dans la nature des choses que Jésus ait partagé les deux aliments l'un après l'autre. L'attention s'est portée sur le pain, parce qu'on a vu là — saint Jean en fait foi — une figure de l'Eucharistie. Depuis peu, une nouvelle hypothèse a été produite sur cet épisode. D'après M. Schweizer, tout est historique dans la multiplication des pains, sauf le miracle (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* p. 425) : Jésus donne à chacun un petit fragment de pain comme gage du festin promis au royaume de Dieu. Il institue un sacrement, en ce qu'il confère un titre au salut à venir. — Mais c'est exagérer que de parler dès lors de « sacrement », et l'épithète « eschatologique » n'y change rien. En multipliant les pains, Jésus préparait ses disciples à croire un jour que sa chair et son sang seraient par eux distribués aux fidèles sous la forme du pain, mais il n'a pas alors distribué des parcelles infimes pour faire désirer le rassasiement du règne de Dieu; il a vraiment par compassion pourvu au besoin de la foule.

17) Ce rassasiement est constaté dans les mêmes termes par les trois synoptiques, et aussi par Jo., ainsi que le nombre des douze corbeilles de débris. C'est cette surabondance que Schweitzer nie, pour être dispensé de recourir à une explication naturaliste, dans le style de Paulus, ou à une imitation de l'A. T., dans le genre de Strauss, qui ferait évanouir le fait. Mais tout le récit roule précisément sur la difficulté de nourrir véritablement tant de monde. La nouvelle solution, moins rationaliste que d'autres, n'en est pas moins insuffisante. D'ailleurs elle n'est nouvelle que par son aspect eschatologique, car Renan avait déjà soutenu très sérieusement que l'Eucharistie n'a pas été instituée à la Cène, mais souvent auparavant, et spécialement à la multiplication des pains (*Vie de Jésus,* 13e éd., p. 401).

18-22. Confession de Pierre. Première annonce de la Passion (Mc. viii, 27-33; Mt. xvi, 13-23).

Luc n'a rien de parallèle aux péricopes de Mc. qui suivent la première multiplication des pains. Il le retrouve au point capital de la confession de Pierre.

les firent tous étendre. [16]Or, ayant pris les cinq pains et les deux poissons, et élevé ses regards vers le ciel, il les bénit et les rompit, et il les donnait aux disciples pour être servis à la foule. [17]Et tous mangèrent et furent rassasiés, et on emporta ce qu'ils avaient eu de trop : douze corbeilles de morceaux.

[18]Et il arriva qu'il était à l'écart occupé à prier, ses disciples étant auprès de lui, et il leur demanda : « Qui suis-je, à ce que disent les foules? » [19]Ils répondirent : « Jean le Baptiste; d'après d'autres, Élie; d'après d'autres, un des prophètes anciens est revenu à la vie. » [20]Il leur dit : « Mais vous, qui dites-vous que je suis? »

Il était assez naturel qu'après cette interruption l'introduction fût différente. Tout le reste suit Mc. de très près.

18) Lc. ne nomme pas Césarée de Philippe. Est-ce à dire qu'il ne connaissait pas l'endroit (*Hahn*)? Il semble plutôt que, peu curieux de géographie, il lui suffise d'avoir nommé précédemment Bethsaïda (IX, 10) (*Well.*), d'autant que le dernier épisode omis de Mc. se passait à Bethsaïda (Mc. VIII, 22), qui n'était pas fort éloignée de Césarée. Cette fois il s'est contenté d'un lieu vague, comme il ne met aucune connexion avec ce qui précède. — La tournure καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον a vraiment une saveur de grec sémitisant (cf. XI, 1). L'infinitif périphrastique, si fréquent en araméen, ne paraît pas indiquer dans la *koinè* une action prolongée (cf. *Introd.* p. XCIX). — κατὰ μόνας est devenu un adverbe pour dire « seul » (*Thuc.* I, 32), mais cela n'empêchait pas la présence des apôtres, de même que dans Mc. IV, 10. — Luc qui a ajouté la prière ne dit pas comme Mc. que la conversation eut lieu en chemin. C'est après avoir prié que Jésus les interrogea.

19) Les synoptiques n'ont pas eu un mot pour exprimer la stupeur du peuple après la multiplication des pains. Nous en avons un écho par saint Jean (VI, 14 s.). Elle fut énorme, et il n'est pas étonnant qu'on se soit demandé qui était Jésus. L'étonnant c'est que, d'après les synoptiques, la foule en soit au même point exactement que précédemment l'entourage d'Hérode (IX, 7-9), tandis que Jo. nous a fait connaître que la foule tenait Jésus pour « le prophète » et voulait le faire roi, c'est-à-dire le saluer comme Messie. Mais cette effervescence a pu tomber à la réflexion. Jésus avait fait un grand miracle, mais sa personne avait gardé une allure modeste. Or la personne du Messie devait avoir un éclat évident à tous; les miracles étaient le fait d'un prophète tel qu'Élie. Schweitzer dépasse le point quand il dit que Jésus a été salué aux Rameaux en qualité d'Élie, mais au moment où nous sommes, cette opinion dut être très répandue. La tradition ayant fixé l'expression de l'opinion populaire sous la triple forme de ce verset, on s'explique en somme qu'elle ait servi deux fois. Luc est d'ailleurs demeuré aussi fidèle que Mc. aux termes dont il s'était servi à propos du prophète.

20) Comme dans Mc., mais la construction est plus liée; la réponse de Pierre étant à l'accusatif. Le style périodique diminue l'effet produit par une

θεοῦ. 21 ὁ δὲ ἐπιτιμήσας αὐτοῖς παρήγγειλεν μηδενὶ λέγειν τοῦτο, 22 εἰπὼν ὅτι Δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι. 23 Ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας Εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, ἀρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν, καὶ

réponse plus directe. Au mot Christ ou Messie, suffisamment clair pour les Juifs, Lc. ajoute τοῦ θεοῦ, l'oint de Dieu pour le rôle auquel il l'a destiné (cf. XI, 26).

21 s.) Lc. a joint en une seule période les deux phrases de Mc. Il en résulte qu'il a insinué plus clairement le motif de la défense. Jésus ne veut pas être connu comme Messie par le peuple, parce que sa destinée est de souffrir avant d'être glorifié. Mais il n'en résulte pas que dans Lc. cet enseignement ne soit pas nouveau (contre B. Weiss). Il n'a pas repris la formule plus nette de Mc. (ἤρξατο, au sens propre du grec), mais les faits sont assez clairs; c'est maintenant que commence la prédication de la croix. Sur tout cela plane un mystère, précisément le mystère du règne de Dieu. Acclamé par le peuple, — comme il le fut encore plus tard, — Jésus pouvait être condamné — comme il le fut — par les chefs de la nation. Mais du moins ni lui ni ses apôtres n'avaient rien fait pour surexciter des espérances nationales, et temporelles. Il fallait établir pour toujours la vraie nature du salut apporté par le Christ; il s'est opéré par ses souffrances et par sa mort. — Parmi les critiques incroyants, quelques-uns admettent l'authenticité de l'annonce de la Passion. Pourquoi Jésus n'aurait-il pas eu le pressentiment de son échec, et n'aurait-il pas compris le terme fatal de l'hostilité des Pharisiens, dont il était décidé à combattre les doctrines et l'influence? Mais ils révoquent en doute l'annonce de la résurrection. D'autres font remarquer que si Jésus s'est cru le Messie, et s'il a prévu sa mort, il ne pouvait songer à jouer son rôle qu'après la résurrection. Ils se contentent donc d'épiloguer sur le délai de trois jours, que Jésus ne pouvait connaître d'avance, ou du moins sur la formule de Lc., le troisième jour. Et rien n'empêche d'admettre que Lc. ait modifié la formule de Mc. d'après l'événement, en fournissant ainsi l'explication légitime. On pourrait même dire que déclarer primitive la formule des trois jours, c'est en même temps la déclarer authentique sur les lèvres de Jésus, car si la tradition s'était créée d'après les faits, elle eût abouti d'emblée à la formule du troisième jour. Cependant il n'est pas évident que le Sauveur ait dit « après trois jours » plutôt que « le troisième jour ». Sans parler de sa science divine ou prophétique, et pour nous tenir sur le terrain des adversaires de sa parole, il a pu s'appliquer la parole d'Osée (VI, 2) : ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας, ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἐξαναστησόμεθα καὶ ζησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ. Les trois jours ont pu être suggérés par Jonas II, 2. Mais cette suggestion n'a-t-elle pas un caractère plus populaire? De sorte qu'en somme la formule de Jésus peut très bien avoir été « le troisième jour », légèrement transformé en « après trois jours » par une réminiscence de Jonas. On constatera que Lc. qui n'a pas parlé des trois jours à propos de Jonas (XI, 29 s.) n'a jamais écrit que le troisième jour

Pierre répondit et dit : « Le Christ de Dieu. » [21] Or, il leur enjoignit sévèrement de ne le dire à personne, [22] ajoutant : « Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup, et qu'il soit rejeté par les anciens et les grands prêtres et les scribes, et qu'il soit mis à mort, et qu'il ressuscite le troisième jour. »

[23] Or il disait à tous : « Si quelqu'un veut faire route derrière moi, qu'il se renonce et prenne sa croix chaque jour, et [alors] qu'il

(ix, 22; xviii, 33; xxiv, 7), tandis que Mt. qui parle des trois jours de Jonas (Mt. xii, 40) écrit une fois « après trois jours » pour la résurrection (xxvii, 63), ce qui est toujours la pratique de Mc. (viii, 31; ix, 31; x, 34), mais ordinairement « le troisième jour » (xvi, 21; xvii, 23; xx, 19).

Quoi qu'il en soit de la priorité ou de la simultanéité de ces deux formules que l'antiquité jugeait à peu près équivalentes, il n'y a rien d'invraisemblable dans l'annonce textuelle de la Passion et de la Résurrection, émanant de qui se croyait le Messie. Quel autre que Jésus pouvait révéler et faire goûter à des disciples ce nouvel idéal du salut? S'ils l'ont perdu de vue au moment de la Passion, ce fut l'effet de la faiblesse humaine qui l'obscurcit sans cesse à nos yeux.

21) δέ lie à ce qui précède et contient un assentiment de Jésus aux paroles de Pierre, puisqu'il demande seulement le silence : παρήγγειλεν, cf. viii, 56.

22) δεῖ marque le décret divin. — Le « fils de l'homme » dans cet endroit désigne simplement Jésus, comme Mt. l'a compris. L'expression de son humanité prépare l'annonce des souffrances. Luc emprunte à Mc. l'expression assez recherchée ἀποδοκιμασθῆναι, mais qui est venue du Ps. cxviii, 22 (Mc. xii, 10; Mt. xxi, 42; Lc. xx, 17; I Pet. ii, 4. 7); il est donc peu probable qu'il ait songé à la δοκιμασία, scrutin auquel les magistrats élus étaient soumis à Athènes (*Plum.*). Il met les anciens avant les grands prêtres; c'est le seul cas de cet ordre dans Mc. comme dans Lc., preuve de dépendance d'autant plus évidente que dans xx, 1 il suit l'ordre différent de Mc. xi, 27. Mt. va ici avec les deux autres, mais dans xxi, 23, il omet les scribes.

Nous avons déjà noté la ressemblance verbale de Lc. et de Mt. sur τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι. Lc. est en cela conforme à lui-même. Il passe sous silence le scandale de Pierre et les reproches que lui fait Jésus. Cette omission s'explique aisément par le désir de ménager l'apôtre. Peut-être aussi Lc. a-t-il jugé le texte de Mc. obscur à force de concision. On ne voit pas en effet sur quoi porte la réprimande que Pierre se permet de faire à Jésus. Aussi divers témoins mss. ou versions ont suppléé ici Mc. d'après Mt. Le syr. ancien prête à Pierre un sentiment de compassion.

23-27. Pour être sauvé, il faut suivre Jésus (Mc. viii, 34. 38; ix, 1; Mt. xvi, 24-28; cf. Mt. x, 38. 39; Lc. xiv, 27; xvii, 33; Jo. xii, 25).

Les paroles de Jésus, graves, décisives, ont été reproduites presque exactement dans les mêmes termes par les trois synoptiques. Cependant, soit que Lc. ait eu Mc. sous les yeux, comme nous le pensons, soit qu'il ait suivi une

ἀκολουθείτω μοι. 24 ὃς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν·
ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, οὗτος σώσει αὐτήν. 25 τί
γὰρ ὠφελεῖται ἄνθρωπος κερδήσας τὸν κόσμον ὅλον ἑαυτὸν δὲ ἀπολέσας ἢ
ζημιωθείς; 26 ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους, τοῦτον ὁ
υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ
πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων. 27 Λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς, εἰσίν τινες τῶν
αὐτοῦ ἑστηκότων οἳ οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ
θεοῦ.

autre source, il a introduit de légères nuances. De plus il a soudé ce qui regarde la venue du Règne à ce qui précède. Sur les doublets, cf. *Introd.* p. LII ss.

23) Dans Mt. l'enseignement s'adresse aux disciples, dans Mc. Jésus appelle la foule, dans Lc. il parle à tous. La conciliation peut se faire, comme dans d'autres cas, sur la substance des faits. Il est certain que Jésus a parlé pour tout le monde, et il s'agit du salut, qui regarde chacun; πάντας ne peut être restreint aux disciples (contre les *Weiss*), puisque Jésus leur parlait déjà à tous au v. 21, et que Lc. n'a pas l'aparté avec Pierre. Luc a donc retenu le sens de Mc., atténuant un peu le cachet de circonstance historique, en mettant l'imparfait ἔλεγεν. D'autre part un pareil discours suppose que les assistants étaient bien disposés, avaient au moins une velléité de suivre Jésus; Mt. pouvait donc faire adresser ces mots aux disciples. ἔρχεσθαι au présent indique aussi plus de continuité que ἐλθεῖν; il ne s'agit pas de suivre Jésus dans une circonstance donnée, mais de marcher toujours à sa suite. — ἀρνησάσθω comme Mc.; la première condition est de renoncer à soi-même. La deuxième condition est de prendre sa croix. Luc ajoute καθ' ἡμέραν. Or, si l'on prend sa croix chaque jour pour aller à la mort, ce doit être une mort spirituelle, comme celle dont parle saint Paul (I Cor. xv, 31; cf. II Cor. IV, 16). Prendre la croix a donc aussi un sens spirituel ou figuré. — ἀκολουθείτω au prés. après les deux aor. n'est pas une troisième condition (*Plum*), mais ce n'est pas non plus une simple répétition de ὀπίσω μου ἔρχεσθαι, pour dire : « c'est à ces deux conditions qu'on est mon disciple ». Cela signifie plutôt le côté positif qu'il faut développer après avoir rempli les deux conditions : que celui qui veut se mettre à la suite de Jésus comprenne bien qu'il s'agit de le suivre!

24) Dans *Mc. Com.* nous avons expliqué ψυχή dans le sens de vie. Si l'on ne tenait compte que de ἀπαρνησάσθω, il faudrait traduire « âme »; mais « porter sa croix », au sens propre, évoque l'idée d'une mort prochaine, et de la vie qu'il faut exposer pour le Christ. Marc a ajouté « et pour l'évangile », addition qui paraît viser la situation qui a suivi la mort du Christ; mourir pour l'évangile, c'était mourir pour le Christ. — Mais dans Luc « porter sa croix » étant pris au sens figuré, ψυχή doit être pris dans son sens araméen, pour signifier l'âme et par suite la personne.

Dans Mc. nous avons admis une gradation sur le double sens de ψυχή, l'un répondant à ce qui précède, l'autre répondant à ce qui suit; mais dans Lc. les

me suive ! 24 Car celui qui voudra sauver son âme, la perdra ; et
celui qui perdra son âme pour moi, la sauvera. 25 Car à quoi sert-il
à l'homme d'avoir gagné le monde entier, s'il s'est perdu lui-même
ou s'il a été condamné ? 26 Car quiconque aura rougi de moi ou de
mes paroles, le Fils de l'homme rougira de lui, lorsqu'il viendra
dans sa gloire et [dans celle] du Père et des saints anges. 27 Or je
vous le dis en vérité, il en est parmi ceux qui sont ici présents qui
ne goûteront pas la mort qu'ils n'aient vu le règne de Dieu. »

choses peuvent s'entendre plus simplement. La renonciation est ici expliquée : *car* celui qui veut se sauver lui-même, conserver l'indépendance de sa personne, de ses idées, de ses goûts, se perdra lui-même, tandis que celui qui se perd pour s'attacher à Jésus, — il n'est plus question de l'évangile — celui-là, (οὗτος ajouté par Lc.) et celui-là seul, sera sauvé.

25) L'obstacle à cette renonciation, c'est l'attrait des choses du monde. Le choix se pose donc entre le monde et Jésus, car on ne suppose pas un seul instant que la renonciation aura le caractère passif d'un *nirvana*. — ὠφελεῖται au passif met plus en relief la personnalité humaine, et ἑαυτόν explique τὴν ψυχήν de Mc. Il semble aussi que ζημιωθείς que Lc. a retenu par fidélité à la tradition est expliqué d'avance par ἀπολέσας. Ce mot un peu obscur signifie donc s'exposer au châtiment le plus grave. C'est le sort de tout l'être qui est en jeu. Le v. 37 de Mc. a été omis, peut-être parce qu'il n'eût pas été sans obscurité pour qui ne connaissait pas les termes employés par les Sémites (cf. Ps. XLVIII, 8 ; Job. XXVIII, 15 ; Eccli. XXVI, 14).

26) On comprenait déjà que la perte de l'homme regardait ses destinées dans l'au-delà. Le γάρ du v. 26 ne laisse là-dessus aucun doute. Celui qui aurait même conquis le monde sera perdu, s'il ne l'avait entrepris qu'en méprisant la personne et les enseignements de Jésus, car le Fils de l'homme, au sens de Daniel, lui témoignera à son tour qu'il n'a rien de commun avec lui, lorsqu'il viendra, évidemment pour donner à chacun selon ses œuvres. Dans Mc. la gloire de *son* Père était aussi la sienne. Luc qui a ajouté *sa* gloire propre se contente de parler *du* Père. Il a omis « la génération adultère et pécheresse », qui ne convenait pas à son dessein d'élargir l'horizon des paroles de Jésus et de leur donner un caractère permanent.

27) Cette situation des disciples, portant chaque jour leur croix, ne rougissant pas du Maître, Lc. la connaissait ; c'était déjà le règne de Dieu. C'est ce règne que verront quelques-uns de ceux qui étaient présents. — λέγω δέ marque une opposition avec ce qui précède. Au v. 26 il envisageait la venue glorieuse du Fils de l'homme. Maintenant il s'agit simplement du règne de Dieu.

Ce n'est pas non plus sans raison qu'il a omis « venu en puissance », qui pouvait faire confondre les deux perspectives, inconvénient qui n'existe pas dans Mc. où le *logion* est distinct. — Comme Jésus ne parle que de quelques-uns, l'époque doit être assez éloignée, atteinte seulement au cas d'une longévité notable. On peut songer en particulier à l'effet de la prise de Jérusalem, mar-

[28] Ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτὼ παραλαβὼν
Πέτρον καὶ Ἰωάνην καὶ Ἰάκωβον ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι. [29] καὶ
ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον καὶ ὁ

28. *om.* και *a.* παραλαβων (H) ou *add.* (T S V).

---

quant une nouvelle ère dans les desseins de Dieu, par la ruine du Temple qui rendit le culte mosaïque impossible.

Peu importe d'ailleurs. Il y eut un moment où l'on se dit que le règne de Dieu était arrivé. C'était déjà la conviction de saint Paul (Rom. XIV, 17; I Cor. IV, 20). C'est pour ceux-là et pour ce moment selon une évidence de plus en plus nette que la prophétie était prononcée.

M. Loisy qui est frappé de « l'extraordinaire lucidité du texte évangélique » (II, 28) dans le sens de la venue glorieuse de Jésus dans son royaume, venue qui dans ce système devait être très proche, est néanmoins obligé de postuler un autre texte : « Il est à croire (!) plutôt que l'assertion a eu un caractère absolu : « Ceux qui sont ici ne mourront pas. » (II, 28).

Rien de plus contraire aux espérances messianiques courantes que les paroles de Jésus. Rien de plus inattendu, mais rien de plus logiquement déduit de l'annonce de la Passion, si les disciples devaient, comme il convenait, partager le sort du maître, se perdre et se sauver avec lui. Et enfin rien de mieux attesté dans la tradition évangélique, puisque le triple accord de Mc., Lc. et Mt. est confirmé ailleurs par l'accord de Mt. et de Lc. sur le point capital, et que Jo. ajoute son témoignage. Nous avons essayé de noter les nuances de Lc. Elles témoignent, croyons-nous, d'une légère accommodation aux fidèles de son temps. Mais cette modification est la meilleure garantie pour l'authenticité substantielle. La forme araméenne a été aussi expliquée. On parle de paulinisme, et sans doute Paul n'a pas laissé tomber cette doctrine, mais il suffit de lire l'expression qu'il lui a donnée pour mesurer la différence. La renonciation à soi-même et la suite de Jésus, c'est toujours l'essentiel, mais Paul dit : ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (Gal. II, 20). Le baptême, l'effusion de l'Esprit sont entre les deux formules. Par quel miracle les premières générations chrétiennes auraient-elles créé un enseignement qui porte si évidemment sa date? Peut-être l'acharnement des critiques eschatologistes s'explique-t-il simplement parce que ces paroles, même dans le texte de Mc., ne peuvent avoir de sens que si le « messianisme » a toute son efficacité dans l'au-delà; parce que Jésus a enseigné à chacun le prix de son âme, c'est-à-dire de son salut; parce qu'il a placé ce salut dans l'attachement à sa personne et à ses maximes, et parce qu'il a jeté ainsi les fondements d'une morale nouvelle, plus sûrement qu'en édictant des préceptes nouveaux, et, qui plus est, d'une théologie christologique, en se plaçant au centre du salut.

On est cependant étonné que cet enseignement n'ait pas été réservé aux Apôtres. Pourquoi leur ordonner de taire au peuple qu'il est le Messie, et dire à ce même peuple qu'il est le Fils de l'homme, et qu'il viendra dans la gloire de son

28 Or, il arriva, environ huit jours après ces discours, qu'il prit avec lui Pierre et Jean et Jacques [et] monta avec eux à la montagne pour prier. 29 Et pendant qu'il priait, l'aspect de son visage devint

Père? N'ayant prédit sa Passion qu'aux Apôtres, pourquoi révéler à tous ce qui n'en était qu'une conséquence pour ceux qui voulaient être à lui?

Pour le comprendre, il faut constater que Jésus n'a pas eu le dessein de dissimuler la mission qu'il a reçue de son Père. Il a prêché avec un zèle inégalé, il a multiplié les miracles, il a montré aux envoyés du Baptiste quelle conséquence il en fallait tirer. Il semble donc qu'il a surtout appréhendé les idées fausses que pouvait faire naître le titre de Messie. Ceux qui l'eussent suivi pour aller à la victoire, à la richesse, aux honneurs, il importait de ne pas surexciter leurs espérances vaines. Que si quelqu'un voulait s'attacher à lui pour le suivre en se renonçant jusqu'à la mort, à la bonne heure, celui-là, d'où qu'il vînt, il le prenait pour disciple, et il lui faisait espérer la récompense qu'il dépendait de lui de donner, comme juge suprême. Ce messianisme-là ne risquait pas de surexciter les appétits et d'entraîner les foules; il pouvait sans inconvénient être proposé à tous, d'autant qu'il s'adressait à la bonne volonté de chacun, avec un objet capital pour chacun.

28-36. La Transfiguration (Mc. ix, 2-8; Mt. xvii, 1-8).

Dans ce récit, Lc. ne s'est pas écarté de Mc., mais il a eu sûrement le dessein de le compléter, sans doute d'après d'autres sources. On ne voit pas qu'il ait rien emprunté à Mt., car le début du v. 34 est presque de style; la frayeur des disciples n'est pas située au même moment, et elle se trouve aussi dans Mc.

28) La confession de Pierre, et beaucoup plus encore la révélation de la vraie mission de Jésus, son programme du salut, étaient des paroles d'une souveraine importance. Les disciples, surtout sans doute les trois apôtres Pierre, Jean et Jacques retinrent l'intervalle d'une semaine qui les (τοὺς λόγους τούτους) sépara de la Transfiguration. Mc. (et Mt.) avait dit « après six jours », Lc. met en forme de parenthèse au nominatif (Act. v, 7; Mt. xv, 22) une date approximative. Comme il ne donne pas ordinairement de dates, peut-être n'a-t-il pas voulu attacher trop d'importance à la précision de celle-là; nous disons volontiers : une huitaine de jours. S'il eût voulu corriger Mc., il eût opposé une date précise. — Ici, comme dans viii, 51, Lc. met Jean avant Jacques; Pierre ne pouvait être que le premier. Ces trois se retrouveront à la prière de Gethsémani, mais ce n'est pas une raison pour prétendre que Lc. y a puisé des éléments. Ils étaient seuls aussi présents à la résurrection de la fille de Jaïre (viii, 15). Au lieu d'une « montagne élevée » (Mc. Mt.) qui suggère une hauteur rarement atteinte, Lc. met « la montagne », comme s'il n'y avait qu'une montagne, par opposition à la plaine (vi, 12 et 17). Peut-être songeait-il à la région montagneuse de la Galilée, plutôt qu'à l'Hermon; mais qui prouve que Mc. et Mt. avaient en vue l'Hermon? Jésus était monté pour prier (Lc. seul), ce que Lc. note volontiers (iii, 21; vi, 12; ix, 18), mais quand c'est la nuit, il sait aussi le dire, vi, 12.

29) L'effet de la prière se voit parfois chez les saints au rayonnement du visage. Luc a indiqué ici quelque chose de semblable, mais avec une extrême sobriété,

ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων. 30 καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο συνελάλουν
αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωυσῆς καὶ Ἠλίας, 31 οἳ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν
ἔξοδον αὐτοῦ ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ. 32 ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ
σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ· διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν
αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ. 33 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ
διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ' αὐτοῦ εἶπεν ὁ Πέτρος πρὸς τὸν Ἰησοῦν Ἐπιστάτα, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν σκηνὰς τρεῖς, μίαν σοὶ
καὶ μίαν Μωυσεῖ καὶ μίαν Ἠλίᾳ, μὴ εἰδὼς ὃ λέγει. 34 ταῦτα δὲ αὐτοῦ
λέγοντος ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς· ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ

34. επεσκιαζεν (T H) ou επεσκιασεν (S V).

---

peut-être parce qu'il comprenait que Jésus n'avait pas d'extases dans sa prière et qu'il ne voulait pas trop attirer l'attention sur une gloire extérieure passagère, qui n'ajoutait rien à ce qu'il était. Il ne dit pas qu'il fut tout entier transformé ou transfiguré, ce qui aux gentils pouvait paraître une métamorphose (*Plum.*), mais seulement que son visage devint autre : en revanche le vêtement est blanc-éclair (au lieu de la comparaison familière de Mc.); ἐξαστράπτω encore Ez. I, 4.7; Nah. III, 3; cf. Lc. XXIV, 4.

30) Présentation littéraire de l'apparition; ἀνήρ mot favori de Lc., cf. XXIV, 4; Act. I, 10; IX, 12; X, 30; XVI, 9. — οἵτινες, qui n'étaient autres que...

31) Ce verset et le suivant sont propres à Luc. Moïse et Élie sont aussi revêtus d'une sorte de gloire; il s'agit d'une apparition céleste. Luc nous dit qu'ils parlaient de la fin de Jésus. Prétendre (*Holtz.*) que Lc. a pris ce trait à Mc. IX, 9 = Mt. XVII, 9, c'est-à-dire à une conversation qui suivit, c'est rendre ridicule l'hypothèse de Mc. source de Lc. Ce dernier avait d'autres renseignements, il l'a assez montré. Loisy nous dit que Lc. aurait mieux fait de ne rien dire, car « Moïse et Élie ne viennent pas apporter leurs encouragements à Jésus, comme l'ange de Gethsémani. Ils viennent rendre témoignage au Christ » (II, 34). — Sans doute, mais au Christ tel qu'il s'était défini, celui qui devait souffrir et mourir. Était-il donc superflu, puisque la Croix devait être le scandale des Juifs, de lui faire rendre hommage par les deux plus grandes figures du Judaïsme? Cela est même si à propos, qu'il se trouvera sûrement un critique pour voir ici une invention paulinienne. Mais le scandale date de la confession de Pierre, et la Transfiguration a toute sa portée précisément après l'annonce antécédente des souffrances. Quoi d'étonnant qu'elles aient fait le sujet de l'entretien? — *In transfiguratione illud principaliter agebatur, ut de cordibus discipulorum scandalum crucis tolleretur* (saint Léon le Grand, P. L. LIV, 310).

— ἔξοδος dans le sens de « mort » II Pet. I, 15; Sap. III, 2; VII, 6; Irén. III, 1. — ἤμελλεν indique déjà le dessein de Dieu, comme δεῖ au v. 22; πληροῦν signifie accomplir entièrement plutôt que réaliser en parlant d'une prophétie.

32) Ce que Lc. dit du sommeil et du réveil des trois apôtres « est emprunté au récit de Gethsémani », d'après Loisy (II, 35). Aussi Lc. qui n'a pas emprunté

autre, et son vêtement d'une blancheur éclatante. [30]Et voici que deux personnages s'entretenaient avec lui, lesquels étaient Moïse et Élie, [31]qui apparus dans la gloire disaient sa mort, qu'il avait à subir dans Jérusalem. [32]Or Pierre et ses compagnons étaient accablés de sommeil; mais s'étant réveillés, ils virent sa gloire et les deux personnages qui se tenaient avec lui. [33]Et au moment où ils se séparaient de lui, Pierre dit à Jésus : « Maître, il est bon que nous soyons ici, et nous allons faire trois tentes, une pour toi et une pour Moïse et une pour Élie », ne sachant pas ce qu'il disait. [34]Pendant qu'il parlait, une nuée survint, et elle les couvrait; or ils furent

à Mc. son καταβαρυνόμενοι (xiv, 40) à Gethsémani, l'a transporté ici (*Holtz.*). C'est rendre encore une fois plus que bizarre l'usage de Mc. par Luc. Il n'est même pas certain qu'il ait voulu indiquer la nuit, et les apôtres ont pu sommeiller en plein jour, pendant que Jésus priait. On croirait qu'il était nuit, si le sens était : « quoique accablés de sommeil, ils étaient cependant demeurés éveillés », (*Schanz*), car dans ce cas διαγρηγορεῖν signifierait comme dans Hérodien III, 4, 8, « passer la nuit éveillé ». Mais Lc. a-t-il voulu dire que, presque endormis, les apôtres étaient cependant assez éveillés pour contempler cette vision? Remarque étrange, et qui eût dû être placée avant l'apparition.

διαγ. signifie donc — quoiqu'on n'ait pas d'autre exemple, — « se réveiller » (*Syrsin.*, *Pes.*, *Vg.* etc.). Lc. veut dire que les apôtres n'ont pas vu le début de l'apparition, et c'est pourquoi il l'introduit en quelque sorte de nouveau. On note la veille s'il s'agit de la nuit, le sommeil si c'est le jour. Et l'apparition de la nuée, l'ombre qu'elle jette, font plus d'effet le jour que la nuit.

33) Avant d'être enlevés par la nuée (cf. *infra*) Moïse et Élie se séparent de Jésus comme auraient fait d'autres personnes (cf. xxiv, 51). C'est à ce moment, indiqué par Lc. seul, que Pierre intervient, et cette circonstance explique son discours, ce qui ne veut pas dire que Lc. l'ait inventée pour l'excuser, puisqu'il parle de lui aussi sévèrement que Mc. — ἐπιστάτα (favori de Lc.) remplace ῥαββεί. Notez qu'il serait peu naturel de dresser des tentes pendant la nuit, et c'est plutôt pour passer la nuit qu'on dresse des tentes. Le bon Pierre imagine que Moïse et Élie se laisseront tenter par cette perspective, et accepteront l'hospitalité près de Jésus; les disciples s'arrangeront avec leurs manteaux. Il ne tenait pas compte de l'état surnaturel des deux personnages.

34) C'est une très ancienne controverse de savoir si les disciples sont entrés dans la nuée ou Moïse et Élie, avec Jésus ou sans lui. C'est pour se prononcer en faveur de Moïse et d'Élie que de nombreux mss. ont lu ἐκείνους au lieu de αὐτούς, de même le *sah.*, la *vg.* Le *syrsin.* et *cur.* ont même introduit pour cela dans le texte « et ils virent », et *pes.* « Moïse et Élie »; de même chez les latt. *dum illi intrarent* etc. Cette tradition a vu juste, car si la nuée est venue pour rendre témoignage à Jésus, elle venait aussi pour emmener Moïse et Élie. Cependant αὐτοῖς dans Mc. (après ἔκφοβοι) comme le premier αὐτούς dans Lc. peut s'entendre

εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην. 35 καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τῆς νεφέλης
λέγουσα Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε. 36 καὶ
ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὑρέθη Ἰησοῦς μόνος. καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ
οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὧν ἑώρακαν.

37 Ἐγένετο δὲ τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ κατελθόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους συνήντησεν
αὐτῷ ὄχλος πολύς. 38 καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἀπὸ τοῦ ὄχλου ἐβόησεν λέγων Διδάσ-

des apôtres ou de toutes les personnes présentes : la nuée descendant du ciel les couvre tous de son ombre. Puis sans dire qu'elle se rapproche, Lc. nous montre des personnes qui y pénètrent (αὐτούς 20), c'est-à-dire qu'elle enveloppe (cf. Ex. xxiv, 18 καὶ εἰσῆλθεν Μωυσῆς εἰς τὸ μέσον τῆς νεφέλης). Ce sont Moïse et Élie avec Jésus. ἐκείνους eut été plus clair, mais αὐτούς exclut cette fois les disciples, qui ont entendu la voix partir « de » la nuée. Leur terreur, il est vrai, s'expliquerait mieux si eux-mêmes entraient dans la nuée (J. Weiss), mais c'est une terreur surnaturelle qui souligne ce que la nuée avait de mystérieux avant même qu'on entendît la voix.

35) La leçon ὁ ἀγαπητός (ACDW etc.) *latt.* (*b c d e f g q*) *vg. syrcur.* (*et* mon aimé) *pes. Tert. Ambr.* est plus soutenue que ὁ ἐκλελεγμένος (ℵBL.... *latt.* (*a l*) *boh. sah. syrsin. arm.*, mais la première a tout l'air d'avoir été empruntée au texte de Mt. et de Mc. — ἐκλελεγμένος est préféré par *Ti H S*, même *Knab.* (quoiqu'il commente *dilectus*), et cette leçon est d'autant plus sûre qu'on ne trouve pas ce mot dans l'A. T. et qu'il n'a pu être mis d'après xxiii, 35, où le Christ est nommé ὁ ἐκλεκτός. Il faut donc convenir que Lc. insiste moins sur la filiation naturelle du Christ que sur son rôle de Messie. L'Élu est le nom qui alterne avec le Fils de l'homme dans les paraboles d'Hénoch (*Le Messianisme....* p. 89 ss.). Est-ce à dire que Lc. recule dans le sens ébionite sur la Christologie de Mc.? Évidemment non, puisqu'il ne rétracte pas ici ce qu'il a dit au moment de la conception surnaturelle (i, 35). Mais on voit du moins combien il est faux de se représenter les évangélistes comme idéalisant de plus en plus et de parti pris la personne du Christ. Luc avait d'ailleurs une raison d'accentuer ici le rôle du Fils comme homme, puisqu'il venait d'être question de sa mort. La voix ne confirme pas directement ce que le Fils avait dit de sa mission et de sa destinée. Il est le Fils élu, cela suffit à autoriser son enseignement.

36) ἐν τῷ avec l'inf. aor. peut être pris dans le sens du passé, donc : « après que la voix eût retenti » (*Plum.*); cependant l'action peut aussi être simultanée, comme pour εἰσελθεῖν (v. 34); Lc. a voulu indiquer la rapidité de la scène, et peut-être aussi que la voix n'avait été dite que de Jésus (*B. Weiss*), mais cela allait de soi. Il est trouvé seul, parce que Moïse et Élie ont été emportés par la nuée. Les Apôtres ne les ont pas vus venir parce qu'ils dormaient; le départ est soustrait d'une autre manière à leur curiosité.

Lc. constate ici le silence des trois apôtres, mais en le restreignant à une époque donnée. Peut-être insinue-t-il ainsi que Jean ou Pierre lui ont raconté les faits. Mais peut-être aussi sa formule est-elle choisie pour le dispenser de relater la consigne imposée par Jésus, souvent déjà formulée à propos des

effrayés quand ils entrèrent dans la nuée. 35 Et une voix se fit
entendre de la nuée, disant : « Celui-ci est mon Fils élu, écoutez-le. »
36 Et pendant que la voix parlait, Jésus se trouva seul. Et ils
gardèrent le silence, et ne racontèrent à personne en ce temps-là
rien de ce qu'ils avaient vu.
37 Le jour d'après, comme ils descendaient de la montagne, une
foule nombreuse se porta à sa rencontre. 38 Et voici qu'un homme
de la foule s'écria : « Maître, je te prie de jeter un regard sur mon

miracles (v, 14; VIII, 56; IX, 21), d'autant que dans Mc. elle introduisait la question du rôle d'Élie, qui pouvait paraître peu intelligible pour des gentils, surtout posée dans les termes de Mc. (expliqués dans Mt.). — ἑώρακαν répond en gros à notre imparfait; c'est l'indication d'un passé par rapport à une autre action.

37-43a. Le démoniaque épileptique (Mc. IX, 14-29; Mt. XVII, 14-20).

Lc. suppose le même cas, sauf le mutisme de l'esprit et certains symptômes, et la même suite des faits que Mc., sauf le terme de guérir (v. 42), mais il a abrégé beaucoup, et Mt. lui aussi a un récit beaucoup plus court, qui a en commun avec Lc. l'omission du mutisme, le mot διεστραμμένη et la guérison. Mais il a ses traits propres (l'enfant est lunatique) et a retenu le symptôme de la chute dans le feu et dans l'eau. On ne peut donc dire que l'abrégé de Lc., très empreint de sa manière, soit conçu d'après Mt. C'est à peine s'il manifeste plus d'indépendance que d'ordinaire vis-à-vis de Mc., dont le récit pittoresque et imagé a pu lui paraître surchargé en vue de son public.

37) Lc. transporte ici la descente de la montagne puisqu'il a omis les explications sur Élie. Il la place le jour suivant, d'où l'on conclut que la Transfiguration a eu lieu la nuit. Il faudrait dire au contraire qu'elle avait eu lieu avant minuit, et, si Lc. comptait les jours comme les Juifs, avant le coucher du soleil, comme cela nous a paru le plus vraisemblable, et comme on l'accorde pour Mc. et pour Mt. Tout ce que Lc. dit ici c'est que Jésus et les trois ont passé la nuit sur la montagne, mais pourquoi pas après la Transfiguration? — ἑξῆς, Lc. seul dans le N. T.

— συναντάω, de même, sauf Heb. VII, 1.10. Luc. rédige librement et a cependant le ὄχλος πολύς de Mc. Mais il omet la discussion avec les scribes — (sur quel sujet?), la stupeur de la foule — (pourquoi?), son bon accueil — choses vécues, qui nous charment, qui ne prouvent rien, et qui cependant autorisent le reste en attestant la candeur oculaire de l'écrivain, mais qui n'allaient pas au but de Lc.

38) ἐβόησεν pour demander un miracle, comme XVIII, 38. — διδάσκαλος toujours dans Mt. à propos de doctrines ou de scribes; ordinairement de même dans Mc. et dans Lc.; à propos de miracles dans Mc. et dans Lc. aux deux mêmes endroits (Mc. v, 35 = VIII, 49) et ici (Mt. κύριε). — δέομαι, terme favori de Lc. (Mc. jamais, Mt. IX, 38) — ἐπιβλέψαι, inf. aor., car l'impér. moyen n'est pas connu (*Plum.*). — μονογενής, trait touchant (VII, 12; VIII, 42). Le père ne demande pas à Jésus de

καλε, δέομαί σου ἐπιβλέψαι ἐπὶ τὸν υἱόν μου, ὅτι μονογενής μοί ἐστιν, 39 καὶ
ἰδοὺ πνεῦμα λαμβάνει αὐτόν, καὶ ἐξαίφνης κράζει, καὶ σπαράσσει αὐτὸν μετὰ
ἀφροῦ καὶ μόλις ἀποχωρεῖ ἀπ' αὐτοῦ συντρῖβον αὐτόν· 40 καὶ ἐδεήθην τῶν
μαθητῶν σου ἵνα ἐκβάλωσιν αὐτό, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν. 41 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ
Ἰησοῦς εἶπεν Ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε ἔσομαι πρὸς
ὑμᾶς καὶ ἀνέξομαι ὑμῶν; προσάγαγε ὧδε τὸν υἱόν σου. 42 ἔτι δὲ προσερχο-
μένου αὐτοῦ ἔρρηξεν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον καὶ συνεσπάραξεν· ἐπετίμησεν δὲ

39. μολις (H) plutôt que μογις (T S V).

---

guérir son fils, mais seulement de regarder sa misère, ce qui est déjà plus que dans Mc., où il se contente d'exposer le cas car la prière viendra plus tard.

39) Excellente occasion de comparer les manieres de Mc. et de Lc. Dans Mc., le père donne une première description des symptômes (IX, 18), puis la crise survient (20), ce qui amène de nouveaux détails sur la maladie (21 s.), enfin les dernières atteintes du mal au moment où le démon sort. Lc. indique les symptômes (IX, 39), la crise d'un mot (42) suivie de la guérison (42). Assurément il a retenu les traits essentiels, mais il est tout à fait faux de dire avec Hobart (p. 20) qu'il entre dans plus de détails que les autres évangélistes, du moins que Mc. Les médecins modernes distinguent trois phases de l'épilepsie : la phase tonique, cri et chute (d'où le danger de tomber dans le feu); la phase clonique, convulsions, mousse sanguinolente, sortant de la bouche, enfin le *stertor,* sommeil profond, face livide. Ce sont bien les trois traits de Lc. Mais si Mc. omet d'abord le cri, il le situe à la fin de la crise, et il ajoute des traits mentionnés par Hippocrate : le grincement de dents, Hipp. οἱ ὀδόντες συνήρκασι; la syncope ὡσεὶ νεκρός, Hipp. 624, 5 ἀναδλύει ὥσπερ ἀποθνήσκων; l'enfant se roule; Hipp. τοῖσι ποσὶ λακτίζῃ. Les crises depuis l'enfance, d'après les médecins, de 14 à 18 ans. On voit donc ici ce fait étonnant qu'un témoin oculaire (Pierre) a pu transmettre a un écrivain (Marc) par la simple observation des faits, fidèlement reproduits, un tableau plus conforme aux descriptions des médecins que le récit de Lc. esprit cultivé, probablement médecin lui-même. Mais on voit aussi que Luc ne s'est nullement soucié de faire montre de connaissances spéciales; il a seulement résumé les traits qu'il trouvait dans Mc., racontant une scène, sans mettre sous nos yeux ses péripéties.

Pour le détail : λαμβάνει est moins caractéristique que καταλάβῃ en parlant d'une crise. Aussitôt le démon crie, κράζει, ce qui signifie un cri rauque et inarticulé, bien placé par Lc. au début de la crise. Dans ῥήσσει αὐτὸν καὶ ἀφρίζει (Mc.) il y avait un changement de sujet auquel Lc. remédie : σπαράσσει (Mc. v. 26) αὐτὸν μετὰ ἀφροῦ, ἀφρος est souvent dans Hippocrate, mais aussi ἀφρίζει (645, 2) — μόγις ἀποχωρεῖ ne doit pas indiquer la durée de la crise, d'autant que les crises d'épilepsie sont courtes, mais la répugnance du démon à se retirer. — ἐξαίφνης est assez du style de Lc. (II, 13; Act. IX, 3; XXII, 6 et Mc. XIII, 36 † N. T.) —

fils, car c'est mon unique, 39 et il arrive qu'un esprit s'empare de lui, et aussitôt il pousse des cris, et il le tord convulsivement avec de l'écume, et c'est à peine s'il le quitte après l'avoir brisé. 40 Et j'ai prié tes disciples de le chasser, et ils n'ont pas pu. » 41 Jésus répondit et dit : « O génération incrédule et pervertie, jusques à quand serai-je près de vous et vous supporterai-je? Amène ici ton fils. » 42 Et comme il s'approchait, le démon le jeta à terre et le tordit convulsivement. Mais Jésus commanda à l'esprit impur, et il

συντρῖβον répond à ξηραίνεται (Mc.) et indique la troisième phase, mais en mettant toujours en scène le démon (cf. VIII, 28).

40) Comme Mc., avec le favori ἐδεήθην.

41) Paroles de Jésus, plus semblables que le reste dans les trois synoptiques. Dans Lc. (et Mt.) la génération incrédule est de plus διεστραμμένη, tournée de travers, qui va contre son jour, ce qui est dur pour les apôtres, de sorte que dans Lc. (et dans Mt.) il est encore plus difficile que dans Mc. de leur appliquer spécialement le reproche (contre *Hahn*). Il est aussi plus difficile dans Lc. de l'appliquer spécialement au père, dont il ne nous fait pas connaître l'état d'âme (Mc.), partagé entre le désir du miracle et un certain scepticisme sur le pouvoir supérieur de Jésus. Son apostrophe, adressée à tous, nous oblige à supposer qu'à la suite de l'échec des disciples, une certaine dépression s'était emparée d'eux et que la constatation de leur insuccès avait amené les autres à douter aussi du Maître.

En elles-mêmes les paroles de Jésus ne sont pas seulement celles d'un homme parmi d'autres hommes; c'est le sentiment d'un être divin qui a naturellement sa place dans le ciel. Windisch (*Theologisch Tijdschrift*, 1918 p. 215 ss.) a rappelé le désir d'Horace qu'Hermès-Mercure, apparaissant sous les traits d'Auguste, ne quitte pas trop tôt la terre à cause des crimes de ses habitants :

Serus in coelum redeas diuque
Laetus intersis populo Quirini,
Neve te nostris vitiis iniquum
Ocior aura
Tollat! (Od. I, 2)

42) Construction avec le participe, emploi de ῥήσσω, comme Mc. IX, 18 et de συνσπαράσσω comme dans le passage parallèle. La crise commence quand le jeune homme s'approche, mais il n'est pas dit qu'elle soit provoquée parce que l'esprit a vu Jésus. Aussitôt Jésus commande à l'« esprit impur » (Mc. mais non Mt.), dont les dernières résistances sont omises, « et par là même » (*Schanz*, les *Weiss.*) le guérit; plutôt que « et ensuite le guérit » (*Plum.*), car ἰάσατο remplace dans Lc. l'expulsion du démon (Mc. Mt.). — L'enfant est rendu à son père, trait touchant propre à Lc., et qui rappelle VII, 15. — Le terme de guérison ne remplace pas comme effet médical la description de Mc., l'enfant comme mort,

ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ, καὶ ἰάσατο τὸν παῖδα καὶ ἀπέδωκεν αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐτοῦ. 43 ἐξεπλήσσοντο δὲ πάντες ἐπὶ τῇ μεγαλειότητι τοῦ θεοῦ.

Πάντων δὲ θαυμαζόντων ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίει εἶπεν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ 44 Θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους, ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ

réveillé par Jésus. Dans la troisième phase de l'épilepsie, les membres sont inertes, insensibles, puis le malade se réveille. — Peut-être Lc. a-t-il voulu indiquer qu'il y avait guérison d'une maladie véritable et caractérisée, en même temps qu'exorcisme.

43a) Lc. est seul à relever l'impression produite par le miracle. Cette conclusion remplace pour lui l'explication donnée par Jésus à ses disciples sur la nécessité de la prière dans ce cas difficile. Quant à la remarque de Mt. sur le peu de foi des disciples, on en trouvera la substance, sous une forme adoucie XVII, 5.6.

Il résulte du v. 42, que Lc. n'a pas attendu les observations de la critique moderne pour reconnaître une maladie dans le cas du jeune homme. La guérison fut miraculeuse; les circonstances de cette guérison ne laissent pas de poser une difficulté embarrassante. Les symptômes de la maladie sont clairement, nous l'avons vu, ceux de l'épilepsie. Or aucun théologien sans doute ne voudrait soutenir que l'épilepsie est causée par l'action du démon dans le corps des malades. C'était, à vrai dire, l'opinion au temps de Jésus; elle est constatée par Arétée, médecin contemporain de Luc : « on nommait cette maladie sacrée, soit pour d'autres raisons, soit à cause de la grandeur du mal, car ce qui est grand est sacré, ou parce qu'elle est d'une guérison non humaine, mais divine, ou parce qu'on croit à l'entrée d'un démon dans l'homme » : ἢ δαίμονος δόξης ἐς τὸν ἄνθρωπον εἰσόδου... (*Sign. morb. diuturn.* 37, dans *Hobart,* 20). Mais déjà Hippocrate avait enseigné depuis plusieurs siècles que cette maladie n'était ni plus sacrée ni plus divine que les autres (*Hobart,* 20).

Comment donc l'épilepsie est-elle traitée par le Maître et par les évangélistes comme une possession? A cela on répond que les deux cas ont pu se rencontrer; et, en effet, rien n'empêche d'admettre qu'un démon, plus redoutable par sa dissimulation et sa ruse, ait profité de la dépression psychique du malade pour exercer son empire sur les facultés d'une pauvre créature, dont l'âme cependant demeurait entre les mains de Dieu.

Mais il reste ce scrupule. Après l'exorcisme les disciples devaient se sentir confirmés dans l'opinion vulgaire, et Jésus n'a rien fait pour les éclairer sur les différences entre la maladie et la possession; il a donc été, moins qu'Hippocrate, un précepteur de l'humanité.

Sur ce point assurément. Et de même Hipparque a fait avancer davantage l'astronomie, Euclide la géométrie, etc. Et même, si l'on s'en tient aux évangiles, Jésus n'a absolument rien enseigné des sciences naturelles, ni montré plus de lumières que celles qu'un de ses disciples pouvait acquérir dans son milieu. De même qu'il n'a pas voulu parer son front des diamants de la couronne, il n'a pas voulu étaler le prestige de connaissances supérieures — en dehors de l'ordre du salut. Peut-être a-t-il voulu que son exemple permît de distinguer mieux

guérit l'enfant et le rendit à son père. 43 Or tous étaient frappés de stupeur devant la grandeur de Dieu.

Tous étant dans l'admiration de tout ce qu'il faisait, il dit à ses disciples : 44 « Faites bien entrer tout cela dans vos oreilles, car le Fils

l'ordre des sciences et celui de la valeur morale, et de les mettre dans leur véritable rang. Non seulement un ignorant peut faire son salut, il peut même être plus utile au salut des autres qu'un savant.

Celui qui était venu enseigner le prix unique de l'âme, et mourir pour sauver les âmes, ce qui n'appartenait qu'à lui, n'avait pas à les distraire de cette pensée, fût-ce pour les occuper de ce qui est la noble et utile activité de l'esprit humain. Même Luc, un esprit cultivé, n'a pas cédé à la tentation de mettre dans l'évangile quelque chose des élucubrations scientifiques d'Hénoch. C'est mieux ainsi.

43b-45. Deuxième prophétie relative a la Passion (Mc. ix, 30-32; Mt. xvii, 22. 23).

Luc s'écarte ici assez sensiblement de Mc., et donne une autre physionomie à la seconde prédiction de la Passion.

43b) La seconde partie du v. 43 commence une péricope nouvelle, puisque πᾶσιν ne fait pas allusion seulement à l'épisode précédent. C'est comme un effet d'ensemble relatif à tous les miracles et aux enseignements de Jésus, à toutes les manifestations de sa Personne. — Luc ne parle pas comme Mc. d'un passage à travers la Galilée, et il n'avait pas à le faire puisqu'il n'a pas dit qu'on en fût sorti. Les itinéraires ne l'intéressent pas. L'introduction de Mc. est donc remplacée par une allusion à l'admiration générale. Une série de miracles a provoqué comme une explosion d'admiration. On voit que Lc. ne se doute pas qu'une période nouvelle a commencé avec les paraboles, que les foules se sont refroidies et se sont retirées! — Encore deux πάντες dans ce demi-verset; Lc. s'y complaît.

44) Sens très controversé. Le plus grand nombre entend τοὺς λόγους τούτους des paroles de Jésus qui suivent, à cause de ὑμεῖς qui oppose à la foule les disciples, comme destinés à entendre une doctrine différente. Alors on prend γάρ au sens explicatif, « à savoir ». Idée générale : « ne vous laissez pas entraîner à de vaines espérances, comme la foule; souvenez-vous plutôt de ce que je vous ai dit et que je maintiens, du sort douloureux qui m'attend. » — Mais on peut objecter (avec *Schanz*) que plus loin la parole de Jésus est τὸ ῥῆμα τοῦτο, au singulier, et par deux fois; que γάρ peut très bien avoir son sens normal, et que si on rapporte « ces paroles » à ce qui précède, l'opposition demeure entre la foule et les disciples. La difficulté est de savoir si τοὺς λόγους τούτους doit s'entendre des *paroles* d'admiration de la foule (*Schanz*) ou des *faits* antérieurs (*Holtz. Loisy,* qui d'ailleurs laissent le choix entre les deux opinions). On prendrait λόγοι dans son sens naturel de paroles, surtout dans ce contexte (les oreilles!), si le sens général ne conduisait pas à l'entendre d'un ensemble comprenant les faits et les paroles; cf. I Macch. vii, 33 μετὰ τοὺς λόγους τούτους, et surtout Lc. lui-même, τὰ ῥήματα ταῦτα (I, 66). Jésus invite

ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων. 45 οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ
ῥῆμα τοῦτο, καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό, καὶ
ἐφοβοῦντο ἐρωτῆσαι αὐτὸν περὶ τοῦ ῥήματος τούτου. 46 Εἰσῆλθεν
δὲ διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς ἂν εἴη μείζων αὐτῶν. 47 ὁ δὲ Ἰησοῦς εἰδὼς
τὸν διαλογισμὸν τῆς καρδίας αὐτῶν· ἐπιλαβόμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ παρ'
ἑαυτῷ, 48 καὶ εἶπεν αὐτοῖς Ὃς ἂν δέξηται τοῦτο τὸ παιδίον ἐπὶ τῷ ὀνόματί
μου ἐμὲ δέχεται, καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέξηται δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με· ὁ γὰρ

47. ειδως (T H) plutôt que ιδων (S V).

---

d'abord (Lc. seul) ses disciples à graver les faits antérieurs dans leur mémoire; la formule est de style biblique : δὸς εἰς τὰ ὦτα Ἰησοῦ (Ex. XVII, 14). — Ce qui suit n'est pas précisément comme dans Mc. et Mt. une seconde annonce de la Passion : Luc n'a retenu que le trait, nouveau par rapport à la première prophétie (IX, 21. 22), de l'abandon du Fils de l'homme. En général il évite de reproduire deux fois des incidents semblables (cf. *Introd.* p. LXIV) et il a peut-être isolé ce trait pour obtenir un contraste plus saisissant entre le pouvoir surnaturel de Jésus, confirmé par le témoignage de la voix d'en haut, et cet abandon entre les mains des hommes qui est peut-être le trait le plus frappant de la Passion : μέλλει (cf. v. 31) παραδίδοσθαι indique le décret divin qui a voulu cette chose inouïe, si propre à scandaliser même des disciples. Et voilà pourquoi (γάρ) les disciples sont prévenus eux (ὑμεῖς) qui ont vu bien plus que les autres. Au second plan on entrevoit un autre contraste entre l'engouement des foules, et la versatilité dont dépend le sort de Jésus abandonné au caprice des hommes. Les disciples doivent donc, plus encore que les foules, graver dans leur esprit les choses admirables opérées par Jésus, mais sans partager leurs illusions et leurs espoirs.

— Lc. dit μέλλει (comme Mt. XVII, 22) qui répond à ἤμελλεν (v. 31).

45) Cette parole était certes mystérieuse, non que les termes ne fussent clairs, mais par ce qu'elle contenait de paradoxal, appliquée au Messie; les disciples ne la comprirent pas et leur saisissement les empêcha même de demander des explications. Luc ajoute que ce voile avait, lui aussi, une raison divine. On peut supposer que si les disciples avaient compris, peut-être quelques-uns auraient d'ores et déjà abandonné leur Maître. Il importait d'autre part que la prédiction demeurât telle quelle gravée dans leur mémoire, pour qu'ils comprissent enfin que l'abandon de Jésus avait été prévu par lui, accepté par lui, et muni du sceau divin. Ce fut une fantaisie de Baur de voir ici un trait paulinien contre les Douze. Luc ne leur est nullement hostile (cf. XVII, 5 s. et Mt. XVII, 19 s.). — ἀπό après παρακεκαλυμμένον suggère la causalité divine; cf. X, 21, mais il ne faut pas l'exagérer, et ἵνα ne marque pas la finalité dans toute sa force (*Plum.*). Il est plutôt dans le sens de ὥστε, cf. *Épict.* II, II, 16 οὕτω μωρός ἦν, ἵνα μὴ ἴδῃ (*Deb.* p. 222).

46-48. LA PRÉSÉANCE (Mc. IX, 33-37; Mt. XVIII, 1-5).

de l'homme doit être livré entre les mains des hommes. » [45] Mais eux ne comprenaient pas cette parole, car elle était voilée pour eux, de sorte qu'ils ne la comprissent pas, et ils craignaient de l'interroger sur cette parole.

[46] Or une question se posa dans leur esprit, savoir, quel était le plus grand d'entre eux? [47] Jésus, ayant connu la préoccupation de leur cœur, attira un enfant, le plaça près de lui [48] et leur dit : « Quiconque reçoit cet enfant en mon nom, me reçoit, et quiconque me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé : car le plus petit qui soit parmi vous tous, celui-là est grand. »

Dans Mt. c'est une simple question des disciples : qui sera le plus grand dans le royaume de Dieu? Luc est beaucoup plus rapproché de Mc.; il pose lui aussi la question *entre* les disciples, ce qui donne un cachet particulier à l'épisode. D'ailleurs il suit sa voie. Marc avait juxtaposé plutôt que coordonné à la dispute la leçon donnée à propos des enfants; Lc. intercale cette leçon comme contenant la solution de la dispute. Il omet l'allusion à Capharnaüm, à une maison, le geste de Jésus qui embrasse l'enfant, et il rend inutile la question posée par lui aux disciples (Mc.) en rappelant le don qu'a Jésus de pénétrer les pensées, ce qui n'est pas contradictoire, certes, mais ne fait pas le même effet sur le lecteur.

46) διαλογισμός peut signifier conversation, discussion (Plut. *Mor.* 180 c), et ἐν αὐτοῖς appuie ce sens, car Lc. n'a rien indiqué qui dût faire naître la même pensée chez tous en même temps. Il s'agirait donc d'une discussion à haute voix, comme dans Mc. (*Plum. Hahn,* etc.). Mais on ne peut dire d'une discussion qu'elle est entrée dans des personnes, ni parler d'une discussion dans le cœur (v. 47). Il faut donc entendre comme la Vg. *cogitatio* (*Schanz, Knab. Loisy,* les *Weiss*); cf. pour le dat. xxiv, 38. — τό pour indiquer le sujet, cf. i, 62. — — μείζων αὐτῶν, non pas comparatif : « plus grand qu'eux » (les *Weiss*), mais partitif « le plus grand d'entre eux », sens imposé par v. 48^{b}. Comme écrivain, Lc. aurait dû indiquer le motif pour lequel les disciples ont eu à la fois la même pensée. Il ne l'a pas fait, probablement parce qu'il s'est contenté d'intérioriser la discussion de Mc. On peut supposer que le rôle de Pierre dans la Confession avait rendu la question de la préséance plus actuelle.

47) διαλογισμός dans le même sens, sans recourir à l'ingénieuse subtilité de Plummer : ils disputaient qui serait le premier; chacun pensait : n'est-ce pas moi? — Au lieu de donner immédiatement la solution, fût-ce par une leçon d'humilité, Lc. la prépare par une sorte de parabole en action. Un enfant se trouve là, — comment? Lc. ne s'en inquiète pas plus que Mc., — Jésus le place debout, trait commun aux trois synoptiques, faisant image dans Mc. où Jésus est assis, et sans doute aussi ses disciples. — παρ' ἑαυτῷ, et non pas ἐν μέσῳ αὐτῶν, parce qu'on ne fait pas cercle dans une maison (*Loisy*), comme dans Mc.

48) Paroles de Jésus soigneusement conservées dans la tradition, les mêmes

μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων οὗτός ἐστιν μέγας. 49 Ἀπο-
κριθεὶς δὲ Ἰωάνης εἶπεν Ἐπιστάτα, εἴδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλ-
λοντα δαιμόνια, καὶ ἐκωλύομεν αὐτὸν ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν. 50 εἶπεν
δὲ πρὸς αὐτὸν Ἰησοῦς Μὴ κωλύετε, ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ὑμῶν ὑπὲρ ὑμῶν
ἐστίν.
51 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ

50. S. ajoute (entre crochets) ου γαρ εστιν καθ' υμων p. κωλυετε.

---

dans Mc. et Lc. (Mt. n'a pas la seconde moitié). — Leur sens est très controversé. Il semble qu'on voie le plus souvent dans le v. 48ª une recommandation de recevoir l'enfant (*Loisy*) ou les enfants : *cura parvulorum* (*Knab.*), *to welcome a child for Christ's sake* (*Plum.*), etc. *Holtz.* lui aussi regarde cet enfant comme représentant les enfants en général, c'est un type d'humilité. *Schanz* : « Celui qui reçoit un enfant à cause du nom de Jésus, reçoit Jésus et son Père, et devient ainsi digne d'un grand honneur. » (De même *Knab. Hahn*). S'étant montré petit, il devient grand.

Mais il m'est impossible de comprendre comment ces auteurs peuvent expliquer le lien avec la seconde partie du verset. Avec ce sens *Wellh.* n'aurait pas tort d'affirmer tout crûment que 48ᵇ n'est pas mieux dans le contexte de Lc. que le v. 35 dans celui de Mc. Les Weiss ont essayé une autre voie. Ils insistent sur ce que l'enfant est placé près de Jésus, et sur ce que Lc. dit : *cet* enfant. Ce n'est donc pas un type. Jésus a voulu dire que l'enfant, ainsi placé près de lui, occupe un rang supérieur à celui des disciples, que les Douze ne doivent pas avoir un rang à part dans la communauté, si bien que le plus petit est réellement grand. Ce système tient compte du lien entre les deux parties du verset, mais il exagère l'importance de παρ' ἑαυτῷ, et de τοῦτο qui appelle simplement l'attention sur l'enfant : « vous voyez cet enfant »...

Les premiers auteurs cités méconnaissent la pensée de Lc. qui a renvoyé à la fin la solution de la question, mais qui la prépare dans 48ª. C'est de la solution qu'il faut partir. Nous voyons dans 48ᵇ que le plus petit (μικρότερος pour le superlatif) qui se trouve parmi vous *tous*, avec insistance sur πᾶσιν, c'est-à-dire parmi tous ceux qui sont mes disciples, est grand. Et en effet, quiconque reçoit, fût-ce un tout petit en mon nom, me reçoit, et reçoit celui qui m'a envoyé. Ce tout petit, parce qu'il porte mon nom, est donc très grand. Cela doit vous suffire, et vous n'avez pas besoin de savoir quel est le plus grand. De cette façon on explique pourquoi Lc. dit μέγας et non μείζων, et le γάρ de 48ᵇ. Jésus n'a pas pour but d'établir l'autorité de ses disciples sur les autres, mais de relever la grandeur de la profession de disciple, titre dont on devrait se contenter, puisqu'il donne droit à être reçu comme le Maître lui-même.

49. 50. L'USAGE DU NOM DE JÉSUS (Mc. IX, 38-41).

49 Prenant la parole, Jean dit : « Maître, nous avons vu quelqu'un qui chassait les démons en ton nom, et nous l'empêchions, parce qu'il ne marche pas avec nous. »
50 Mais Jésus lui dit : « Ne l'empêchez pas, car celui qui n'est pas contre vous est pour vous. »
51 Quand vint le moment où le temps de son assomption allait être accompli, il se détermina à prendre la direction de Jérusalem,

Dans Lc. comme dans Mc., cette péricope fait suite à la dispute sur la préséance.

Le contexte est assez naturel. C'est très bien de recevoir quelqu'un qui se présente au nom de Jésus, mais s'il n'a que l'apparence d'un disciple? Jean se croyait sans doute assuré d'une approbation. La réponse est la même que dans Mc.

49) Comme dans Mc., sauf ἐπιστάτα, terme de Lc., et l'omission d'une répétition.

50) La réponse de Jésus est plus courte, et ὑμων remplace ἡμῶν, il s'agit de la cause des disciples, le Maître n'est plus là. Pour l'accord de cette proposition avec Lc. XI, 23, cf. *Com. Mc.* Plummer a dit très bien : dans Lc. XI, 23, « le Christ indique un critérium qui permet à son disciple de s'éprouver *lui-même;* s'il ne peut constater qu'il est du côté du Christ, il est contre lui. Ici il donne un critérium à ses disciples pour éprouver les *autres;* s'il ne peut constater qu'ils sont contraires à la cause du Christ, il doit les regarder comme étant pour lui ». Nestle (*ZnTW*, 1812 p. 85) a cité CIC. *pro Ligario,* disant à César : *Valeat tua vox illa, quae vicit. Te enim dicere audiebamus, nos omnes adversarios putare nisi qui nobiscum essent, te omnes, qui contra te non essent, tuos.*

Lc. n'a rien de parallèle à Mt. IX, 41-50. Cette matière reviendra plus loin, XVII, 1. 2; XIV, 34.

QUATRIÈME PARTIE : LE GRAND VOYAGE OU LA PRÉDICATION INSTANTE DU SALUT (IX, 51-XVIII, 30).

Sur les caractères de cette partie, voir *Introduction,* p. XXXVIII ss.

51-56. MAUVAIS ACCUEIL DES SAMARITAINS. JÉSUS RÉPROUVE UN ZÈLE TROP ARDENT.

Cet épisode éclaire à la fois les dispositions des Samaritains pour les Juifs, et les sentiments de vengeance qu'elles excitaient chez ces derniers. Au-dessus plane l'esprit de mansuétude de Jésus.

51) Le style du v. est spécialement sémitique. Chaque tournure peut s'expliquer par le grec, mais l'ensemble fait impression : ἐγένετο ἐν τῷ avec l'infin.; καὶ αὐτός, ἐστήρισεν... τοῦ avec l'infin. Mais tout cela peut s'expliquer par l'influence des Septante.

— συμπληροῦσθαι comme Act. II, 1, mais au lieu de τὴν ἡμέραν, nous avons ici le plur. τὰς ἡμέρας, qui indique une période; c'est cette période qui est accom-

καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ, 52 καὶ
ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ. Καὶ πορευθέντες εἰσῆλθον εἰς
κώμην Σαμαρειτῶν, ὡς ἑτοιμάσαι αὐτῷ· 53 καὶ οὐκ ἐδέξαντο αὐτόν, ὅτι τὸ
πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἰερουσαλήμ. 54 ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ
Ἰάκωβος καὶ Ἰωάνης εἶπαν Κύριε, θέλεις εἴπωμεν πῦρ καταβῆναι ἀπὸ
τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀναλῶσαι αὐτούς; 55 στραφεὶς δὲ ἐπετίμησεν αὐτοῖς.

52. ως (H) ou ωστε (T S V).

---

plie; c'est-à-dire qui est commencée, comme l'exige le contexte, tandis que dans II, 6 et II, 22 les jours sont écoulés. Ici le terme sera ἀνάλημψις (ou ἀνάληψις), *hap.* dans le N. T.; dans Ps.-Sal. IV, 20, et qu'on trouve dans quelques mss. du Test. Lév. XVIII, 3 ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ. Le verbe ἀνελήφθη se dit d'Élie IV Regn. II, 11; I Macch. II, 58; Eccli. XLVIII, 9 et d'Hénoch, Eccli. XLIX, 14; cf. Hénoch, LXX; c'est aussi le terme employé pour Jésus, Act. I, 2. 11. 22; Mc. XVI, 19 qui signifie être enlevé, donc ici « assomption ». L'Église a préféré pour le Sauveur dans sa liturgie « Ascension », qui marque mieux son pouvoir propre de s'élever au ciel; « Assomption » se dit de Marie. — καὶ αὐτός, simple reprise de la personne principale comme sujet; cf. V, 17; VIII, 1. 22. — ἐστήρισεν avec τὸ πρόσωπον, tournure hébraïque, qui traduit שׂוּם פָּנִים, Jér. XXI, 10, Ez. VI, 2, XIII, 17 etc., dans le sens de prendre une résolution définitive en vue de l'avenir. Les mêmes mots hébreux dans Jér. XLIX, 15 traduits en grec (Sept. XLII) δῶτε τὸ πρόσωπον ὑμῶν εἰς Αἴγυπτον, donc comme ici avec l'idée de se rendre quelque part.

Depuis la Transfiguration, la mort de Jésus à Jérusalem est entrée dans l'horizon de l'écrivain. A partir de IX, 51, c'est Jésus lui-même qui oriente sa route vers ce terme. Peut-être Luc a-t-il jugé ces expressions compatibles avec un voyage d'environ six mois. Elles seraient plus naturelles en tout cas d'un voyage unique que de plusieurs. Ou bien Luc a-t-il pris une phrase presque toute faite dans une source qui n'avait en vue qu'un voyage rapide (*B. Weiss, Loisy*)? En tout cas, ce début assez solennel est de son style et n'emprunte rien à Mc. X, 1 (ni à Mt. XIX, 1), si ce n'est qu'il inaugure une nouvelle période à peu près dans le même contexte que Mc.

52) L'envoi de quelques-uns — le terme de messagers est un peu trop noble — afin de préparer l'arrivée n'est mentionné qu'ici. C'étaient probablement des gens du lieu où l'on avait couché, choisis à cause du bon voisinage; il est probable qu'on ne prenait cette mesure que quand les circonstances l'exigeaient. En Samarie on n'était pas sûr d'être reçu. — πρὸ προσώπου, tournure biblique. L'ensemble rappelle Mal. III, 1 reproduit dans Lc. VII, 27, mais le pluriel des messagers et leur but enlèvent toute solennité à l'expression, de sorte que ce n'est point une réminiscence voulue (contre *B. Weiss*). Luc ne nomme pas le bourg des Samaritains, étant, dans toute cette section, encore plus indifférent à la géographie que lorsqu'il suit Mc. — Qu'on lise ὡς ou ὥστε, le sens est le

52 et il envoya des messagers devant lui. Et s'étant mis en route ils entrèrent dans un bourg des Samaritains, afin de préparer ⌜ce qu'il fallait⌟ pour lui. 53 Et ils ne le reçurent pas, parce qu'il avait pris la direction de Jérusalem. 54 Voyant [cela], les disciples Jacques et Jean dirent : « Seigneur, veux-tu que nous disions que le feu descende du ciel et les consume? » 55 Mais s'étant retourné il les réprimanda.

même, celui du but, « afin de ». On sait que ὥστε qui pour les Attiques indiquait le résultat avait fini par marquer la finalité (IV, 29) et on peut en dire autant de ὡς (III Macch. I, 2; IV Macch. XIV, 1).

53) τὸ πρόσωπον.... πορευόμενον est dans II Regn. XVII, 11; avec ἦν la tournure est araméenne (*Debr.* § 353). L'expression, un peu emphatique, paraît indiquer un but désigné extérieurement par les circonstances; au temps des trois pèlerinages, l'attention était éveillée, les haines religieuses renaissaient. Tout conduit à penser que Jésus avait dessein d'aller directement à Jérusalem en traversant la Samarie.

54) Les envoyés reviennent avec une réponse fâcheuse. Jacques et Jean, que Mc. a nommé fils du tonnerre (Mc. III, 17), se montrent fort irrités. Leur caractère est le même, l'accord existe sur le fond sous deux formes différentes. Déjà Jean s'était montré fort ardent et porté à l'intolérance (IX, 49). Sa douceur, si célèbre, venait donc moins de sa nature que du changement opéré par l'esprit de Jésus. Les deux frères songent peut-être à l'exemple donné par Élie (II Reg. I, 10. 12), qu'ils viennent de voir; ils se croient aussi puissants que lui, d'après le pouvoir qui leur a été donné et qu'ils ont déjà exercé. — ἰδόντες cf. VIII, 47 — θέλεις avec le subj., cf. Mc. X, 51.

55) Le reproche de Jésus, qui fait taire les deux disciples, indique assez ce qu'il pense d'une indignation justifiée dans son principe, mais où l'instinct de la vengeance pouvait aisément se mêler au zèle de la justice.

Note de critique textuelle. Au v. 54 add. ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησε A C D Θ W etc. *latt.* (*a b c f q*) *boh* (codd.) *pes. eth.* Bas. Chrys. Aug. — om. (T H S) ℵ B L Ξ 71 157 (*latt. af*) *Vg. boh. sah.* syr (*c s*). *arm.* Cyr. Au v. 55 add. καὶ εἶπεν· οὐκ οἴδατε οἵου (ou ποίου) πνεύματός ἐστε [ὑμεῖς] D F K Θ etc. *latt. Vg.* (*Cl.* et *WW.*) *boh.* (codd.) *syrcur. pes. arm.* Did. Epiph. Chrys. Ps.-Den. Amb. — om. (T H S) ℵ A B C E W etc. *latt.* (*g l*) *Vg.* (codd.) *boh. sah. syrsin. eth.* Bas. Hier.; à la suite : ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι, mêmes groupements mais D et d *om.*

La première addition est de beaucoup la mieux attestée. Il semble qu'elles ont toutes trois la même origine.

Cependant Zahn (*Geschichte*... II, 468) a prétendu que l'omission est volontaire, de crainte que ces paroles ne soient exploitées par les marcionites. Elles ont donc une saveur marcionite? Alors pourquoi ne viendraient-elles pas de Marcion ou de son école? D'ailleurs les témoins pour l'omission sont en grec les plus anciens et les meilleurs; de même pour les versions égyptiennes, syriennes

56 καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην.
57 Καὶ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ εἶπέν τις πρὸς αὐτόν 58 Ἀκολου-
θήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ. καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Αἱ ἀλώπεκες
φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ
ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ. 59 Εἶπεν δὲ πρὸς ἕτερον Ἀκο-
λούθει μοι. ὁ δὲ εἶπεν Κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθόντι θάψαι τὸν

59. κυριε (S V) plutôt que *om.* (T H). — πρωτον απ. (T H V) et non απ. πρ. (S).

(*syrsin.* toujours et *syrcur.* dans le premier cas); le texte court est sûrement authentique.

Rendel Harris (*A study of Codex Bezae* p. 233) a supposé une origine marcionite. Il n'est pas douteux, d'après la réfutation de Tertullien (*adv. Marc.* IV, 23), que Marcion opposait l'esprit d'Élie ou du dieu de l'Ancien Testament à celui du Christ, précisément en se servant de cet épisode : « *Repraesentat Creator ignium plagam Helia postulante in illo pseudopropheta* ». *Agnosco iudicis severitatem; e contrario Christi <lenitatem increpantis> eandem animadversionem destinantes discipulos super illum viculum Samaritarum.* Or les additions soulignent la différence entre l'A. et le N. Testament, ce qui rend probable l'origine marcionite, mais sans aller cependant jusqu'à l'antinomie. Elles sont en elles-mêmes fort belles, et ont pu se répandre dans l'Église (quoi qu'en dise Zahn), à une époque où Marcion ne comptait plus, et où l'on ignorait leur origine. Soden rend Tatien responsable, mais le texte arabe a pu être influencé par la *peschitto*. Aux témoins pour les additions, on a ajouté Clém. d'Al. d'après un fragment (M. IX, 765) reproduit par Zahn (*Forsch.* III, 51), et qui suit le texte de D (W H *Select readings* p. 59). Toutefois Tisch., et même Zahn. (*Excursus* VIII du Com. de Lc. p. 768), doutent que tout le passage soit de Clément.

56) Il semble que Jésus continue son chemin dans le même sens, en faisant un détour vers un autre bourg de la même région; ἕτερος est ici synonyme de ἄλλος et ne signifie pas un bourg d'une autre espèce, d'une autre région, ce qui serait trop subtil.

La Samarie n'a pas contre Jésus l'hostilité personnelle que montreront les chefs des Juifs. C'est comme un pays de gentils. Jésus passe sans s'émouvoir sur eux comme il fera sur Jérusalem, mais sans les menacer des mêmes catastrophes.

57-62. Vocations diverses (Mt. VIII, 19-22).

Trois cas de vocations sont ici groupés, dont les deux premiers se trouvent dans Mt., mais au début de l'apostolat en Galilée, avant la fugue chez les Gadaréniens. Dans ces deux cas les paroles de Jésus sont les mêmes, mais les personnes sont présentées un peu différemment. Luc a probablement suivi une autre source. Ou bien ses renseignements plaçaient le premier épisode à cet endroit, et il a eu l'intention de suivre l'ordre des faits, ou bien il a pensé qu'il était bien situé presque au début d'un voyage qui venait de se révéler très

56 Et ils firent route vers un autre bourg.

57 Et pendant qu'ils cheminaient, quelqu'un lui dit pendant la route : « Je te suivrai où que tu ailles. » 58 Et Jésus lui dit : « Les renards ont des tanières, et les oiseaux du ciel des abris, mais le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. »

59 Il dit à un autre : « Suis-moi. » Mais il dit : « Seigneur,

pénible, surtout pour se loger. Les deux autres exemples de vocations ont dû être groupés ici pour tracer un petit tableau de ce que le Maître exigeait de ses disciples.

57) Selon son usage de clore ses épisodes (I, 56; III, 19 s.; VIII, 37), Lc. a déjà indiqué l'arrivée dans un bourg. Il revient maintenant sur ses pas. En effet la réponse de Jésus s'explique mieux s'il vient d'essuyer un refus d'hospitalité. On était encore en chemin; ἐν τῇ ὁδῷ se rattache à εἶπε. Celui qui parle est simplement quelqu'un, τὶς, dans Mt. un scribe. Il a certainement bonne volonté, et veut en quelque sorte réparer l'affront fait à Jésus. Son enthousiasme n'était peut-être qu'une impression passagère, mais absolument rien ne décèle l'hypocrisie ou l'arrière-pensée de tirer parti des miracles et de gagner ainsi de l'argent (*Caj.* après les Pères). — ὅπου, dans la *koinè* au sens de ὅποι, que la Bible grecque ne connaît pas. Dans cette langue ἐάν remplace volontiers ἄν après un relatif (*Mayser,* 152 s.).

58) La réponse de Jésus n'est pas un refus. Elle indique seulement les conditions dans lesquelles on peut s'attacher à lui, et qui désormais semblent devoir être permanentes. Repoussé de Nazareth, le Maître a aussi renoncé aux abris qu'il pouvait avoir en Galilée; il sait que l'accueil de Jérusalem ne sera pas moins hostile que celui qu'il vient de recevoir. Au disciple d'aviser. Le goût de l'allégorie a conduit quelques Pères (*Aug. Ambr. Grég.*) à penser que les renards figurent la ruse et les oiseaux l'orgueil du prétendant. Ces animaux sont choisis comme types d'une existence agitée; le renard a toujours l'air de chercher fortune, les oiseaux volent çà et là. Cependant eux aussi ont des abris : le renard un refuge assuré, les oiseaux des endroits pour s'abriter un moment, κατασκήνωσεις « des campements » terme choisi en vue de l'application à Jésus qui n'a ni maison, ni la demeure provisoire d'une tente. Plummer cite Plut. (*Tib. Gracch.*) : τὰ μὲν θηρία τὰ τὴν Ἰταλίαν νεμόμενα καὶ φωλεὰν ἔχει, καὶ κοιταῖον ἐστὶν αὐτῶν ἑκάστῳ καὶ καταδύσεις· τοῖς δὲ ὑπὲρ τῆς Ἰταλίας μαχομένοις καὶ ἀποθνήσκουσιν ἀέρος καὶ φωτός, ἄλλου δὲ οὐδένος μέτεστιν — où il y a moins d'observation de la nature et moins de parallélisme. Le Fils de l'homme dans cet endroit ne signifie guère plus que « tandis que moi ». Il y a cependant, pour ceux qui savent, un contraste entre sa dignité messianique et son dénûment actuel. Il est touchant de penser que Jésus a enfin incliné sa tête sur la croix, κλίνας τὴν κεφαλήν (Jo. XIX, 30).

Les paroles de Jésus, adressées à un enthousiaste, destinées à le faire réfléchir, l'ont probablement découragé. La sévérité des Pères pour cet homme vint sans doute en grande partie du titre de scribe que lui donne Mt.

59) Chacune des formules de Mt. et de Lc. a sa vraisemblance. Dans Mt. celui

πατέρα μου. 60 εἶπεν δὲ αὐτῷ Ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς,
σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 61 εἶπεν δὲ καὶ ἕτερος
Ἀκολουθήσω σοι, κύριε· πρῶτον δὲ ἐπίτρεψόν μοι ἀποτάξασθαι τοῖς εἰς τὸν
οἶκόν μου. 62 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς Οὐδεὶς ἐπιβαλὼν τὴν χεῖρα
αὐτοῦ ἐπ' ἄροτρον καὶ βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω εὔθετός ἐστιν τῇ βασιλείᾳ τοῦ
θεοῦ.

62. αυτου (T S V) et non *om.* (H).

---

qui parle est un disciple; il devait donc partir avec les autres, il demande un délai (πρῶτον). Dans Lc. c'est Jésus qui invite et l'autre demande un délai (πρῶτον). Or, si le premier cas paraît beaucoup mieux à sa place dans Lc. tirant de cette place même toute sa physionomie, le second cas est plus naturel tel que Mt. le rapporte : le voyage est fixé, un empêchement se présente; tandis qu'il paraît étrange que Jésus sur le chemin appelle précisément quelqu'un dont le père vient de mourir. D'ailleurs ces petites modalités ne changent rien à la substance du fait. Peut-être dans Lc. le premier cas a-t-il attiré un cas semblable, et dans Mt. au contraire le premier cas a-t-il été déplacé pour rejoindre le second.

Clément d'Alex. (*Strom.* III, 4) nomme tout uniment cet homme Philippe, comme s'il en était certain. Et en effet il pouvait le savoir par une tradition. Sans doute pensait-il au diacre Philippe. L'appel du Seigneur est bref et formel, ce qui est d'autant plus remarquable qu'il passe dans un pays inconnu; c'est qu'il connaît la volonté de son Père et qu'il lit dans les cœurs.

L'homme consent, mais il demande un délai. Il n'était pas chez lui, sans qu'on sache pourquoi (ce qu'explique dans Mt. sa situation de disciple), et demande à y retourner. — ἀπελθόντι attraction, pour ἀπελθόντα. Lc. emploie selon son habitude le partic. coordonné au lieu de l'infinitif (ἀπελθεῖν Mt.).

Le motif paraît si légitime que plusieurs (encore *Hahn*) jugeant que le refus serait trop dur, l'entendent de demeurer auprès de son père *jusqu'à sa mort.* Dans ce sens ἀπελθόντι serait superflu. Le fils demande à s'éloigner ou à retourner chez lui, précisément pour ensevelir son père, donc pour un délai très court.

60) On comprend mieux dans Mt. que ce délai soit refusé, puisqu'on va s'embarquer, tandis que dans Lc. le disciple doit aller annoncer le règne de Dieu. Il n'a donc pas tant mis l'accent sur la nécessité de suivre Jésus immédiatement que sur la nécessité, pour un disciple, d'être dégagé de ses liens de famille. Sinon, il y en aura d'autres pour remplir le devoir qui s'impose. La réponse suppose un passage du sens spirituel au sens littéral. Ceux qui sont morts, c'est-à-dire qui n'ont aucune préoccupation de l'ordre divin (cf. XV, 32), auront à ensevelir ceux qui leur appartenaient et qui leur sont enlevés. Sur ce changement du figuré au littéral, cf. Jo. V, 21-29; XI, 25 s. (*Pl.*). Dans la *ZnTW* 1920, p. 96, M. Perles a cru reconnaître dans Lc. (et dans Mt.) une faute

permets-moi d'aller d'abord ensevelir mon père. » 60 Il lui dit : « Laisse les morts ensevelir leurs morts. Mais pour toi va annoncer le règne de Dieu. » 61 Un autre encore lui dit : « Je te suivrai, Seigneur, mais d'abord permets-moi de prendre congé de ceux qui sont dans ma maison. » 62 Jésus lui dit : « Quiconque a mis sa main à la charrue et regarde en arrière n'est pas propre au royaume de Dieu. »

de traduction d'après un texte non ponctué. Le grec représente en araméen שבוק למיתיא למקבר מיתיא דילהון. θάψαι suppose la lecture לְמִקְבַּר (*pe'al*), tandis qu'il fallait lire לְמְקַבֵּר (*pa'el*) : « laisse les morts (ל signe de l'accusatif) à l'ensevelisseur de ceux-ci ». Tout devient clair, mais trop clair, et banal. — σὺ δέ, vocation spéciale; ἀπελθών répondant du tac au tac à ἀπελθόντι, mais dans une autre direction; διάγγελλε, répandre partout, plutôt que publier à haute voix. Il semble que le Sauveur pense déjà à la mission des disciples. Cette circonstance explique que l'élu devait tout sacrifier à cette vocation d'honneur. Et c'est peut-être aussi pourquoi cet épisode est ici placé dans Lc., car on ne saurait douter que le futur apôtre ait obéi.

61) Le troisième cas, propre à Luc, est plus vulgaire. Ce troisième semble avoir aussi été invité. Luc l'indique, mais en variant la formule; c'est lui qui accepte de suivre, du ton de quelqu'un qui garde tout son sang-froid, et qui croit faire une demande toute naturelle. Il y a, semble-t-il, une nuance entre ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον (v. 59) et πρῶτον δὲ ἐπίτρεψον. Le δέ marque une réserve. — ἀποτάσσειν est toujours au moyen dans le N. T. Il a le sens de prendre congé des personnes (Mc. VI, 46; Act. XVIII, 18. 21; II Cor. II, 13), comme en grec classique ἀσπάζεσθαί τινα, ou encore de renoncer aux choses (Vg.-Clém. *renuntiare his quae*). Mais pour renoncer à ses biens, l'homme n'avait qu'à ne plus y penser, et ἀποτάσσομαι ne signifie pas : « mettre en ordre ». Donc il pense à ceux qui sont chez lui (*Tert.; Irén.*); cf. BGU III, 884 (II) 12 (II/III ap. J.-C.) πρὶν οὖν ἀπέλθῃς πρὸς Χαιρήμονα, ἀνά(βαινε) προς με, ἵνα σοι ἀποτάξομαι et P. Oxyrh. VII, 1070 (III ap. J.-C. (*MM.*); l'accus. avec εἰς est simplement pour le datif comme IV, 23; XI, 7. Ce devoir, s'il y avait devoir, est beaucoup moins impérieux que dans le cas précédent, et sans doute la résolution de l'homme n'était pas de celles que rien ne peut ébranler.

62) Jésus répond par une phrase qui a le caractère d'un proverbe. Le laboureur qui veut tracer un sillon droit ne doit pas regarder autour de lui ni causer : ὃς ἔργου μελετῶν ἰθεῖαν αὔλακ' ἐλαύνοι μηκέτι παπταίνων μεθ' ὁμήλικας, ἀλλ' ἐπὶ ἔργῳ θυμὸν ἔχων (HES. *Opp.* 443 ss.) : *nisi incurvus praevaricatur* (PLINE, *H. N.* XVIII, 19, 49). *Delirare,* c'est sortir du sillon (*lira*). A plus forte raison ne faut-il pas regarder en arrière. De même pour le règne de Dieu. C'est regarder en arrière que de s'exposer aux séductions des anciens attachements ou même des souvenirs. — Βλέπων εἰς τὰ ὀπίσω, cf. XVII, 31; Jo. VI, 66; XVIII, 6; Phil. III, 13; cf. Gen. XIX, 17. 26. — εὔθετος cf. Lc. XIV, 35; Hab. VI, 7. Plummer

cite un principe des Pythagoriciens : εἰς τὸ ἱερὸν ἐπερχόμενος μὴ ἐπιστρέφου, cité par Simplicius dans son commentaire d'Épictète.

Jésus ne dit pas à ce dernier : viens ou va prêcher, et il ne lui dit pas non plus : va-t-en. Il n'approuve pas qu'on se donne à lui de cette manière. Le premier n'avait sans doute qu'un élan passager qui n'aurait pas tenu ; le dernier a des soucis qui ne font pas augurer une âme entièrement adonnée à l'œuvre de Dieu : Jésus n'insiste pas, et rien n'indique que leurs dispositions étant changées ils aient été admis. Le second avait un scrupule très légitime, mais qui devait céder à un devoir plus urgent, auquel il s'engage sans plus hésiter.

CHAPITRE X

1 Μετὰ δὲ ταῦτα ἀνέδειξεν ὁ κύριος καὶ ἑτέρους ἑβδομήκοντα δύο καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο δύο πρὸ προσώπου αὐτοῦ εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον οὗ

1 Or après cela, le Seigneur en désigna encore soixante-douze autres, et il les envoya devant lui, deux à deux, dans chaque ville et endroit où il devait lui-même aller.

1. *και a.* ετερους (**T S V**) **et non** *om.* (H). — δυο *p.* εβδομηκοντα (H) ou *om.* (**T S V**) *id.* v. 17. — δυο *p.* δυο (H) ou *om.* (**T S V**).

---

x, 1-20. Mission des soixante-douze disciples.

Comme événement distinct, cette mission est propre à Luc. Son individualité est marquée nettement par le v. 1, ou l'envoi, et les vv. 17-20 ou le retour. Les vv. 2-16 sont un discours qui ne contient presque aucun élément qui ne figure ou dans la mission des Douze (ix, 1-5) parallèle à celle de Mc. vi, 7-11, ou dans certains passages de Mt., soit dans ceux qui ont rapport à la mission des Douze, Mt. x, 5-16, soit dans d'autres : v. 2, cf. Mt. ix, 37 s.; v. 13-15, cf. Mt. xi, 21-23; v. 16, cf. Mt. x, 40. D'après cette situation, dont le détail sera donné au commentaire, il est impossible de prétendre avec B. Weiss que Lc. a fait deux discours avec un seul, qu'il aurait trouvé dans Q (les *Logia*). Il aurait ensuite, lui ou plutôt sa source, conçu un cadre pour le second discours. En effet les éléments propres à la mission des soixante-douze sont trop peu importants pour avoir exigé une mise en scène spéciale. On dirait bien plutôt du long discours de Mt. x, 5-40 qu'il répond à des circonstances différentes. Luc a eu conscience de se répéter; n'ayant pas d'éléments bien nouveaux, il n'a rien voulu inventer. Il lui a paru vraisemblable que les mêmes instructions aient été données dans le même but.

Néanmoins on continue à dire que cette mission des soixante-douze n'est pas historique. On prétend (*Holtz.*) qu'elle a été inventée par Luc dans un intérêt paulinien ou du moins universaliste; les Douze ayant été envoyés à Israël, les soixante-douze feraient le pendant en faveur des gentils. Mais la mission des gentils était destinée aux Douze (xxiv, 47) et l'instruction aux disciples ne

ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι. [2] ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτούς Ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐργάτας

2. ἐργ. εκ. (T H) ou εκ. εργ (S V).

---

contient aucune allusion aux gentils; enfin il n'est pas du tout certain que la mission ait été faite en Samarie ou en Pérée.

Le récit de Luc n'est ni le résultat d'un malentendu littéraire, ni une invention de son cru; il a trouvé cette mission dans la tradition, et, conformément à son plan, il a vérifié ses renseignements, ce qui était d'autant plus aisé que de nombreux disciples devaient survivre. Le silence de Mc. et de Mt. n'est pas un argument contre la réalité des faits, car cette partie de Lc. contient de nombreux épisodes qu'ils n'ont pas relatés et dont on ne saurait suspecter le caractère historique. Nous ne prétendons pas d'ailleurs que, entre les deux missions, il n'ait pu se produire quelque mélange des paroles; nous croyons plutôt en voir la trace dans x, 2. 13-15, à en juger d'après Mt.

La mission des soixante-douze est complètement différente de l'envoi des fourriers en Samarie (ix, 52). C'est, comme celle des Douze, une mission de prédication, même en séjournant, si les habitants sont dociles à la parole. Il y a cependant cette nuance que la mission des Douze était comme un dernier appel à la Galilée. Au début, Jésus avait tout fait à lui seul; les Douze n'avaient eu qu'à compléter son œuvre. Désormais il a des disciples et il les emploie à préparer sa venue, donc dans des pays où il n'avait pas encore prêché, et parce qu'il ne pourrait pas y revenir fréquemment comme en Galilée. Les disciples vont deux à deux, ce qui suppose une étendue assez considérable de pays. Cependant ils rejoindront comme les Douze, leur office terminé. Jésus les a donc attendus quelque part, et c'est aussi sans doute d'un point où il était fixé qu'il a donné le signal du départ. Le cours d'un voyage offre peu d'avantages pour cela. Rien n'empêche de penser que le Maître a d'abord achevé sa course vers Jérusalem. Luc ne nous en dit rien, parce que la dernière période est dominée par l'issue de tout le ministère. On peut conjecturer que ce fut près de Jérusalem, et peut-être à Béthanie que les soixante-douze reçurent leur mission.

1-16. La mission.

1) Nous avons écrit 72 disciples, non sans hésitation, car il est très difficile de se prononcer entre deux leçons : ἑβδομήκοντα (TS) avec ℵ AC Θ, etc. *latt.* (*b f q*) *pes. boh. goth.* Ir.-lat., Tert. Eus. Cyr. Bas. Ambr., ou ἑβδομήκοντα δύο (H) avec B D M R *latt.* (*a c e l r²*) *Vg. syrsin.* et *cur. sah.* Epiph. Ps.-Clém. Aug. L'autorité des anciens Pères pour l'omission de δύο serait décisive s'ils n'avaient attaché du prix au chiffre de 70, précisément en relation avec les douze apôtres, disciples et apôtres ayant été figurés par les 70 palmiers et les 12 sources d'Elim (Ex. xv, 27). Tert. (adv. Marc. iv, 24) : *adlegit et alios septuaginta apostolos super duodecim. Quo enim duodecim secundum totidem fontes in Elim, si non et septuaginta secundum totidem arbusta palmarum?* Il y avait encore

[2]Or il leur disait : « La moisson est abondante, mais les ouvriers peu nombreux. Priez donc le maître de la moisson pour qu'il envoie des ouvriers à sa moisson.

d'autres raisons de changer 72 en 70 : 1) les 70 vieillards (Num. XI, 16. 17. 24, 25; 2) les nations de la terre (Gen. X) additionnées sont 70; 3) le sanhédrin comptait probablement 70 membres, car Josèphe (*Bell.* II, XX, 5 et *Vita* 14) installa un conseil des 70 en Galilée. — Au contraire il n'y avait guère de raisons de changer 70 en 72, si ce n'est qu'on trouvait 72 peuples dans le grec de Gen. X. Aussi bien l'accord de B avec D et les syrr. anciens, une partie des latt. (surtout *af*) et des égyptiens est satisfaisant. Pour 72 *Kn.* les *Weiss*, *Loisy*, *Klost.*; pour 70 *Plum. Schanz, Hahn*...

Μετὰ δὲ ταῦτα suppose un certain intervalle de temps assez vague; plutôt que la suite immédiate des faits, mais il serait contre l'intention de Lc. de reporter le point de départ de la mission en Galilée (*Schanz*). — ἀνέδειξεν (cf. ἀνάδειξι I, 80) est assez solennel (ici et Act. I, 24 † N. T.); c'est désigner pour un office important ἀναδέδειχα τὸν υἱὸν Ἀ. βασιλέα (II Macch. IX, 25; cf. X, 11; XIV, 12. 26; *Polyb.* IV, 48, 3. — ἑτέρους seul pourrait s'entendre d'autres que ceux dont les trois vocations ont été racontées. Avec καί (que nous croyons authentique contre H), ce sont très sûrement d'autres que ceux de la première mission. — ἀνὰ δύο n'avait pas été dit par Lc. des Douze, mais bien par Mc. (VI, 7) sous la forme plus sémitique δύο δύο. — πρὸ προσώπου αὐτοῦ, comme IX, 52 est exploité par B. Weiss pour mettre ce début en parfait accord avec l'envoi des messagers et en contradiction avec le discours qui suit. Mais Lc. n'ajoute pas : « afin de préparer », et indique au contraire comme théâtre tout un pays à disposer en une fois à sa venue, ce qui n'est pas le rôle de fourriers envoyés jour par jour pour s'assurer d'un gîte. L'envoi des missionnaires deux par deux se retrouve ensuite; Plum. cite : Barnabé et Saul (Act. XIII, 2); Judas et Silas (Act. XV, 27); Barnabé et Marc (Act. XV, 39); Paul et Silas (Act. XV, 40); Timothée et Silas (Act. XVII, 14); Timothée et Éraste (Act. XIX, 22). C'est que le témoignage rendu au Christ aura ainsi plus de valeur; c'est aussi sans doute pour le secours mutuel (Eccle. IV, 9-12).

2) Les paroles du Sauveur textuellement comme dans Mt. IX, 37. 38, où elles sont mieux placées, avant la mission des Apôtres. Ici elles contrastent avec une seconde métaphore, les agneaux et les loups. Enfin on ne comprend pas très bien comment les missionnaires doivent eux-mêmes prier pour qu'on envoie des ouvriers. Il semble donc que Luc a simplement voulu conserver une précieuse parole du Seigneur, relative à l'action apostolique, et qu'il l'a placée ici comme un exorde de circonstance avant l'allocution proprement dite (v. 3) aux partants.

Ou bien Jésus, regardant la mission comme une simple course préparatoire, exhortait ses disciples à demander à Dieu les ouvriers qui devraient ensuite, après sa mort, faire le travail fructueux.

— ἐργάτης est un cultivateur, ou un travailleur loué à la journée (Mt. XX, 1. 8); ce fut depuis un ouvrier apostolique (II Cor. XI, 13; Phil. III, 2; II Tim. II, 15). — ὀλίγοι ne s'entend pas des soixante-douze, mais de la situation antécé-

ἐκβάλῃ εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ. 3 ὑπάγετε· ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας
ἐν μέσῳ λύκων. 4 μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα, καὶ
μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε. 5 εἰς ἣν δ' ἂν εἰσέλθητε οἰκίαν πρῶτον
λέγετε Εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ. 6 καὶ ἐὰν ἐκεῖ ᾖ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαήσεται
ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν· εἰ δὲ μήγε, ἐφ' ὑμᾶς ἀνακάμψει· 7 ἐν αὐτῇ δὲ

6. εκει η (H) ou η εκει (T S V). — επαναπαησεται (T H) ou επαναπαυσεται (S V).

---

dente; ou plutôt c'est un proverbe appliqué à la situation religieuse. Même métaphore dans la parabole de l'ivraie (Mt. XIII, 30). Dieu est le maître de la moisson. C'est lui seul qui peut envoyer des ouvriers animés d'assez de courage et de force surnaturelle. L'homme résiste naturellement à cet appel; cf. Jér. I, 7 Dieu n'envoie pas ses ouvriers du ciel, mais il les fait sortir (ἐκβάλῃ) de leur vie ordinaire.

3) Cf. Mt. x, 16a. Avis qui convient aussi bien à un début, comme ici, qu'au corps du discours comme dans Mt. Dans Mt. le sens est clair : l'avis est donné en vue des persécutions, et il s'agit de brebis qui risquent d'être dévorées par des loups. Dans Lc. ce doit être le même sens, quoiqu'il ait mis ἄρνες « agneaux » (*Loisy :* brebis!). C'est une singularité de B. Weiss. (suivi par *Holtz.*), d'entendre ἄρνες béliers, de sorte que les disciples seront des défenseurs pour les brebis contre les loups. ἄρνες peut en effet signifier béliers (III Regn. I, 9) et des béliers figurent des chefs dans Hénoch (LXXXIX, 42 ss.; cf. Jér. L, 8), mais en face des loups il faudrait au moins aussi des bergers. Les disciples ne sont pas envoyés comme des chefs, mais comme des hérauts de passage. Les loups ne sont pas les gentils, qui n'ont pas témoigné à Jésus d'hostilité, ni les Romains (comme dans IV Esdr. v, 18 : *Exsurge... ut non derelinquas nos, sicut pastor gregem suum in manibus luporum malignorum*), car Jésus ne les a jamais attaqués. Ce sont plutôt les gens adonnés à leurs plaisirs qui deviennent féroces quand on annonce le jugement, ou spécialement les Scribes et les Pharisiens, ce qui serait plus naturel si l'on était en Judée. — ἐν μέσῳ, quoique après un verbe de mouvement, parce que c'est une locution toute faite pour dire « parmi ».

Si les autres se comportent comme des loups, les disciples devront leur opposer la douceur des agneaux; la mise en garde contient une monition. — Dans la seconde épître, non authentique, de saint Clément, Pierre intervient : λέγει γὰρ ὁ κύριος· Ἔσεσθε ὡς ἀρνία (de petits agneaux) ἐν μέσῳ λύκων. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· Ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία; εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· Μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά (II Clem. v, 2 s.).

4) Cf. Mt. x, 10, mais seulement pour l'exclusion de la besace et des sandales. Dans XXII, 35 où Jésus parle aux Douze, il se réfère à cet avis plutôt qu'à IX, 3. Luc aurait-il donc pensé alors que les Douze faisaient partie de la mission des 72, ou aurait-il brouillé les deux missions dans sa mémoire? Le plus simple est d'admettre que les deux instructions ne prétendent pas régler minutieusement deux équipements distincts, et que le sens général seul importe, exigeant un

[3] Allez! Voici que je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups. [4] Ne portez ni bourse, ni besace, ni chaussures, et ne saluez personne sur le chemin. [5] Et dans quelque maison que vous entriez, dites d'abord : Paix à cette maison! [6] Et s'il y a là un enfant de la paix, votre paix reposera sur lui; dans le cas contraire, elle reviendra sur vous. [7] Demeurez dans cette maison, mangeant et buvant

grand détachement des choses nécessaires en route, impliquant un abandon complet à la Providence.

— βαλλάντιον encore xv, 33; xxii, 35 † N. T.; classique et Job. xiv, 17. Pour πήρα, besace (du quêteur), cf. sur Mc. vi, 8. — Nous disons porter des souliers, pour « être chaussé ». Mais βαστάζειν doit signifier porter sur un bâton ou autrement : on ne doit pas avoir de sandales de rechange.

— ἀσπάσησθε d'après B. Weiss : entamer la prédication; cf. Mt. x, 12; car le temps n'est pas venu d'une prédication publique. Mais ce n'est pas le sens du mot. Hahn l'entend, comme dans Act. xviii, 22; xxi, 7; xxv, 13, de visites qu'on ferait le long du chemin chez des parents ou des connaissances. Ce serait d'une certaine façon retourner en arrière, mêler des préoccupations profanes au soin exclusif de la parole de Dieu. Mais κατὰ τὴν ὁδόν (cf. Act. viii, 36; xxv, 3; xxvi, 13) signifie pendant qu'on chemine. Il faut donc, avec l'opinion commune, dire que Jésus interdit de s'arrêter pour saluer des amis, salutations qui, en Orient, se prolongent indéfiniment. Ne saluer personne était prendre l'allure de gens qui ont reçu une mission pressante dont rien ne doit les distraire; cf. IV Regn. iv, 29.

5) Cf. Mt. x, 12; Mc. vi, 10 et Lc. ix, 5. Il va de soi qu'en entrant chez quelqu'un on le salue « tout d'abord ». Si Luc l'a dit expressément, πρῶτον, c'est qu'il attache au salut un certain sens solennel. La paix est invoquée sur toute la maison. C'est donner au *chalôm* traditionnel un sens religieux; cf. ii, 14; Jo. xx, 19. 21. 26. On sait que les musulmans ne disent *salamalek* qu'à des coreligionnaires; aux autres *mahrabah*, bienvenue! L'expression de Lc. est primitive par rapport à Mt. ἀσπάσασθε x, 12.

6) Cf. Mt. x, 13, où il s'agit de toute la maison. Mais si une personne est digne, sera-t-elle donc exclue? Non, répond le texte de Luc, envisageant le cas individuel. D'ailleurs son texte est plus rapproché de l'araméen par υἱὸς εἰρήνης. Celui qui aime la paix n'est point un homme pacifique, par opposition aux loups, mais une âme ouverte à la bonne parole, à la paix qui vient de Dieu (ii, 14), presque un prédestiné (*B. Weiss*). La paix semble avoir déjà un sens eligieux dans la sentence de Hillel (*Pirqé Aboth*, i, 12) : « celui qui aime la paix aime les créatures et celui qui poursuit la paix les amène à la Loi de Moïse. » La var. ἐπαναπαήσεται est une forme passive au sens déponent (l'aor. passif ἐπάην existe), au lieu du moyen ἐπαναπαύσεται. — La paix proposée comme une bénédiction ne saurait être sans vertu; elle revient sur ceux qui l'ont offerte, et non sur d'autres (*Loisy*).

7) Cf. Mt. x, 10b, seulement pour ce qui regarde l'ouvrier, et Lc. ix, 4, Mc. vi, 10 pour la résidence. Ce qui suit doit s'entendre même au cas où il n'y

τῇ οἰκίᾳ μένετε, ἐσθίοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν, ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης
τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν. 8 καὶ εἰς ἣν ἂν
πόλιν εἰσέρχησθε καὶ δέχωνται ὑμᾶς, ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν, 9 καὶ
θεραπεύετε τοὺς ἐν αὐτῇ ἀσθενεῖς, καὶ λέγετε αὐτοῖς Ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ
βασιλεία τοῦ θεοῦ. 10 εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθητε καὶ μὴ δέχωνται ὑμᾶς,
ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς εἴπατε 11 Καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολλη-
θέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν· πλὴν

11. *om.* ημων *p.* ποδας (T H) et non *add.* (S V).

---

aurait personne dans la maison qui fût fils de la paix, car c'est au début le secret de Dieu. Si seulement on consent à recevoir les disciples, ils doivent rester dans *cette* maison : ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ ne peut signifier « dans la même maison » (*Vg. in eadem*). Ils travaillent, c'est-à-dire au bien des gens de la maison, ils ont droit à un salaire qui, dans l'espèce, sera les aliments qu'on doit leur fournir selon les règles de l'hospitalité. En pareil cas, le devoir de l'hospitalité étant collectif, les autres familles doivent les inviter à se transporter chez elles. Les disciples doivent rester où ils sont; autrement le temps se perdrait en politesses, on n'aborderait pas sérieusement le sujet de leur mission. D'autant que leur séjour ne devait pas être prolongé. Il y avait avantage à former partout des foyers de conviction; c'est ainsi que se fonderont les églises. La maxime : « l'ouvrier a droit à son salaire » est citée dans I Tim. v, 18 sous cette forme (Mt. « à sa nourriture »), et déjà dans I Cor. IX, 14, Paul avait rappelé en termes généraux cette ordination du Seigneur : οὕτως καὶ ὁ Κύριος διέταξεν τοῖς τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλουσιν ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν. Aussi parlait-il volontiers du salaire des ouvriers apostoliques (I Cor. III, 8. 14; IX, 17. 18). Les disciples ne doivent avoir aucun scrupule d'être à charge. Il n'est nullement question de la qualité des mets, aliments purs ou impurs, question qui aurait dû se poser si les disciples avaient été envoyés chez les gentils.

8) Les disciples étaient déjà censés dans une ville, mais une ville — ordinairement ces « villes » répondraient à nos villages — a son existence et sa responsabilité à elle, surtout dans cet Orient ancien où tout se discutait à la porte entre les principaux. C'est dans ce cadre que doit s'exercer publiquement l'activité des disciples, ce qui précède n'était qu'une règle pour leur conduite particulière. On fait remarquer (*B. Weiss, Holtz.*) que ἐάν serait plus naturel que ἣν ἄν, puisque εἰσέρχησθε est suivi de καὶ δέχωνται. C'est méconnaître le parallélisme de ces phrases v. 5, v. 10, qui prouve que Lc. n'a point arrangé tout ce discours librement comme on le prétend. — Si ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν était un complément du v. 7, il faudrait y chercher une idée nouvelle, et alors on songerait (*Holtz. Loisy* etc.) à I Cor. X, 27 πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε. Dans l'hypothèse d'une ville païenne, il faudrait manger tout ce qui est présenté, fût-ce même un aliment impur. Mais une question aussi grave ne pouvait être tranchée en passant, d'une manière obscure. D'autres (*Pl. Schanz*

ce qu'il y aura chez eux, car l'ouvrier a droit à son salaire. Ne passez pas de maison en maison. [8] Et dans quelque ville que vous entriez et où l'on vous reçoive, mangez ce qui vous sera servi, [9] et guérissez les malades qui y seront, et dites-leur : le règne de Dieu est proche de vous. [10] Et dans quelque ville que vous entriez et où l'on ne vous recevrait pas, allez sur les places et dites : [11] Nous secouons sur vous jusqu'à la poussière de votre ville qui s'est attachée à nos pieds; sachez cependant que le règne de Dieu est proche.

Kn.) cherchent l'idée nouvelle dans la recommandation de ne pas être exigeant : se contenter de ce qui est offert. Autre subtilité, prévoyant une impolitesse d'autant plus antipathique à l'usage oriental que l'hôte est censé avoir fait tout son possible. Il n'y a donc ici, avec la redondance sémitique, qu'une application aux villes de ce qui a été dit des maisons; recevoir quelqu'un est presque synonyme de lui offrir des aliments. Les disciples doivent accepter.

9) Leur gratitude et leur action s'expriment par des guérisons, et, ayant ainsi gagné la confiance et accrédité leur parole, ils annoncent le règne de Dieu (cf. VII, 22). Mt. a l'ordre inverse, X, 7[b] et 8[a].

ἤγγικεν, d'une chose spirituelle est une métaphore, mais qui s'entend mieux de la domination, du « règne », imposé *sur* des personnes, que d'un « royaume » qui ne saurait être dans ce cas. βασιλεία est donc ici certainement le règne. Il est déjà là, comme le prouvent les guérisons. Mt. ayant mis les guérisons après a omis ἐφ' ὑμᾶς.

10) Cf. IX, 5; Mc. VI, 11; Mt. X, 14. Au v. 8 εἰσέρχησθε au présent, parce que l'entrée et la réception sont comme simultanées. Ici εἰσέλθητε, car on ne pouvait empêcher les disciples d'entrer dans une ville, et si on refusait de les recevoir, ce devait être en connaissance de cause, ce qui exigeait un certain temps, l'hospitalité étant la règle. Le refus avait donc toute sa portée. Le détail des places publiques est propre à la mission des 72; πλατεία est un adj. fém., sous-ent. ὁδός.

11) Cf. IX, 5; Mt. X, 14[b] et Mc. VI, 11. L'action symbolique indiquée dans ces endroits, et expliquée sur Mc. VI, 11, est exprimée par un discours direct, dans un sens plus général (*Schanz*). L'idée d'une poussière impure qu'on secoue, le cède ici à l'idée d'une poussière qui s'est attachée sans qu'on le veuille, et qu'on n'entend pas garder. Puisqu'ils ne veulent rien offrir, on leur rendra même cela; c'est ce qu'indique ὑμῖν (de même que dans Act. XIII, 51 ἐπ' αὐτούς), après πόλεως ὑμῶν, peut-être en opposition avec ἡμῖν. Entre vous et nous, tout est rompu. Mais ils n'en recevront pas moins le message du règne de Dieu, ἤγγικεν, cette fois sans ἐφ' ὑμᾶς, puisqu'ils n'en veulent pas. *Erit illis in vindictam* (*Kn.*) force un peu la note et devance la suite; les habitants sont prévenus, et ne pourront se disculper; cf. Ez. XXXIII, 33 (*Holtz.*). — κολλᾶσθαι est souvent employé par Luc, mais, sauf ici, toujours dans le sens général de se joindre à quelqu'un (XV, 15; Act. V, 13; VIII, 29; IX, 26; X, 28; XVII, 34) non dans le sens technique des médecins de la reprise des os brisés etc. (*Hobart*, p. 128 s.). —

τοῦτο γινώσκετε ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. 12 λέγω ὑμῖν ὅτι Σοδόμοις
ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτότερον ἔσται ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ. 13 Οὐαί σοι, Χορα-
ζείν· οὐαί σοι, Βηθσαιδά· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις
αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ καθήμενοι μετενόησαν.
14 πλὴν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν τῇ κρίσει ἢ ὑμῖν. 15 Καὶ σύ,
Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως τοῦ ᾅδου καταβιβασθήσῃ.

15. *om.* του α. ουρανου (**T** *H*) et non *add.* (**S V**). — καταβιβασθηση (**T S V**) et non καταβηση (**H**).

ἀπομάσσομαι est propre à Lc. († dans le N. T.), et fréquent dans les médecins, mais avec le sens d'essuyer soigneusement (une plaie etc.) (*Hobart*, p. 111).

12) Cf. Mt. x, 15, qui nomme aussi Gomorrhe et spécifie que le jour est celui du jugement. C'est bien d'ailleurs le sens de ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ (cf. xxi, 34; Mt. vii, 22; II Thess. i, 10; II Tim. i, 12. 18; iv, 8). De nos jours les anarchistes russes parlaient simplement du « grand soir » pour désigner la révolution sociale. Et d'ailleurs Lc. dit clairement au v. 14 ἐν τῇ κρίσει. Les commentateurs expliquent que la ville en question n'a peut-être pas commis des crimes plus grands que ceux de Sodome, mais qu'elle est plus coupable puisqu'elle a rejeté l'appel de Dieu. L'invitation des disciples, préludant au passage de Jésus, était une intervention de Dieu bien au-dessus de la visite des anges à Sodome (Gen. xix, 4 ss.). Mais ces mêmes commentateurs n'abordent pas la grave difficulté commune à ce verset et aux deux suivants. Le jugement n'est pas un jugement historique qui devra frapper les villes coupables de résister à l'appel de Jésus, puisque Sodome détruite doit y figurer. Si c'est le jugement dernier, comme tout l'indique, comment des villes peuvent-elles y être condamnées, et quelle sera leur peine, puisqu'il n'y a pas de place dans la Géhenne pour des cités? elle n'est que pour les hommes. D'après Loisy les condamnés seraient les habitants, dont la résurrection est sous-entendue. C'est une solution plausible. Mais quand Luc pense aux particuliers, il sait le dire (xi, 32); ici il parle des villes, et du châtiment qui les menace. Peut-être faut-il voir ici un élément symbolique. Jésus voit tout dans la lumière de Dieu, qui est ici celle du jugement. Les villes sont plus ou moins coupables selon le jugement de Dieu. Elles sont donc représentées comme des personnes soumises à ce jugement. Ces assises solennelles sont conçues comme une manifestation éclatante destinée non pas tant à exercer la justice de Dieu qu'à la manifester, en constatant l'équité de ses châtiments historiques. C'est pourquoi Sodome, qui a disparu depuis longtemps, doit y paraître. Ce ne sera pas pour recevoir son châtiment, depuis longtemps consommé. Et il pourra en être de même des autres villes. Ce qui est affirmé en termes clairs, c'est leur culpabilité. L'intervalle entre les perspectives de la faute et du jugement n'est pas marqué, mais elles ne sauraient être confondues. Les villes d'Israël impénitentes méritent d'être traitées plus sévèrement que Sodome. Loin que le règne de Dieu soit le triomphe d'Israël, l'Israël récalcitrant sera sévèrement puni, parce qu'il est plus coupable.

[12] Je vous déclare qu'en ce jour-là il y aura moins de rigueur pour Sodome que pour cette ville. [13] Malheur à toi, Chorazeïn! malheur à toi, Bethsaïda! car si les miracles opérés parmi vous l'avaient été dans Tyr et dans Sidon, depuis longtemps, assis dans le sac et la cendre [les habitants] auraient fait pénitence. [14] De toute façon, au jugement, on sera moins rigoureux envers Tyr et envers Sidon qu'envers vous. [15] Et toi, Carphanaüm, est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel? Tu seras précipitée jusqu'en enfer.

13-15) Cf. Mt. XI, 20-24, dont le contexte est différent et préférable du moins en ce point qu'il place en Galilée l'apostrophe aux villes de ce pays. En effet, c'est bien aux villes que le Seigneur s'adresse, ὑμῖν, σύ, ce qui est beaucoup plus naturel en leur présence que de loin. On conçoit cependant que Lc. ait jugé à propos de rassembler ce qui regardait le châtiment des villes (ἀνεκτός n'est dans le N. T. qu'au comparatif et dans ce contexte, X, 12. 14; Mt. X, 15; XI, 22. 24), au risque d'interrompre quelque peu l'instruction donnée aux disciples. En inaugurant cette nouvelle mission, son cœur est douloureusement ému au souvenir des bords du lac dont il s'est éloigné, et il adresse à ses villes de loin comme un suprême avertissement. Mais si Luc a cru devoir établir ce contexte (lui-même ou sa source), c'est donc qu'il entrevoyait une ressemblance entre les villes de Galilée et celles que les disciples vont évangéliser : toutes sont israélites et sont plus coupables que les villes païennes auxquelles elles sont successivement comparées. Holtzmann, qui veut absolument forger une mission paulinienne chez les Gentils, prétend que l'apostrophe est destinée par Luc à justifier cette mission; Israël a passé le premier; il a refusé; à d'autres! — Assurément il y a ici une allusion à la réprobation des Juifs, mais cette allusion comprend les villes auxquelles les disciples sont envoyés.

13) Cf. Mt. XI, 21. Les paroles de Jésus sont les mêmes, sauf que Lc. a en plus καθήμενοι (cf. I, 79), expression qui fait image et marque l'accablement; elle doit être primitive, répondant à un usage oriental constant; cf. Job. II, 13; Jon. III, 6. Sur le sac, cf. Is. III, 24; XV, 3; XXII, 12; Jér. VI, 26; XLVIII, 37, la pénitence d'Achab I Reg. XXI, 27, et ÉRS² p. 321; sur la cendre ou la poussière, Jos. VII, 6; Ez. XXVII, 30, ÉRS² p. 325 s. — Les miracles de Jésus étaient donc un appel à la pénitence, laquelle était la préparation convenable d'Israël au règne de Dieu (Mc. I, 15). — Les deux termes de comparaison sont des villes situées au bord de l'eau, mais ce trait commun n'est pas ce qui appelle Tyr et Sidon, célèbres en Galilée et dans toute l'histoire ancienne et juive. Sour (Tyr) est aujourd'hui un très petit village; Saïda (Sidon) a une existence plus prospère et de très beaux jardins; Χοραζειν répond aux ruines (avec une synagogue) de *Kherazeh*, sur la hauteur, au nord du lac de Tibériade : *est autem nunc desertum in secundo lapide a Capharnaum,* disait déjà saint Jérôme. Βηθσαϊδά est placée par conjecture à *et-Tell,* sur la rive gauche du Jourdain.

14) Cf. Mt. XI, 22. Sur le sens, cf. v. 12.

15) Capharnaüm, les ruines de Tell-Hum. La synagogue, récemment décou-

16 Ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ
ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με. 17 Ὑπέστρεψαν δὲ οἱ ἑβδομήκοντα
δύο μετὰ χαρᾶς λέγοντες Κύριε, καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ
ὀνόματί σου. 18 εἶπεν δὲ αὐτοῖς Ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ

verte, et qui parait dater du IIe siècle, atteste que la prospérité de la ville fut considérable encore sous l'empire. Ce qui est affirmé ici par le Sauveur, ce n'est pas sa ruine matérielle aux temps messianiques, c'est son attitude misérable au jour du jugement, c'est-à-dire devant Dieu. Tandis que la plupart des villes, comme Tyr et Sidon, ont suivi leurs destinées sans croiser, pour ainsi dire, la grande intervention de Dieu pour le salut, Capharnaüm a eu dans son histoire une période qui la classe aux yeux du juge. Elle aurait pu être élevée jusqu'au ciel, pour avoir été la patrie adoptive du Messie; mais si elle avait l'audace de s'en prévaloir, ses prétentions seraient repoussées; elle sera rabaissée jusqu'aux enfers. Ce sont les deux extrémités des choses (cf. Is. VII, 11), de la gloire et de la honte (Is. XIV, 13-15). Dans l'assomption de Moïse (x, 11) Israël espérait se hausser jusqu'au ciel des étoiles, tandis que ses ennemis demeureraient sur la terre (*Le Messianisme*... p. 85 s.). Capharnaüm espérait le même honneur; elle sera précipitée encore plus bas. Le texte critique μὴ... ὑψωθήσῃ; donne donc un sens excellent, tandis que ἡ... ὑψωθεῖσα (préféré encore par *B. Weiss* et *Hahn*, comme seul explicable) fait tout au plus allusion à la prospérité et à l'orgueil de Capharnaüm. On ne peut entendre ὑψωθεῖσα de l'honneur qui lui a été fait de recevoir le Messie, car, ayant refusé de faire pénitence, elle n'a pas été réellement élevée par sa présence. — ὑψωθήσῃ est au passif, parce que l'action de Dieu est nécessaire pour s'élever jusqu'au ciel (*et altabit te Deus* [ass. Mos. l. l.]). La perspective est toujours celle du jugement, comme l'indique l'enfer.

16) Cf. Mt. x, 40a, parallèle seulement pour la première partie du v. Le principe de l'autorité de ceux que Jésus envoie est énoncé sous la double forme positive et négative; cette dernière était bien en situation après les échecs prévus, et justifiait la sévérité du jugement : ceux qui refuseraient de recevoir les disciples refuseraient Dieu lui-même. — Ce serait prêter à Luc un étrange état d'esprit que de supposer qu'il a écrit ainsi ce verset d'après Mc. IX, 37, qu'il avait déjà utilisé (IX, 48) et pour se différencier de lui-même (*Loisy*, I, 897; B. Weiss y voit un *Ersatz* libre de Mt. x, 40-42). — ἀθετεῖν au sens juridique de récuser la valeur d'un témoignage, l'authenticité d'un acte etc. Cf. Gal. III, 15.

L'instruction aux 72 disciples est fatale à l'hypothèse des *Logia*, tels que les conçoit Harnack. D'après lui (*Sprüche und Reden Jesu*, p. 93 s.) l'instruction aux disciples dans cette source (Q) comprenait : ce qui regarde la moisson (Mt. IX, 37. 38; Lc, x, 2); les brebis et les loups (Mt. x, 16a; Lc. x, 3); la paix donnée à la maison (Mt. x, 12. 13; Lc. x, 5. 6); le salaire de l'ouvrier (Mt. x, 10b; Lc. x, 7b); Sodome et la ville impénitente (Mt. x, 15; Lc. x, 12); l'apostrophe aux villes (Mt. XI, 21-23; Lc. x, 13-15), l'autorité des disciples (x, 40 ou plutôt 40a; Lc. x, 16a, simple analogie). Harnack ajoute Lc. x, 4 et Lc. x, 8-11, mais c'est contre l'hypothèse, puisque ces passages n'ont de parallèles dans Mt. que

16 Celui qui vous écoute, m'écoute, et celui qui vous rejette, me
rejette. Or, celui qui me rejette, rejette celui qui m'a envoyé. »
17 Les soixante-douze revinrent tout joyeux, disant : « Seigneur,
les démons eux-mêmes nous sont soumis en ton nom. » 18 Il leur

des passages qui ont aussi leur parallèle dans Mc. et dans Lc. lui-même. De ce qui reste il faut déduire le premier cas, qui dans Mt. n'est pas dans l'instruction aux disciples, et l'apostrophe aux villes qui se rapporte à un autre contexte. C'est donc avec quelques phrases décousues qu'il faudrait refaire un discours. Il ne pouvait subsister sous cette forme. Mais eût-il subsisté, comment Luc pouvait-il avoir l'idée de créer un épisode pour y loger ces phrases, qu'il était si facile d'introduire dans la mission des Douze? Il vaudrait mieux dire avec Loisy (I, 859) : « C'est plutôt le cadre qui aura empêché la fusion des discours, que la différence des discours qui aura suggéré le cadre. » Recourir comme B. Weiss à une source Lq. n'est que reculer la difficulté dans l'obscurité pour l'escamoter. Si la source Q avait le cadre, pourquoi Mt. l'a-t-il supprimé? Si cette source contenait les riches développements de Mt., pourquoi Lc. les a-t-il omis, se contentant presque de se répéter? Les deux évangélistes ont donc suivi ici leurs sources particulières, non une source commune, mais ces sources contenaient des paroles du Sauveur qui étaient les mêmes, fidèlement transmises, quoiqu'on ne sût pas toujours exactement dans quelles circonstances elles avaient été prononcées.

17-20. RETOUR DES SOIXANTE-DOUZE DISCIPLES.

17) Il serait contraire à la nature des choses que les soixante-douze, partis en même temps deux à deux, eussent été de retour en même temps (*Kn. Schanz*). On peut donc concéder à Loisy que la perspective du retour est vague et artificielle. Même quand les rentrées sont successives, et quand il manquerait des retardataires, il y a un moment où on est rentré. C'est alors que se place la rentrée officielle, dans un lieu convenu d'avance. Peut-être aussi Luc, avec son habitude de clore les récits (cf. I, 56; III, 20) a-t-il anticipé ce qu'il avait à dire du retour. Enfin l'impression n'est peut-être pas celle de tous individuellement; c'est une impression générale de joie. Les disciples ont sans doute opéré des guérisons; ils en avaient reçu le pouvoir. Mais de plus, καί, et cela semble les avoir étonnés, les démons leur étaient soumis. On voit ici clairement que les maladies n'étaient pas, d'ordinaire, attribuées aux esprits malins. Les démons se sont peut-être manifestés à l'occasion des guérisons; d'après le v. suivant, on est seulement induit à penser qu'ils se sont opposés à une mission qu'ils jugeaient fâcheuse pour eux. Quoiqu'ils n'aient pas reçu expressément le pouvoir de les réduire à l'impuissance, les disciples ont fait appel au nom de Jésus, ce qui leur a réussi, comme ils pouvaient l'espérer d'après le v. 16. — Dire avec Maldonat qu'ils avaient reçu le pouvoir d'exorciser mais que Lc. n'en avait rien dit, c'est favoriser l'opinion des critiques (*B. Weiss, Holtz.*) qui confondent les deux missions en une, tandis que l'étonnement des disciples est un trait spécial.

18) Cette parole d'un caractère si expressif ne paraît pas authentique à M. Loisy. Comme la mission n'a eu de réalité qu'après la mort de Jésus, ainsi

τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα. 19 ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω
ὄφεων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς
οὐ μὴ ἀδικήσει. 20 πλὴν ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσ-
σεται, χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐνγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

19. ἀδικήσει (T H) ou ἀδικήσῃ (S V).

---

en est-il de la chute de Satan. La conséquence serait juste, mais il faut plutôt dire que la parole confirme la mission. Elle est seulement fâcheuse pour le système eschatologique, parce que « la chute de Satan (cf. Apoc. XII, 9. 13; Jo. XII, 31) garantit que la puissance du Malin est brisée en principe, le règne de Dieu arrivé, d'après la conception de Mt. XII, 28 = Lc. XI, 20 » (*Holtz.*).

L'ensemble est très clair. — ἐθεώρουν est un impf., et doit donc s'entendre de la mission des 72 (tous les modernes contre le plus grand nombre des anciens; cf. *Kn.*). Si l'on objecte que l'action des disciples ne pouvait avoir cette importance (*Loisy*), il faut se rappeler qu'ils ont agi « au nom de Jésus », et que le Maître avait assimilé leur action à la sienne propre, à celle de Dieu. Rien de plus fort sur l'intention de Jésus d'agir, pour son œuvre rédemptrice, par ceux qu'il investit de son autorité. C'est sur cette volonté que repose l'Église avec sa hiérarchie. — Jésus a-t-il perçu cette défaite de Satan par une vision extérieure? Cela ne résulte pas du texte qui peut être entendu d'une image employée pour exprimer une idée morale. Autrement Satan est-il tombé à chaque exorcisme? ou à quel unique moment? L'œil intérieur du Sauveur pouvait saisir ce fait spirituel sans une vision. Satan tombait du ciel : ἐκ τοῦ οὐρανοῦ doit être joint à πεσόντα, car ce qui importe ce n'est pas qu'un éclair tombe du ciel, mais que Satan soit déchu de la puissance qu'il s'était arrogée. « Du ciel » ne signifie pas qu'il était auprès de Dieu, comme ont compris les Pères qui ont vu là une allusion à la chute des anges, mais dans les hauteurs où Capharnaüm voulait s'élever (v. 15); cf. CIC. *Phil.* II, 42 *collegam de cœlo detraxisti* (*Pl.*). La comparaison avec un éclair signifiera dans Mt. XXIV, 27 l'apparition instantanée d'une puissance céleste; l'éclair peut aussi signifier sa disparition : c'est une brillante lumière qui s'éteint soudain et qui est censée tomber, puisqu'elle se dirige vers la terre, sans pouvoir se relever ni briller de nouveau.

— Jésus n'a pas voulu rabattre l'orgueil de ses disciples (certains Pères dans *Kn.*), mais leur révéler le sens profond de leur œuvre afin d'augmenter leur joie.

19) A qui a bien usé des pouvoirs confiés d'une manière générale, on peut les renouveler plus expressément, en les indiquant dans une clarté plus vive et plus officielle. Il y a donc ici du nouveau, comme le prouve ἰδού (avec *B. Weiss*). D'autres (*Schanz*, *Holtz*. *Pl*. *Hahn* etc.) voient ici une allusion à la puissance conférée avant le départ. Ils s'appuient sur δέδωκα, mais le parfait peut s'entendre comme un présent (texte reçu δίδωμι), et la phrase se termine nettement

dit : « Je voyais Satan tombant du ciel comme un éclair. [19] Voici que je vous ai donné le pouvoir de marcher sur les serpents et les scorpions, et [pouvoir] sur une puissance quelconque de l'ennemi, et rien ne vous nuira. [20] D'ailleurs ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis, mais de ce que vos noms sont inscrits dans le ciel. »

par une vue sur l'avenir. — ἐξουσία est souvent employé sans l'article; peut-être la détermination est-elle provoquée par la détermination (τοῦ) du verbe, qui marque bien la finalité et presque l'avenir; cf. v, 25; ix, 1; xii, 5; xix, 17; Act. ix, 14 où il n'y a pas ensuite d'article avant le verbe.

— τοῦ πατεῖν ἐπάνω n'est pas précisément fouler aux pieds (*Schanz*, *Holtz.*; cf. Rom. xvi, 20), à la façon des vainqueurs qui posaient le pied sur la nuque des vaincus. C'est simplement mettre le pied sur des bêtes dangereuses, d'autant qu'il s'agit d'animaux près desquels on peut marcher sans les voir, au risque d'être piqué cruellement. Il s'agit moins de les humilier après la victoire que de les mettre dans l'impossibilité de nuire. Sont-ce bien des serpents et des scorpions au sens physique? Schanz, d'après les Pères, y voit le symbole de la puissance de Satan; si Jésus a promis dans Mc. xvi, 18 que les serpents ne nuiraient pas aux Apôtres, ici le contexte parle seulement de la victoire sur Satan (de même *B. Weiss*).

Mais les modernes (*Holtz. Loisy*, *Hahn* etc.), suivent avec raison le sens littéral. Seulement Loisy ajoute que « ces animaux dangereux appartiennent, comme les esprits mauvais, à ce que le Sauveur appelle « la puissance de l'ennemi », c'est-à-dire « l'armée de Satan », idée que Schanz a raison de déclarer étrangère à la Bible. Les serpents ne sont ni le symbole des esprits mauvais, ni munis de venin par Satan pour faire son œuvre, ce sont des *types* d'animaux dangereux et même des dangers qui menacent les envoyés du Seigneur. Il n'y a là qu'une réminiscence du Ps. xc, 13 ἐπ' ἀσπίδα (héb. lire זחל) καὶ βασιλίσκον ἐπιβήσῃ, καὶ καταπατήσεις λέοντα καὶ δράκοντα, qui respire la confiance filiale dans le secours du Seigneur. Ici, à la confiance s'ajoute un véritable pouvoir à l'encontre des périls du chemin. — ἐπί se rapporte à ἐξουσίαν (*Holtz. Schanz*, *Pl. Hahn*) et non à πατεῖν (*B. Weiss*). Si l'on est logique, il faut en conclure que nous avons ici non pas une généralisation, mais un second objet de l'autorité, le pouvoir sur toute puissance de l'ennemi (Mt. xiii, 25). — οὐδέν est régime d'après Schanz et Holtz., à cause de Act. xxv, 10. Mais ici οὐδέν est fortement en vedette, il est donc sujet (*Pl. Weiss. Hahn*), et résume les deux objets de crainte. S'il était objet, le sujet serait δύναμις (*Holtz.*), mais pourquoi pas ἐχθρός? il y aurait ambiguïté. Il est vrai que οὐδέ et οὐ μή n'est pas classique, et qu'il suffirait de οὐδέν... μή ou de οὐδέν seul, mais cf. Pap. : οὐδ' οὐ μὴ γένηται (Wilcken, *Chr.* n° 122, 4 cité par Deb. § 431, 3).

20) Jésus revient à la joie manifestée par ses disciples. Elle était certes légitime, surtout à cause de la défaite de Satan, mais elle le serait moins si l'apôtre envisageait surtout l'empire qu'il avait acquis. Ce n'était qu'un don transitoire. — πλήν n'est pas adversatif; c'est : « tout bien considéré ». L'opposition n'est

pas non plus absolue entre ne pas se réjouir — et se réjouir. La tournure est sémitique (cf. Prov. XVII, 12 héb.) et équivaut à « réjouissez-vous bien plutôt ». Dieu écrit le nom de ses élus dans un livre. Cette métaphore était bien connue (Ex. XXXII, 32 s.; Is. IV, 3; Dan. XII, 1; Ps. LXIX, 29). Elle suppose que les chefs d'État ou les cités possédaient des listes des citoyens. Les ἀπογραφαί des papyrus égyptiens montrent avec quel soin ces registres étaient tenus. Macaire (Hom. XII, 17) a donné comme parole du Seigneur : τί θαυμάζετε τὰ σημεῖα; κληρονομίαν μεγάλην δίδωμι ὑμῖν, ἣν οὐκ ἔχει ὁ κόσμος ὅλος, ce qui n'est peut-être qu'une glose de notre verset; cf. *RB*. 1918, p. 128. Échapper aux périls, commander aux démons est peu de chose si l'on n'est inscrit dans le livre de vie (Apoc. XX, 15).

21-22. La révélation du Père et du Fils (Mt. XI, 25-27).

Cette péricope importante a été attaquée en l'an 1907 par MM. Loisy et Harnack. Le motif est le même. Quoique l'interprétation dite métaphysique ne s'impose pas absolument, assure-t-on, elle est cependant possible. Donc la parole ne peut être authentique, elle reflète la foi de la communauté chrétienne qui ne peut avoir été celle de Jésus. Plus radical, Loisy rejette tout : « Il est plus probable que la prière, le symbole et l'exhortation qui la suivent dans Matthieu procèdent d'une inspiration unique, comme ils sont rythmés de même façon. Cantique de sagesse chrétienne, fruit de l'Esprit » (I, 910). Mais pourquoi Jésus n'aurait-il pas eu de lui-même l'opinion qu'on a eue de lui? Et que reste-t-il des évangiles si une parole recueillie en termes presque identiques par Mt. et par Lc. est une composition bien postérieure à Jésus, puisqu'il a dû falloir du temps pour établir si bien sa préexistence et en somme pour le mettre sur le même rang que le Père? Aussi Harnack s'est-il efforcé de donner au *logion* un sens admissible. Il suffit pour cela que la connaissance que le Fils a du Père soit seulement historique, c'est-à-dire que Jésus avait mission de révéler son Père, plus complètement, et comme Père. De plus il faut effacer ce qui est relatif à la connaissance du Fils.

On obtient ainsi le *logion* suivant : πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα [ou : τίς ἐστιν ὁ πατήρ] εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ. Harnack défend hautement l'authenticité de ces paroles, qui ne lui donnent plus aucun ombrage : il ne voit pas pourquoi Jésus qui se croyait le Messie futur n'aurait pas pris d'avance le titre de Fils, non pas certes au sens naturel, mais comme celui qui connaissait le mieux le Père et qui avait le privilège de le révéler (*Sprüche...*, 189-216).

Nous devons donc aborder d'abord la critique textuelle, spécialement quant à la forme ἔγνω, et la suppression de la connaissance du Fils par le Père.

Or γινώσκει est la leçon certaine, changée en ἐπιγινώσκει (d'après Mt. XI, 27) dans quelques mss., mais aucun ms. grec n'a ἔγνω. La leçon ἔγνω est attribuée aux hérétiques par Irénée (*Haer*. IV, 1) : *hi autem qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt : nemo cognovit patrem nisi filius, neque filium nisi pater et cui voluerit filius revelare, et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus deus ante domini nostri adventum, et eum deum qui a prophetis sit annunciatus, dicunt non esse patrem Christi*. L'allusion à Marcion est évidente, et en effet ἔγνω était la seule leçon qui convînt à son système; c'était celle de son texte d'après Adamantius (p. 44 éd. van de Sande). Mais on pouvait aussi préférer ἔγνω pour argumenter contre les Juifs sans aller si à fond que Marcion,

et c'est le cas de Justin (*Apol.* I, 63, *bis*), où ἔγνω venait d'autant plus aisément sous la plume que le passage suit la citation d'Isaïe I, 3 : ἔγνω βοῦς κ. τ. λ., tandis que dans le dialogue (ch. C) Justin a γίνωσκει. Pour ἔγνω on cite encore Tatien, mais seulement d'après le *novit* de la traduction de Moesinger (p. 117), tandis que l'explication suppose une connaissance éternelle. On cite encore Clém. d'Al. qui a aussi l'autre leçon, Origène, et Eusèbe, très constamment, soit qu'il glose, soit qu'il cite (*Dem.* V, 1).

Tert. a *scit* (*adv. Marc.* IV, 25); *cognovit* (*adv. Marc.* II, 27); *novit* (*de praescr.* XXI, glose plutôt que citation), avec quelques mss. latt. (*q a b*); οἶδε se trouve dans Épiph. et Eusèbe. Au lieu de conclure avec Harnack que ἔγνω est primitif dans Luc et dans sa source, on constate que c'est une variante ancienne, qu'on trouve seulement chez les Pères, et presque jamais uniquement préférée; elle venait d'elle-même quand on voulait prouver que les Juifs n'avaient pas eu la vraie connaissance de Dieu.

Plus importante est la variante qui place le Père avant le Fils. C'est le cas de Justin, et même d'Irénée (II, 6, 1; IV, 6, 3, fragm. syr. XV) quoiqu'il l'ait condamnée (IV, 1). Rien d'ailleurs ne prouve mieux qu'elle venait naturellement sous la plume. Il faut faire un effort quand on cite ce texte pour ne pas placer le Père avant le Fils. Surtout quand on argumentait contre les Juifs, la variante ἔγνω et l'antécédence du Père venaient ensemble. Aussi γινώσκει avec cette antécédence ne se trouve que dans Justin (Dial. C), dans Marcion, d'après Tert. IV, 25, dans le ms. U (IXe à Xe s.) de Luc, et dans les *lapsus memoriae* d'Irénée. Dans les autres cas cités par H., ou bien la citation est incomplète, ou bien il y a οἶδε.

Parmi les *latt.*, seul le ms. *b* a l'antécédence du Père (avec *novit*), dans Mt. Chez les Syriens, le seul Tatien (*Moes.* p. 117), dans Mt.

Donc loin que la leçon ἔγνω (chez les Pères) et l'antécédence du Père (quelques Pères et deux mss., un grec et un latin) se confirment mutuellement, la leçon critique apparaît comme la plus difficile, transformée de plusieurs manières soit par un dessein préconçu des hérétiques, soit par inadvertance, selon l'opportunité du sujet (Cf. ZAHN, *Geschichte des n. Kanons,* I, p. 555; II, p. 470).

L'omission relative au Fils dans le seul ms. *a* de Luc ne peut être qu'un *lapsus;* après *quis est* le copiste qui mettait probablement *filius* le premier a passé immédiatement à la seconde clause : *nemo novit quis est* [filius nisi pater, neque quis est] *pater nisi filius et cuicumque, etc.* Enfin, au lieu de καὶ ᾧ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι de tous les mss. et d'Irén. IV, 6, 1, H. préfère comme leçon ancienne καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ, leçon de Marcion, qui n'a l'appui de Justin (ter) qu'en lisant οἷς et non ᾧ. Et c'est une nouvelle preuve de l'indifférence des anciens pour un texte précis. — H lit ἄν avec BD, mais T. S ἐάν avec l'immense majorité; mais ce point est sans importance.

Le texte ainsi maintenu avec les éditeurs critiques contre les fantaisies de Harnack, revenons au contexte.

Il n'est pas le même dans Mt. et dans Lc. Dans Mt. le logion vient après l'apostrophe aux villes de Galilée impénitentes, de sorte que l'accent serait sur le rejet des sages et des prudents, tandis qu'il est plutôt sur la révélation faite aux humbles, même d'après ce qui suit dans Mt. D'ailleurs Mt. emploie le vague

21 Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.
22 Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ

21. εν *a.* τω πν. (**T S**) ou *om.* (**H V**). — ευδ. εγ. (**H V**) ou εγ. ευδ. (**T S**).
22. *om.* και στραφεις προς τους μαθητας ειπεν (**H V**) et non *add.* (**T S**) *a.* παντα. — εαν (**T S V**) plutôt que αν (**H**).

ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ qui rompt plutôt le contexte. Nous préférons donc celui de Luc.

21) ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, particulier à Lc. avec quelques variantes (vii, 21; xii, 12; xx, 19; cf. ii, 38; Act. xvi, 18; xxii, 13), marque un moment précis. Et en effet le contraste entre l'impénitence des villes qui vient d'être rappelée, et l'empressement joyeux des disciples étaient de nature à faire naître dans l'âme de Jésus cette louange des desseins du Père. — ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ n'est pas dans Mt. L'Esprit-Saint ne vient pas remplir Jésus, comme Élisabeth (i, 42); si son action est mentionnée, car le datif marque bien sa coopération, c'est qu'il s'agit d'un mouvement extraordinaire (cf. iv, 1), d'une effusion de l'âme du Sauveur envers son Père, tandis que d'ordinaire il s'adresse aux hommes. — Lc., indépendant de Mt. dans l'introduction, va reproduire les paroles de Jésus presque dans les mêmes termes. — ἐξομολογοῦμαι n'est pas dans le sens d'avouer comme Mt. iii, 6; Mc. i, 5; Act. xix, 18; Jac. v, 16, mais dans le sens biblique (ordinairement pour ידה à *hiph.*) de « rendre hommage », surtout dans la prière liturgique. Il est tout naturel que cette explosion de louange débute par le terme consacré dans la prière. Loisy rapproche Eccli li, 1 ἐξομολογήσομαί σοι, Κύριε βασιλεῦ, qui n'a rien de plus approchant que tant d'autres endroits des Psaumes.

Le texte hébreu : « Je te louerai, Dieu de mon salut, je te rendrai hommage, Dieu de mon père. » Ici, il y a πάτερ qui ne se trouve donc pas dans l'hébreu de Eccli. li, 1 (contre *Loisy*), mais seulement li, 10 sous la forme : ἐπεκαλεσάμην Κύριον πατέρα κυρίου μου, en hébreu : « je t'ai exalté, Iahvé, tu es mon père », et avec le motif : « car tu es le héros de mon salut. » — Il y a de la marge! D'ailleurs il faut remarquer (avec *Harnack*) que le caractère rythmique — à peine sensible ici — ne saurait être un argument contre l'authenticité. — ἀπέκρυψας (Mt. ἔκρυψας) préféré non comme terme paulinien (*Holtz.*), mais comme composé, répondant mieux à ἀπεκάλυψας. — ταῦτα et αὐτά sont les mêmes choses, le mystère du règne de Dieu (viii, 10), tout ce que Jésus est venu révéler, et spécialement, d'après la suite, qui est le Père, et qui est Celui qui a seul pouvoir de le révéler. — On peut noter (avec *Pl.*) l'omission de l'article devant σοφῶν et συνετῶν. C'est donc une catégorie de gens instruits qui se croient habiles; car s'ils avaient le désir de la lumière, ils seraient dociles, mais à tout le moins les dons de l'intelligence et l'instruction ne confèrent point un privilège dans

21 A ce moment, il tressaillit de joie dans l'Esprit-Saint, et il dit : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, pour avoir caché ces choses aux sages et aux habiles, et pour les avoir révélées aux petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir.
22 Tout m'a été transmis par mon Père, et personne ne sait qui est le Fils, si ce n'est le Père, et qui est le Père, si ce n'est le Fils,

l'ordre de la révélation; cf. Rom. I, 22; I Cor. I, 19-31; II Cor. IV, 3. 4. — D'ailleurs il faut entendre les paroles du Christ d'après la situation. Il était déjà certain que les savants, c'est-à-dire les docteurs de la Loi, et les prudents, Sadducéens, Hérodiens, étaient décidément hostiles à l'Évangile. Les νήπιοι, esprits simples, que les autres estiment de grands enfants, sont les disciples qui écoutent et font ce qu'on leur dit : פְּתָיִם signifie des gens simples plutôt que des enfants; la révélation leur donne la sagesse (Ps. XIX, grec XVIII, 8). — ὁ πατήρ, au vocatif, pour ὁ πατέρ, cf. VIII, 54; XII, 32; Mc. V, 41; IX, 25. — ὅτι dépend de ἐξομολογοῦμαι d'après *Pl.*, etc., mais comme la phrase a été interrompue, il est plutôt dans le sens de « car » (*Vg.*). — εὐδοκία ἔμπροσθέν σου est un hébraïsme pour dire « ton bon plaisir »; « ta volonté », comme a traduit l'arabe de Tatien; on évitait ainsi d'introduire Dieu trop directement dans la construction de la phrase. εὐδοκία est sujet (*Holtz.*, etc.) et non attribut (*Hahn*), quoique sans article, car ἔμπροσθέν σου en tient lieu. Le sens est donc : oui, Père, car c'est bien ainsi que s'accomplit ce qui t'agrée.

— Marcion semble avoir écrit εὐχαριστῶ, terme plus clair (ORIGÈNE, *de orat.* 5 : τό ἐξομολογοῦμαι ἴσον ἐστὶ τῷ εὐχαριστῶ). Il semble avoir supprimé πατέρ, on ne sait pourquoi, et καὶ τῆς γῆς, parce que le Dieu bon n'est pas créateur de la terre. Il ne devait non plus rien cacher, aussi Marcion écrivait : ὅτι ἅπερ ἦν κρυπτὰ σοφοῖς καὶ συνετοῖς, ἀπεκάλυψας νηπίοις.

Ces variantes se retrouvent çà et là, surtout dans Tatien et les Homélies clémentines (ZAHN, *Geschichte des n. Kanons* II, 469 et *Harnack*, p. 192). A part la teinte purement marcionite (om. τῆς γῆς), le *logion*, s'il eût pu être inventé par la communauté chrétienne, aurait dû être écrit de cette façon.

22) L'addition : καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν, si elle était authentique (T; S entre crochets) n'aurait pas pour but de changer l'auditoire. Le v. 21 était adressé au Père, sans doute le regard levé vers le ciel. Ce qui suit serait adressé aux disciples mais l'omission (H) est fondée sur les meilleures et les plus anciennes autorités — πάντα est trop général pour être entendu de la connaissance seulement, des choses que Dieu a révélées (*Holtz. Harn. Wellh.* etc. *Loisy* avec réserves), d'autant que si παραδίδωμι a le sens de transmettre une doctrine, toutes les fois qu'il est employé dans ce sens, c'est avec l'adjonction de termes qui précisent la pensée : Mc. VII, 13; Lc. I, 2; Act. VI, 14; XVI, 4; Rom. VI, 17; I Cor. XI, 2; XV, 3; II Pet. II, 21; Jude 3. Ici παρεδόθη est dans le sens de Lc. IV, 6. Les πάντα sont-ils seulement ce qui est nécessaire à l'accomplissement de la fonction messianique (*Schanz*)? Ce point dépend du sens de ce qui suit, messianique ou transcendant au sens métaphysique. — Le sens messia-

εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. [23] Καὶ στραφεὶς πρὸς
τοὺς μαθητὰς κατ' ἰδίαν εἶπεν Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέ-
πετε. [24] λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ
ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδον, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.

nique (*Holtz.*, *Loisy 1° loco* etc. *Harn. B* et *J. Weiss*) n'admet de filiation que dans l'ordre de la connaissance. Jésus est Fils, parce que Dieu l'a choisi comme Messie et comme révélateur. Dieu est son Père, parce qu'il connaît ce Père mieux que personne, et c'est en cela que consiste sa conscience messianique. — C'est le coup de pouce de l'exégèse libérale, car il faut dire avec Loisy : « Il n'en est pas moins vrai que ces assertions comportent par elles-mêmes une signification plus absolue » (I, 909). Sans même insister sur le présent γινώσκει qui fait abstraction du passé, le Fils et le Père sont deux notions absolues, et c'est le Père qui d'abord connaît le Fils. Seul chacun des deux sait quel est l'autre, ils se compénètrent également, ils sont égaux. On peut seulement objecter que cette connaissance n'est pas tellement transcendante, puisque le Fils peut la révéler. Titus de Bosra (*Caten. in Luc.*) a répondu d'avance : « La révélation est la communication de la connaissance selon la mesure de chaque nature et de chaque faculté, et, où la nature est semblable, la connaissance existe sans enseignement : dans l'autre cas, la connaissance s'acquiert par révélation, donc il a noté ici ce qui est par grâce, là ce qui est par nature. » D'autant que les propositions : qui est le Fils, qui est le Père ne forment qu'un tout (*Loisy*); la connaissance réciproque du Père et du Fils est une chose inaccessible aux hommes, et que le Fils seul peut révéler, comme une révélation peut faire connaître de telles choses. « En supprimant la première (proposition), on détruit l'économie de la strophe » (*Loisy* I, 909 contre *Wellh.* et *Harn.*).

Le texte qui écrit ἔγνω et met le Père avant le Fils est condamné, nous l'avons vu, par la tradition manuscrite. Il est de plus mal conçu car il sous-entend ou exprime ἔγνω aussi pour le Fils. Or si l'on peut dire que personne n'a connu le Père, « on ne peut dire que personne *n'a connu* le Fils, que celui auquel le Fils le révèlerait *actuellement* ». Il faut de toute nécessité que le verbe soit au présent, même s'il devait être entendu du rôle messianique de Jésus. A moins d'introduire ensuite un présent comme les témoins qui lisent οἶδε, au moins à propos du Fils, ou comme le Marcionite d'Adamantius : οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς, οὐδὲ τὸν υἱόν τις γινώσκει εἰ μὴ ὁ πατήρ (p. 44). Mais quel éditeur oserait préférer cette manipulation du texte?

Il faut donc simplement constater que ce texte des synoptiques est d'accord avec la doctrine de saint Jean sur la divinité de Jésus, Jo. III, 35; VI, 46; VIII, 19; X, 15; XIV, 9; XVI, 15; XVII, 6, 10 (*Pl.*) et s'étonner des subterfuges auxquels a recours la critique non croyante pour éluder cette conclusion.

23-24. LA RÉVÉLATION ATTENDUE EST ACCORDÉE AUX DISCIPLES (cf. Mt. XIII, 16. 17).

Le contexte de Mt. n'est pas le même. Il vient de parler des Juifs qui n'ont ni yeux pour voir, ni oreilles pour entendre. Pour les disciples il en est autrement (v. 16). Le v. 17 suit comme dans Lc. Cet ordre est très satisfaisant. Cependant

et celui à qui le Fils voudrait le révéler. » 23 Et s'étant tourné vers ses disciples, il leur dit en particulier : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! 24 Je vous déclare que beaucoup de prophètes et de rois ont voulu voir ce que vous voyez et ne [l'] ont pas vu, et entendre ce que vous entendez, et ils ne [l'] ont pas entendu. »

le contexte de Luc donne plus de profondeur aux paroles de Jésus. Ce qu'ils voient, ce ne sont pas seulement des miracles, c'est le secret du Fils, révélé à qui il veut, qui est placé sous leurs yeux, et c'est vers ce mystère que convergeait toute l'histoire d'Israël.

23) Les paroles qui précèdent étaient bien adressées aux disciples, mais peut-être d'autres personnes y assistaient. L'accent est ici sur κατ' ἰδίαν. Jésus prend ses disciples à part, puisqu'il s'agit d'un privilège, du moins momentané. Il n'est pas encore question des oreilles, comme dans Mt., parce que la révélation (v. 21. 22) est surtout relative à la vue ; ἅ se rapporte à ταῦτα (v. 21) pour le sens. Les disciples sont donc précisément ces enfants auxquels un mystère a été révélé, et ils doivent entendre que c'est la connaissance du Père et du Fils, manifestée par les actes et les paroles de Jésus.

24) Comme Mt., sauf « les rois » au lieu des « justes », « ont voulu » au lieu de « ont désiré ». Les rois sont en premier lieu David, auquel a été faite la promesse de la lignée royale, et ceux qui crurent plus docilement qu'Achaz à l'oracle messianique d'Isaïe (VII). Sur la pensée, cf. Eph. III, 2, texte qu'il faut méditer avant d'interpréter l'Ancien Testament comme s'il contenait déjà la lumière de l'Évangile.

Tout l'ensemble depuis le v. 1 est vraiment décisif contre l'avènement soudain, réservé à l'avenir, d'un messianisme d'innocence et de bonheur absolu. Jésus envoie ses disciples annoncer que le règne de Dieu est proche. Il est même commencé, puisque leur prédication amène la chute de Satan. Cependant le Maître confirme expressément leur pouvoir, parce qu'ils en auront besoin dans leur lutte contre les puissances du mal, avant d'être admis dans le ciel. Puis il remercie le Père d'avoir révélé son secret aux humbles, secret qui n'est pas le jour du grand avènement, mais la connaissance mutuelle du Père et du Fils, révélée à ceux que le Fils choisit, et qui sont précisément ses disciples. Ils voient donc, ils entendent dès à présent ce que les prophètes ont tant désiré de voir et d'entendre, c'est-à-dire que le messianisme est inauguré et mis en acte par Jésus et par ses disciples. Dès à présent le Fils est là. La glorification du Fils de l'homme ne peut rien ajouter à ce qu'est le Fils par rapport au Père, puisqu'il a déjà tout reçu. C'est vraiment la théologie de l'Incarnation, rattachée à l'attente d'Israël, désormais réalisée. Théologie, mais sans expressions métaphysiques, telle qu'elle pouvait être enseignée aux « enfants ».

Marcion a naturellement supprimé ce qui regardait l'attente des prophètes. Dans Tert. (*adv. Marc*, IV, 25) : *beati oculi, qui vident quae videtis; dico enim vobis quia prophetae non viderunt quae vos videtis.*

25-29. QUESTION D'UN DOCTEUR DE LA LOI (cf. Mc. XII, 28-34; Mt. XXII, 34-40).

Les textes de Mc. et de Mt. sont d'accord sur la circonstance : après que

25 Καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων Διδάσκαλε, τί
ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; 26 ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν Ἐν τῷ
νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις; 27 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν Ἀγα-
πήσεις Κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ
ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύι σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς
σεαυτόν. 28 εἶπεν δὲ αὐτῷ Ὀρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ.
29 Ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτὸν εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν Καὶ τίς ἐστίν μου

Jésus a fermé la bouche aux Sadducéens, un docteur l'interroge sur la Loi. Ici le docteur interroge sur la vie éternelle, dans une autre circonstance et sans que la connexité des matières ni rien de semblable ait motivé un déplacement. Ce n'est donc pas le même cas (*Schanz, Hahn,* contre *Holtz. B. Weiss, Loisy* etc.). Il n'est pas étonnant que Jésus ait fait la même réponse aux deux questions. C'est bien le moins que sa doctrine n'ait pas varié sur le point capital. Quant au (jeune) riche, Mc. x, 17-22; Mt. xix, 16-22, Luc l'a en détail xviii, 18-23.

25) Καὶ ἰδού doit être très vague dans la pensée de Lc., car l'entretien particulier avec les disciples est à tout le moins terminé. Ici, à cause de ἀνέστη, il semble que nous soyons dans une synagogue (*B. Weiss, Holtz.*). — νομικός est un terme de Luc (encore cinq fois), tandis que Mt. ne l'emploie que dans xxii, 35 (avec Tit. iii, 13 †). Il est possible que le Mt. grec ait fait ici un emprunt à Luc; de même pour son πειράζων (ici ἐκπειράζων) qui doit être entendu dans Mt. d'une façon très atténuée pour correspondre avec le récit de Mc., où le scribe a bonne volonté. — Ces expressions ne prouvent donc pas que Lc. et Mt. avaient la même source et qu'il n'y a jamais eu qu'un νομικός dans la tradition évangélique. B. Weiss et Holtz. imaginent que Lc. a changé la question parce que la Loi n'intéressait pas les gentils. Mais alors pourquoi la citation qui suit? On pouvait très bien alors interroger sur la vie éternelle; cf. Mc. x, 17, ce qui ne veut pas dire que Lc. a « pris » son texte dans Mc. (*Loisy,* ii, 350) qu'il ne retrouvera qu'à xviii, 18. — La question étant d'ordre pratique, le docteur semble avoir eu l'intention d'embarrasser le Maître, plutôt que de le mettre dans un mauvais cas vis-à-vis de l'autorité doctrinale. D'après ce qui suit, il croyait en savoir plus long que celui qu'il interrogeait. — ἐκπειράζειν n'est que biblique; Paul (II Cor. x, 9) l'emploie dans le même sens que πειράζειν.

26) Très naturellement Jésus le renvoie à la Loi, dont les commandements règlent la conduite, et très finement il le prie de répondre lui-même. « Comment lis-tu? » מאי קראת est la formule rabbinique qui précède les citations bibliques, ou encore מאי דכתיב, « qu'est-ce qu'il y a d'écrit? » Même קרא « lire », signifiait à lui tout seul « lire le *Chmâ* ». Sans insister sur ce point, il est peu probable que Luc ait composé à son gré et pour les gentils cette introduction.

27) Il n'est pas étonnant que le docteur réponde en citant Dt. vi, 5, qui est au début du *Chmâ,* prière ou plutôt confession de foi, composée de Dt. vi, 4-9; xi, 13-21; Num. xv, 37-41, que les Juifs doivent réciter deux fois chaque jour, et qui existait déjà au temps de Jésus. L'étonnant est qu'il ajoute l'amour du

[25] Et voici qu'un docteur de la Loi se leva, disant afin de l'éprouver : « Maître, que dois-je faire pour posséder la vie éternelle? »
[26] Il lui dit : « Qu'y a-t-il d'écrit dans la Loi? Qu'y lis-tu? »
[27] Il répondit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, et de toute ton âme, et de toute ta force, et de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même. » [28] Il lui dit : « Tu as bien répondu; fais cela et tu vivras. » [29] Mais lui, voulant se justifier,

prochain d'après Lév. xix, 18, qui n'a jamais trouvé place dans le *Chmâ*. L'Ancien Testament recommandait fort l'amour du prochain, même de l'étranger Lév. xix, 34; Dt. x, 19. La charité de miséricorde était le moyen d'être agréable à Dieu (Is. lviii, 6 ss.). Les textes sont très nombreux (Cf. Dillmann, *Handbuch der Altt. Theologie,* p. 433 ss.); mais ils attiraient peu les regards des docteurs. On a cité un mot de Hillel : « Aime les créatures et conduis-les à la Thora » (*Aboth.* i, 12). Aqiba aurait indiqué le même passage que notre docteur, Lév. xix, 18, comme le principe fondamental de la Thora; mais nous ne le savons que par le *Sifra Qedechim* (*ad h. l.*). Les œuvres de miséricorde étaient recommandées comme le complément (*Aboth.* i, 2) ou le principal de la Loi (*b. Sota* 14a). C'est à peu près tout ce que M. Perles a pu trouver pour répondre à M. Bousset (*Bousset's Religion des Judentums im neut. Zeitalter kritisch untersucht,* Berlin 1903). Quelques citations de plus, ce ne serait guère en comparaison de l'expansion de charité du N. T. (cf. sur Mc. xii, 31) débordant l'exclusivisme nationaliste des Juifs. De sorte que la réponse du scribe pourrait bien n'être en effet que l'écho de la prédication de Jésus lui-même. Il a pu l'entendre et lui servir sa propre doctrine, se réservant de l'embarrasser sur le point de savoir qui est le prochain. Ou bien on peut admettre que pour conduire sa narration au point voulu, Luc a attribué au docteur ce qui était l'enseignement du Maître. Ou enfin ce docteur avait mieux pénétré que le commun des autres l'esprit de la révélation ancienne. — Quant au texte du premier commandement, Lc. énumère comme Mc. xii, 30 quatre facultés, une de plus que le Dt. vi, 5, καρδία étant probablement une traduction plus littérale de לב, ajoutée à la traduction exacte διανοία. Il y en a peut-être un indice dans le fait que Lc. dit ἐκ... καρδίας, et ensuite met trois fois ἐν, tandis que Mc. n'emploie que ἐκ et Mt. xxii, 37 que ἐν.

28) Jésus approuve la réponse, et ajoute quelques mots qui répondent exactement à la question posée. Ce n'est donc point une citation du Lévitique xviii, 5 : καὶ ποιήσετε αὐτά· ἃ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Jésus se place il est vrai sur le terrain de la Loi, mais sa réponse a une valeur éternelle, car le commandement de la charité demeure et c'est même toute la Loi nouvelle d'après saint Paul (Gal. v, 14). Si Paul prend à partie le texte du Lév., c'est en insistant sur ἐν αὐτοῖς, comme si la vie découlait de l'observation des multiples commandements, en tant que commandements.

29) δικαιῶσαι au sens de justifier sa conduite, cf. xvi, 15, d'après Jülicher (ii, 594) et Loisy (ii, 353) : « Le scribe veut dire que la recommandation d'ob-

πλησίον; [30] ὑπολαβὼν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Ἄνθρωπός τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἰερουσαλὴμ εἰς Ἰεριχὼ καὶ λῃσταῖς περιέπεσεν, οἳ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν καὶ πληγὰς ἐπιθέντες ἀπῆλθον ἀφέντες ἡμιθανῆ. [31] κατὰ συγκυρίαν δὲ ἱερεύς τις κατέβαινεν ἐν τῇ ὁδῷ ἐκείνῃ, καὶ ἰδὼν αὐτὸν ἀντιπαρῆλθεν· [32] ὁμοίως δὲ καὶ Λευίτης κατὰ τὸν τόπον ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ἀντιπαρῆλθεν. [33] Σαμαρείτης

30. *om.* δε *p.* υπολαβων (T H V) plutôt que *add.* (S).

---

server la charité ne vient pas à propos en ce qui le concerne, parce qu'il a toujours accompli le précepte, et il demande envers quel prochain il pourrait se trouver en retard. » Mais la réponse de Jésus était exigée par la question et ne contenait aucune allusion dissimulée; elle n'était pas spéciale au devoir envers le prochain. D'ailleurs Lc. a présenté le scribe comme cherchant à embarrasser Jésus. On ne saurait éluder cette difficulté en disant avec Hahn que voyant qu'il a manqué son coup, il change de tactique et pose pour le zélé. Le scribe veut donc se justifier d'avoir posé la question du début. Il répond avec promptitude (ce καί!) comme un argumentateur qui peut-être a prévu et même amené la difficulté, qui en tout cas se jette sur la bonne objection. Luc qui lui a fait honneur d'une si belle réponse, insinue ici qu'il ne l'avait pas approfondie, que dans sa pensée le devoir envers le prochain se réduisait à peu de choses, et il fournit ainsi à Jésus une occasion d'expliquer la Loi dans un sens bien supérieur à celui qu'on lui donnait, en limitant d'ordinaire la charité aux devoirs envers les proches ou les nationaux. — πλησίον est adverbe, employé avec le génitif à la façon d'une préposition; l'art. est sous-entendu. [ὁ] πλησίον μου [ὤν] tournure classique.

30-37. La parabole du bon Samaritain.

D'après Loisy ce n'est pas une parabole, mais un « exemple fictif allégué à l'appui d'une vérité générale » (ii, 354), ce qui est bien près d'être la définition de la parabole chez les Sémites. Le même auteur, notant avec tout le monde que Jésus ne répond pas directement à la question posée, en a conclu avec de nombreux critiques que la parabole a été appliquée par Luc à un objet différent de son sens primitif. Cette parabole, très authentique, signifiait d'abord que la miséricorde vaut mieux que le sacrifice, enseignant ainsi la valeur absolue de la charité. Jésus demandait probablement comme conclusion : Qui des trois est le plus près du règne de Dieu? Luc s'en serait servi pour rehausser les Samaritains au détriment des Juifs. Mais on ne voit pas comment Luc aurait obtenu ce résultat sans rien changer à la parabole qui ne le comporte pas, et d'autre part la distinction des nationalités est essentielle à la parabole, qui n'a pas employé un Samaritain sans raison. Seulement il figure ici moins comme Samaritain que comme appartenant à un peuple ennemi, à tout le moins comme un étranger.

30) ὑπολαμβάνω, seul cas de ce sens dans le N. T., n'a pas été employé sans dessein au lieu de l'innombrable ἀποκρίνομαι. Chez les classiques il signifie

dit à Jésus : « Et qui est mon prochain? » 30 Jésus reprit, et dit :
« Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, et il tomba entre
les mains des brigands, qui l'ayant dépouillé et de plus chargé de
coups, s'en allèrent, le laissant à demi-mort. 31 Or un prêtre, par un
hasard, descendait sur cette route, et l'ayant vu, il passa outre.
32 Semblablement un Lévite aussi étant survenu en cet endroit, [le]
vit et passa outre. 33 Or un Samaritain, qui était en voyage, vint près

répondre, mais aussi prendre la parole en interrompant, sans doute pour mettre la discussion au point. Un homme quelconque, mais Juif selon toutes les vraisemblances, descendait de Jérusalem située à environ 740 mètres d'altitude, à Jéricho qui est à 350 mètres au-dessous du niveau de la mer. Le chemin traverse le désert aussitôt après le mont des Oliviers, et a toujours passé pour infesté par les brigands. Cette introduction pouvait être dite à la rigueur dans toute la Palestine, mais le plus naturel est qu'elle ait été proposée tout près des lieux. Des hauteurs de Béthanie où Jésus va se trouver, on voit la route et les rochers rougis par le manganèse que les Israélites appelaient la montée du sang (מעלה אדמים Jos. xv, 16), de sorte que la tradition a été bien inspirée de placer l'auberge du bon Samaritain au château du sang, *qal'at ed-dam* d'aujourd'hui. — λῃσταῖς indique les brigands classiques, qui vivent de pillage; dans ce cas quelques individus des tribus nomades voisines qui pillaient, comme ils l'ont fait longtemps, en tuant le moins possible, pour éviter la vengeance du sang. Si le pauvre homme a été roué de coups, c'est sans doute pour le punir de s'être défendu; les coups sont par-dessus le marché, καί — καί — ἐπιθέντες, cf. Act. xvi, 23. Il va sans dire que ces brigands ne l'ont pas traité en prochain, mais ceux-là sont hors la loi.

31) Dans cet entretien, il eût été peu conforme à la courtoisie de donner un rôle fâcheux à un pharisien ou à un scribe. Jésus choisit un prêtre comme celui qui devrait avoir à cœur d'enseigner la compassion et de la pratiquer (Os. iv, 1-10). Qu'il ait voyagé pour ses fonctions ou pour ses affaires, celui-là passe par hasard, par rapport à l'événement. — συγκυρία « hasard », parce que le hasard est la coïncidence de deux causes non coordonnées. Ce terme très rare a été employé par Hippocrate (*Hobart,* 30) dans le sens d'accident. Ici Vg. *accidit ut.*

— ἀντιπαρῆλθεν, Sap. xvi, 10, dans le sens de « venir au secours », et encore *Anth.* xii, 8, « passer près de », peut-être ici passer de l'autre côté de la route. Il n'est pas dit que le prêtre ait eu peur. Il ne pense qu'à lui, et, soit pour ne pas faire mal au blessé — ce qui pouvait avoir des inconvénients pour lui, — soit pour ne pas empêtrer sa monture, car lui aussi devait être à cheval ou à âne, il passe le plus loin possible, ou en tout cas sans s'arrêter. La note est l'indifférence et l'égoïsme.

32) Le lévite vient ensuite selon l'usage de nommer toujours ensemble et dans cet ordre les prêtres et les lévites. Il complète le tableau.

33) Le Samaritain n'a pas été choisi au hasard. C'était la nation que les

δέ τις ὁδεύων ἦλθεν κατ' αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη, 34 καὶ προσελθὼν
κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν
ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ. 35 καὶ
ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν δύο δηνάρια ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ καὶ εἶπεν Ἐπι-
μελήθητι αὐτοῦ, καὶ ὅ τι ἂν προσδαπανήσῃς ἐγὼ ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με
ἀποδώσω σοι. 36 τίς τούτων τῶν τριῶν πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ
ἐμπεσόντος εἰς τοὺς λῃστάς; 37 ὁ δὲ εἶπεν Ὁ ποιήσας τὸ ἔλεος μετ' αὐτοῦ.
εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως.

Juifs détestaient le plus (Eccli. L, 25 s.) d'une haine fraternelle, et qui le leur rendait. Mais pourquoi Jésus aurait-il voulu en ce moment donner le beau rôle à toute la nation? « Dans la conception primitive de l'histoire... le récit n'est pas destiné à relever les Samaritains ni à rabaisser le sacerdoce » (*Loisy*, II, 357). Ni dans Luc non plus! le Samaritain est là pour créer le cas où l'exercice de la charité est le plus difficile à cause des haines de race, et peut devenir le plus beau. Donc la parabole primitive avait déjà en vue non pas la comparaison de la charité et des sacrifices, mais différents cas où la charité est exercée ou non par différentes personnes. — Cet homme aussi venait sans doute de Jérusalem, car la Samarie est séparée de la route de Jéricho par des vallées infranchissables. On peut croire que Lc. n'aura pas voulu répéter κατέβαινεν. De toute façon ὁδεύων prépare ce qui suit. Aucune réflexion chez le Samaritain, aucune hésitation non plus : il a compassion (cf. VII, 13), et il va agir en conséquence.

34) καταδέω et τραῦμα † N. T., mots usités chez les médecins, mais qui étaient aussi du domaine public, Eccli. XXVII, 21 τραῦμά ἔστιν καταδῆσαι. Un médecin eût observé l'ordre inverse, car il fallait laver la plaie et l'oindre avant de la serrer, probablement avec un morceau d'étoffe que le Samaritain a pu trouver aisément dans son petit bagage; c'est précisément l'ordre recommandé par Hippocrate : ἄρου (d'arum) φύλλα ἐν οἴνῳ καὶ ἐλαίῳ ἑψήσας προστιθεὶς καταδεῖν (*Ulcer*. 881, *Hobart*); cf. Is. I, 6 grec ἐπιθεῖναι οὔτε ἔλαιον οὔτε καταδέσμους (l'hébreu place l'huile après la ligature, comme ici).

L'usage de l'huile mêlée au vin (aseptisés!) se pratique encore en Palestine. Puisque l'on sait qu'il était très fréquent dans l'antiquité, à quoi bon l'hypothèse d'un état de la parabole où le vin était donné pour boire (*Jülicher*, II, 590; *Loisy*, II, 354)?

Ἐπιβιβάσας XIX, 35; Act. XXIII, 24 † N. T., mais classique; cf. III Regn. I, 33. Le blessé, demi-mort, ne pouvait se tenir en croupe, et le Samaritain eût pu difficilement le prendre devant lui; il est probable qu'il marche à pied, soutenant le blessé pour l'empêcher de tomber. — πανδοχεῖον est le *Khan* où il y a plus de place pour les bêtes que pour les gens. Celui dit « du bon Samaritain » est à peu près à moitié chemin entre Jérusalem et Jéricho. La distance totale n'étant que de 28 kilomètres, on ne s'y arrête que quelques instants. Soit à cause du blessé, soit pour une autre cause, le Samaritain passe la nuit à l'auberge.

35) ἐπὶ τὴν αὔριον (Act. IV, 5), sous ent. ἡμέραν. — ἐκβάλων de sa ceinture ou de

de lui, et à cette vue il fut ému de pitié, [34] et s'étant approché, il banda ses plaies, y versant de l'huile et du vin, et l'ayant fait monter sur sa propre bête, il le conduisit à l'hôtellerie et prit soin de lui. [35] Et le lendemain, sortant deux deniers, il les donna à l'hôtelier et dit : « Prends soin de lui, et ce que tu dépenseras en plus, je te le rendrai à mon retour. » [36] Lequel de ces trois te semble avoir été le prochain de l'homme tombé entre les mains des brigands? » [37] Il dit : « Celui qui a exercé la charité envers lui. » Jésus lui dit : « Va, toi aussi fais de même. »

sa poche, ou de son couvre-tête. Deux deniers, c'est-à-dire la valeur de deux journées de travail (Mt. xx, 2). Le Samaritain n'est pas riche; c'est sans doute ce que la parabole insinue par ce détail, à l'éloge de sa charité. D'ailleurs, ne comptant guère sur la générosité de l'hôtelier, craignant que le blessé ne soit mal soigné, ou mis à la porte, ou importuné, il s'engage à payer toute la dépense à son voyage de retour qui ne peut manquer. — ἐπανέρχεσθαι xix, 55 ✝ N. T., mais classiques et LXX. — Avec quel soin Luc a écrit ce charmant tableau, dont les traits sont si dignes du Maître!

36) La question se déduit naturellement de la parabole. L'objet de la charité étant le même pour tous, on ne pouvait la conclure en demandant quel est celui qu'il fallait traiter comme prochain. Ce qui s'imposait, c'était une comparaison entre les trois personnes. Sont-elles en opposition comme les sacrifices et la miséricorde (*Holtz.*) dans le sens d'Osée vi, 6, cité dans Mt. ix, 13; xii, 7? Non, car le prêtre n'est pas là dans l'acte de son sacerdoce; il passe par hasard, et s'il fallait arriver à ce sens, pourquoi un Samaritain plutôt qu'un pieux laïc? La question qui coule de source est donc bien celle-ci : quel est celui des trois qui a le mieux pratiqué la miséricorde? Mais, sous cette forme, la parabole ne se liait pas au dialogue. Elle s'y rattache si Jésus demande qui s'est comporté comme prochain. — Évidemment la réponse à la question posée au v. 29 n'est pas directe. Mais si le Maître avait voulu répondre directement, aurait-il pris le détour d'une parabole ? Posée spéculativement et à propos de la Loi, la question : quel est mon prochain? semble dire : envers qui suis-je tenu à observer le précepte? C'était provoquer une discussion délicate, où la raison pouvait objecter des difficultés plus ou moins plausibles, s'il s'agit d'un ennemi, s'il attaque les armes à la main, etc. Jésus transporte la question dans le domaine des faits. Elle est tranchée par la miséricorde d'un Samaritain envers un homme qui souffre et dont il ne s'informe pas. Et il se trouve que cette solution du cœur résout tous les cas théoriques. C'est de cette façon que pendant la guerre les femmes de France ont su quel était leur prochain. Il ne convient sans doute pas d'exiger de qui donne de si hautes leçons de les présenter dans le cadre scolaire des demandes et des réponses.

37) La réponse était dictée par la question; elle est naturelle, et on n'a pas le droit de dire que le docteur a évité de rendre hommage à un Samaritain. La recommandation de Jésus est très générale; il ne dit pas : donc même un

38 Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινά· γυνὴ δέ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτὸν εἰς τὴν οἰκίαν. 39 καὶ τῇδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαρία, ἣ καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ. 40 ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν· ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν Κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέ-

38. την οικιαν (T H) ou τον οικον αυτης (S V).
39. Μαρια (S) plutôt que Μαριαμ (T H V).
40. ειπε (S V) plutôt que ειπον (T H).

---

ennemi peut être le prochain, ni : tous les hommes sont ton prochain. Mais : Sois charitable envers tous ceux qui ont besoin de ton secours. N'est-ce pas la solution pratique du précepte? — μετ'αὐτοῦ après ποιήσας est un hébraïsme; cf. I, 58. 72. — Field (*Otium Norvicense*, III, 63) a montré que καί ne peut être copule; καὶ σύ répondant à l'hébreu גם־אתה : « Va toi aussi, et fais », étant peu vraisemblable, il reste de ponctuer : « Va », (pour congédier le docteur), « toi aussi fais de même ». — ποίει montre que Jésus n'a pas perdu de vue le point capital (v. 28); la première exhortation générale a été précisée par la suite du discours (ὁμοίως); καὶ ζήσῃ allait de soi.

On peut voir dans *Kn.* les sens allégoriques des anciens : Le Christ est le bon Samaritain etc.

38-42. Marthe et Marie.

Le sens du récit est assez clair : Quand on a le bonheur de recevoir Jésus, l'écouter devait être le soin principal, passant même avant celui de se préoccuper de ses besoins. Cette morale ne résulte pas d'un récit fictif, mais d'un fait réel. En le plaçant ici, Luc a-t-il voulu montrer qu'il y avait encore quelque chose de supérieur aux œuvres de miséricorde? C'est possible, mais il se pourrait aussi que cet épisode se soit passé au moment où il en était de son récit. Il ne dit rien du lieu, dans son peu de souci de la géographie, mais il nomme les deux sœurs. Elles nous sont connues par Jo. XI, 1; XII, 1 ss. avec une coïncidence des caractères réelle, mais trop peu apparente pour avoir été cherchée; or leur demeure était à Béthanie. Jésus se trouvait donc alors près de Jérusalem, ce qui est en harmonie avec la parabole du chemin de Jéricho.

L'importance d'écouter la parole conduirait naturellement à l'importance de la foi. Mais Luc a laissé à Paul le soin de développer ce point. M. Loisy insinue, sans trop insister, qu'il a eu une arrière-pensée, « les deux sœurs figurant les deux fractions de l'Église primitive, le judéochristianisme et l'hellénochristianisme » (II, 101). — On dirait plus justement qu'il a voulu mettre les apôtres au-dessus des diacres (Act. VI, 2)! Puis nous lisons successivement que « le vague des données fait qu'il serait impossible de réfuter péremptoirement celui qui y verrait un pur symbole » et que « les noms propres, au lieu d'être un argument contre cette hypothèse, la confirmeraient plutôt » (II, 105). Alors comment faire? Cruelle énigme posée par les critiques aux historiens. D'ailleurs

38 Or, comme ils étaient en route, il entra dans un certain bourg;
une femme nommée Marthe le reçut dans sa maison. 39 Elle avait
une sœur, nommée Marie, qui s'était même assise aux pieds du Sei-
gneur, et écoutait sa parole. 40 Or Marthe était distraite par les soins
nombreux du service, lorsqu'[enfin] s'étant présentée elle dit :
« Seigneur, tu n'es pas en peine que ma sœur me laissait seule

la réalité n'empêche pas le symbolisme, et l'Église a très justement vu dans les deux sœurs les types de la vie active et de la vie contemplative.

38) πορεύεσθαι peut être entendu d'un voyage déterminé ou des courses du Sauveur. Au surplus, d'après Lc. lui-même (x, 1), son programme était moins un voyage en ligne droite que des courses dans le pays. Il semble d'abord entrer chez Marthe pour la première fois, mais quand? Lc. n'indique rien de précis, si ce n'est que dans sa pensée nous ne sommes pas en Galilée, et s'il avait voulu opposer l'hospitalité de Marthe au refus des Samaritains (ix, 53), il l'aurait racontée plus tôt. Marthe est מרתא, nom propre masculin chez les Nabatéens, mais féminin sur un ossuaire hébraïque de Clermont-Ganneau, *Rev. arch.* 1883, I, p. 261 n° 7; masculin et féminin dans le Talmud. Le sens du féminin est « maîtresse » (héb. מרתה). Il n'était pas tellement commun que plusieurs couples de sœurs se soient appelées Marthe et Marie dans la première communauté chrétienne. Marthe était évidemment la maîtresse de maison, peut-être simplement parce qu'elle était l'aînée. Si elle eût été mariée, c'est son mari qui eût reçu.

39) καὶ τῇδε (au lieu de ταύτῃ) style des LXX; cf. Gen. xxv, 24; xxxviii, 27 (*Debr.* § 289). Luc présente ici Marie, sœur de Marthe, comme une personne dont il n'a jamais parlé : ce n'est ni la pécheresse, ni Marie, surnommée Magdeleine (viii, 2); ici son nom est même présenté à la façon d'un surnom (vi, 15). La fille de Boéthos est nommée Martha (*b. Git* 56[a]), mais aussi Mariam dans un *midrach*. Les deux noms commençant par Mar (donc l'hébreu était *Mariam*, non *Miriam*) semblaient s'appeler l'un l'autre (Levy, *Neuhebr... Wörterbuch* s. v.). — καί signifie même. Non seulement elle écoutait le Maître, mais elle était si captivée par ses paroles, que, pour n'en rien perdre, elle s'était assise à ses pieds (*Mald. B. Weiss, Holtz.*); cf. x, 30.

παρακαθεσθεῖσα est un aor. 1er de forme passive de παρακαθέζομαι; cf. Jos. *Ant.* VI, xi, 9. Cependant on n'est pas encore à table. Le Sauveur, fatigué de la route, semble s'être assis; il annonce aussitôt la parole de Dieu à ceux qui étaient là. Marie n'était pas seule auprès de lui, comme la représentent les images, mais elle se montrait plus attentive que personne, dans l'attitude d'un disciple (Act. xxii, 3).

40) περισπάω signifie « attirer, détourner l'attention » et non s'occuper (Vg. *satagebat*). Marthe se laissait distraire. Elle aussi avait donc essayé d'écouter, mais on venait lui demander des ordres, elle sortait pour s'occuper de la réception. Cette nuance lui est très favorable; d'après la Vg. on dirait qu'elle ne s'est jamais occupée que des choses matérielles. Marie écoutait le Seigneur ἀπερισπάστως (I Cor. vii, 35). La διακονία étant πολλή n'est pas le service de la

λειπεν διακονεῖν; εἰπὲ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται. 41 ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ κύριος Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, 42 ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός· Μαρία γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.

42. ολιγων — ενος (H) plutôt que ενος δε εστιν χρεια (T V), mais non *om.* η ενος (S), ni *om.* tout, D etc.

---

table (cf. Jo. xii, 2) mais tous les préparatifs pour l'hospitalité, surtout, à vrai dire, la préparation du repas. — ἐπιστᾶσα, non pas comme dans ii, 9. 38 « étant survenue » (*Schanz*), car elle allait et venait, mais au sens ordinaire de s'arrêter en face de quelqu'un, iv, 39 etc. Elle interrompt ses allées et venues et se plante en face du Seigneur pour lui dire ce qu'elle a sur le cœur. — οὐ μέλει σοι (cf. Mc. iv, 39) est très familier et indiquerait une intimité déjà commencée. — κατέλειπεν, l'imparf. indique que cela dure dès le début : Marie n'a pas abandonné (*reliquit*) sa sœur; elle ne l'a pas aidée dans cette circonstance où Marthe avait besoin de secours. Celle-ci sait qu'un mot de Jésus sera promptement écouté de Marie, ce qui aussi suppose des relations déjà établies.

41) μεριμνάω indique une préoccupation de l'âme, une division (μερίς partie) entre différents (πολλά) objets qui la tiraillent, d'où résulte le trouble, même extérieur : θορυβάζομαι comme θορυβοῦμαι. Tant que Marthe n'a pas pris sa sœur à partie, le Seigneur ne lui a pas fait de reproches. D'après la parabole du bon Samaritain, sa sœur devrait l'aider si elle avait besoin d'elle. Mais en réalité elle crée sans nécessité cette situation; son trouble n'est pas justifié.

42) *Critique textuelle.* Quatre leçons : 1) la plus complète ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός (H) d'après ℵ B (χρεία ἐστίν), L, 1. 33 *boh.* Or. Bas. Jér. 2) la plus courte, qui omet tout D *syrsin. latt.* (*a b c e ff i l*) Amb. 3) ὀλίγων δέ ἐστι χρεία (S) d'après 38 un ms. *boh. syrpal.* 4) ἑνὸς δέ ἐστι χρεία (T) A C Θ etc. *latt.* (*f g q*) *vg. syrcur. pes.* Aug. etc.

La troisième leçon est dénuée d'appuis sérieux; il est étrange que Soden l'ait préférée.

La deuxième est trop uniquement latine, sauf syrsin. qui abrège beaucoup. Tout s'explique si la leçon complète est originale. Elle est difficile, et on a échappé à la difficulté, soit en omettant tout, soit en omettant ἢ ἑνός soit en omettant ὀλίγων, attesté d'ailleurs par la troisième leçon. Si la quatrième eût été primitive, comme elle donne un sens très satisfaisant, on n'aurait rien omis ni rien ajouté.

C'est cette première leçon qui nous paraît critiquement la plus sûre.

La quatrième, la plus répandue, met en opposition les préoccupations de la terre, et l'unique nécessaire qui est d'écouter (et de pratiquer) la parole de Dieu. C'est un enseignement admirable, et c'est bien celui de Jésus (x, 24 etc.). Loisy préfère l'omission complète en note, mais dans le texte la leçon reçue lui paraît préférable, parce qu'elle a « l'avantage de contenir sous une forme intelligible, ce qui est certainement la morale du récit » (ii, 107). Cependant le

pour faire le service? Dis-lui donc de venir à mon aide. » [41] Le Seigneur lui répondit : « Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et tu te troubles en vue de beaucoup de choses, [42] alors qu'il n'en faut que peu ou [même] une seule! Car Marie a choisi la bonne part, qui ne lui sera point ôtée. »

sens de l'épisode n'est pas de comparer les biens de la terre à l'unique bien céleste, mais de préférer Marie, qui écoute la parole de Dieu, à Marthe qui s'en distrait en s'occupant de trop de choses. C'est pour cela qu'elle est embarrassée et qu'elle a tort de déranger sa sœur, n'ayant pas droit à son secours pour procurer ce superflu. La variante difficile et dite compliquée est seule en situation; elle est dite avec beaucoup de courtoisie et de grâce. Au lieu de rappeler Marthe au grand principe de toute vie religieuse, le Sauveur lui reproche aimablement de se donner trop de peine, tandis que peu de chose ou même une seule chose suffit. Cette seule chose ce n'est pas encore la vie éternelle, car ἢ ne signifie pas « ou plutôt ». Le contraste n'est pas entre peu et une seule chose, mais entre beaucoup de choses et peu ou un. Si c'était déjà l'unique nécessaire, il suffirait de dire que Marie l'a choisi. Il y a une pause après ἑνός. Alors la pensée s'élève : Marie a choisi la bonne, c'est-à-dire l'excellente part. Il y a donc une opposition à peine esquissée entre cette part, et celles qui devaient revenir aux hôtes; μερίς a les deux sens : portion dans un repas (Gen. XLIII, 34; I Regn. I, 4; IX, 23; Néh. VIII, 12), part prise et choisie dans la conduite de la vie : DEN.-HALIC. *Ant.* VIII, 30 : ἐξὸν γὰρ ἑλέσθαι τὴν κρείττω μερίδα, τὴν χείρονα εἵλου, et surtout ps. XV, 5 : Κύριος ἡ μερὶς τῆς κληρονομίας μου. — On peut voir dans Kn. les nombreux Pères qui ont compris ainsi cette opposition. Si on lit ἑνὸς δὲ ἐστιν χρεία, il nous semble impossible d'entendre cette seule chose du repas, le sens est évidemment spirituel. Et c'est précisément la raison qui a amené la variante, comme on le voit par saint Basile. Quand il cite (M. XXXI, 973) le texte complet, il commente : ὀλίγων μὲν, δηλονότι τῶν πρὸς παρασκευήν, ἑνὸς δὲ τοῦ σκοποῦ, ὥστε τὴν χρείαν ἐκπληρωθῆναι, quand il développe l'opposition entre les deux sœurs de façon systématique, il fait dire à Jésus : ἑνὸς δέ ἐστι χρεία, au sens spirituel.

— Dans 42b la leçon Μαρία γάρ (et non δέ ou *om.*) est certaine, mais difficile. Elle ne s'explique qu'en prenant toute la réponse de Jésus en bloc jusqu'à Marie : tu as tort de t'inquiéter (et de vouloir déranger ta sœur), car Marie a choisi... Si l'on entend ἑνός au sens spirituel (avec ou sans ὀλίγων), il fallait δέ, comme l'ont mis les mss. qui déterminaient ce sens par l'omission de ὀλίγων, un δέ explicatif plutôt qu'adversatif : « Or le seul nécessaire c'est la part de Marie », l'omission pure et simple de γάρ avait le même avantage.

— ἥτις « qui précisément pour cela », plutôt que « qui est de nature à ne pas lui être enlevée » (*Pl. Kn.*) qui force la note. Marie ne sera pas empêchée d'entendre la parole de Jésus. On peut en conclure qu'elle demeurera unie au Seigneur dans l'éternité, mais ce n'est pas dans le texte.

CHAPITRE XI

1 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν τόπῳ τινὶ προσευχόμενον, ὡς ἐπαύσατο,
εἶπέν τις τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς αὐτόν Κύριε, δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσ-
θαι, καθὼς καὶ Ἰωάνης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ. 2 εἶπεν δὲ αὐτοῖς
Ὅταν προσεύχησθε, λέγετε Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ

2. ελθετω (**S V**) **plutôt que** ελθατω (**T H**).

1-4. L'oraison dominicale (cf. Mt. vi, 9-15).

Luc a une introduction qui lui est propre. C'est un des disciples qui demande à Jésus de leur apprendre à prier, comme Jean a fait pour ses disciples. Ce trait est respecté par la critique comme authentique. Et cela dispose bien en faveur du temps marqué par Lc. Car Mt. a sûrement inséré le *Pater* dans le discours sur la montagne, comme d'autres morceaux, pour compléter son enseignement sur la prière. Le *Pater* est donc relativement tardif et quand Jésus avait quitté la Galilée. Où se trouvait-il? Le voisinage de Béthanie est suggéré par le récit précédent, et aussi par l'allusion de Mc., près du même lieu, à la prière au Père qui est dans les cieux en vue de la rémission des péchés (Mc. xi, 26). La tradition n'était donc pas mal inspirée en plaçant l'enseignement du Pater au lieu où depuis Constantin la basilique de l'Éléona consacrait le souvenir du discours eschatologique; cette tradition est expresse à partir du ixe siècle. Le *Pater* latin y fut gravé sur du marbre à une époque inconnue (cf. Vincent et Abel, *Jérusalem*, ii p. 375-397).

Le texte grec de Lc. a été plus ou moins encombré d'additions; les critiques sont d'accord pour le réduire à cinq demandes. Ce ne fut jamais une question pour les catholiques latins, car tel est le texte de la Vulgate. Mais on s'est demandé si le *Pater* de Mt., qui contient deux demandes de plus et diverses modifications, a une origine distincte. Et certes Jésus aurait pu enseigner deux fois à prier, mais à supposer qu'il ait indiqué deux fois la même prière, aurait-il varié la forme? Quoi qu'il en soit, il est assez peu vraisemblable, d'après ce que nous savons de la tradition, que ces deux rédactions aient été conservées telles quelles. Augustin (*Enchirid.* 116) admettait que Luc a pu changer la forme. On pouvait aussi bien dire avec Cajetan que c'est Mt. qui a développé explicitement ce qui était déjà en substance dans Luc : *parvi refert*

[1] Et il advint, comme [Jésus] était en prière dans un certain lieu, lorsqu'il eut achevé, qu'un de ses disciples lui dit : « Seigneur, enseigne-nous à prier, comme Jean a enseigné à ses disciples. » [2] Or il leur dit : « Lorsque vous prierez, dites : Père, que ton nom soit

quoniam tertia petitio tacita in praecedentibus duabus quodammodo continetur. Et similiter ultima continetur in praecedentibus. On pouvait admettre aussi que chacun a suivi sa tradition; *fieri potuit ut ipsa quoque oratio dominica duplicem in traditione induerit formam* (*Knab.*).

La forme de Mt. semble être la forme liturgique usitée chez les chrétiens, mais on ne saurait en conclure (*Loisy*) que ce qu'elle a de plus n'est pas authentique, car la liturgie est très tenace dans ses formules (cf. *Didachè*, VIII, 2). Harnack (*Sprüche*... p. 47 et 94) fait commencer la prière au pain quotidien; spécialement le plus de Mt. serait une création judéo-chrétienne! Mais n'est-ce pas y apprécier une couleur juive qui répond très bien à toute l'attitude de Jésus? Luc a pu croire que ces mots qui n'ajoutaient rien de substantiel étaient moins nécessaires aux gentils (*Schanz*). D'autant que dans son texte on reconnaît sa main : τὸ καθ' ἡμέραν, αὐτοί, παντί. Son texte paraît moins primitif; s'il a donné à son original sa couleur propre, ne pourrait-il pas aussi l'avoir abrégé? C'est ce qui nous paraît le plus probable. En tout cas il y a eu à l'origine un texte commun et en grec.

Dans Lc. les cinq demandes se divisent en deux parties. Les deux premières élèvent l'âme vers Dieu, ses attributs et son dessein; les trois autres sont des pétitions qui regardent ce qui est nécessaire à la vie, la paix avec Dieu, la persévérance : c'est-à-dire le présent, le passé et l'avenir.

1) Encore un « certain endroit » que nous voudrions bien connaître; mais cette fois ce n'est pas un lieu dit, c'est une place quelconque. Déjà nous avons vu Jésus prier près de ses disciples (IX, 18). On dirait en ce moment que c'est sa manière de prier qui leur fait envie; il serait si bon de prier comme Lui! Du moins Jean a appris à ses disciples! Début d'un naturel exquis. Ce disciple est peut-être un des Apôtres, car on est dans un cercle assez restreint. — Style de Lc. καὶ ἐγένετο — ἐν τῷ εἶναι — προσευχόμενον (I, 10; III, 21; V, 16; IX, 18; Act. X, 30; XI, 5; XII, 12); ὡς ἐπαύσατο (V, 4).

2) Déjà dans l'A. T., les Israélites avaient le sentiment du Dieu Père non seulement parce qu'Israël était son fils, mais par une relation filiale individuelle; ou pour les membres du peuple de Dieu (Tobie XIII, 4; III Macch. VI, 3), ou parce que la Paternité était l'attribut du Dieu créateur ou du Dieu Providence (Sap. II, 16; XIV, 3; Eccli. XXIII, 1. 4; LI, 10).

On sait que les religions grecques et romaines avaient développé ce sentiment. Jésus avait Dieu pour Père d'une autre façon (X, 22) et dans sa prière il disait seulement Père, X, 21; XXIII, 46; Mc. XIV, 36; c'est aussi l'invocation des premiers chrétiens (Rom. VIII, 15; Gal. IV, 6), sous la forme araméenne, *abba*, à laquelle ils ajoutaient le grec πάτερ. C'était indiquer qu'ils se disaient fils en union avec le Fils. Dans une communauté on dut naturellement

βασιλεία σου· [3] τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν·
[4] καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι

dire : Notre Père (cf. Mt. πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς). La première demande a pour objet l'honneur du Père.

Le nom de Dieu doit être sanctifié, ἁγιασθήτω, le seul cas du N. T. où le passif se dise de Dieu. Quel que soit le sens primitif de la racine ἅγιος et du concept de la sainteté, au temps de Jésus et depuis bien des siècles, les choses saintes étaient les choses consacrées à Dieu, d'où le concept de sa sainteté absolue, de sa pureté, nous dirions de sa transcendance. Mais parce qu'il exigeait la pratique de la loi morale, la pratique de la vertu était la condition de cette consécration. A cause de son souverain pouvoir, c'était Dieu qui sanctifiait les hommes : ἅγιος ἐγὼ κύριος ὁ ἁγιάζων αὐτούς (Lev. xxi, 8). Comment donc l'homme peut-il sanctifier Dieu? précisément lorsque, étant consacré à Dieu, il donne l'exemple d'une vie morale; c'est dans ce sens que « être sanctifié » se dit de Dieu dans l'A. T. (Lev. xxii, 32; Eccli. xxxiii, 4). On ne le sanctifie pas, mais on fait reconnaître sa sainteté par les autres. Les Juifs ont ainsi confisqué pour ainsi dire la sainteté de Dieu (cf. *Le Messianisme*... 145). La pensée de Jésus s'élève au-dessus de ce particularisme. Le premier devoir des disciples est de reconnaître la sainteté de Dieu; ils doivent désirer qu'elle soit reconnue des autres, et le demander au Père. Il faudrait que tous les hommes disent comme les Séraphins : « Saint, saint, saint » (Is. vi, 3). Car s'il ne saurait être réellement sanctifié, il importe qu'il soit loué comme saint, que son nom, c'est-à-dire le nom qu'on lui donne, soit celui de saint, à l'encontre de tant d'hommes qui méconnaissent sa nature, ses exigences morales, et par suite profanent son nom.

— ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου. Il faut traduire règne (même *Loisy*) et non royaume, car un royaume ne vient pas. La sanctification de Dieu par les hommes, c'est l'accomplissement de ses préceptes, et lui obéir c'est reconnaître son droit de maître, son autorité de roi. Il est bien évident que la demande regarde l'avenir. D'après Loisy : « S'il s'agissait du règne spirituel de l'Évangile et de la régénération morale de l'humanité, on ne dirait pas que le règne arrive, mais qu'il s'accroisse. Ce qu'on demande directement est donc l'avènement du règne glorieux, et la sanctification des hommes ne peut être visée qu'implicitement. » (i, 603). D'après les conceptions du temps, c'est précisément l'inverse. Car le règne de Dieu était reconnu par tous les Juifs comme présent, et cependant ils l'attendent encore (cf. *Le Messianisme*... 148 ss.). Si Jésus a marqué plus fortement que personne l'avenir, c'est qu'en effet le règne de Dieu allait entrer dans une phase nouvelle. La troisième demande de Matthieu est un commentaire authentique, qui explique le règne de la volonté de Dieu accomplie au ciel, et sur la terre. — Le ms. D ajoute ἐφ' ἡμᾶς, après ὄνομά σου, mais qui vraisemblablement s'applique à ce qui suit, addition semblable à celle qui se glisse dans certains pays : « que votre règne *nous* arrive. » Au lieu de ἡ βασιλεία σου, saint Grégoire de Nysse lisait dans Luc : τὸ ἅγιον πνεῦμα σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς (*de orat. dom.*, M. xliv, 1157) et de même saint Maxime (sur Mt. vi, 10, P. G. xc, 840, sans citer Lc.) et deux mss. de Lc.

sanctifié; que ton règne arrive; [3]donne-nous chaque jour notre pain quotidien, [4]et remets-nous nos péchés, car nous-mêmes

dans Soden. Ce changement vient probablement de Marcion, qui aurait remplacé l'idée biblique du règne par celle de l'Esprit. Cependant, d'après Tertullien (*adv. Marc.* IV, 26), dans le Luc de Marcion l'Esprit aurait plutôt remplacé la sanctification du nom.

3) Plusieurs anciens ont cru qu'il s'agissait du pain spirituel, ainsi Origène (*de Oratione* XXVII, 7) et Cyprien (*de orat.* 18. 19); de même Marcion qui lisait τὸν ἄρτον σου (ZAHN, *Gesch...* II, 472). Mais c'est encore reconnaître le domaine de Dieu et avoir confiance en sa bonté que de lui demander le vrai pain de blé, dont plusieurs savants naturalistes pensent que c'est l'aliment le plus convenable si l'on devait s'en tenir à un seul. La formule de Lc. δίδου « donne constamment » et καθ'-ἡμέραν (propre à Lc., XIX, 47 et Act. XVII, 11) convient mieux pour une prière à dire une fois. L'aor. δός, « donne une fois », et σήμερον « aujourd'hui » de Mt. conviennent mieux pour une prière liturgique à dire chaque jour. — ἐπιούσιον commun aux deux est difficile.

Origène (*de orat.* XXVII, 7) ne le connaît ni dans la langue littéraire ni dans le parler populaire. Il en est encore de même, et il faut, comme lui, recourir à 'étymologie.

a) Si le *iota* de ἐπί a été élidé, le mot vient de ἐπιέναι, comme ἡ ἐποῦσα (Act. XVI, 11) « le jour qui vient »; c'est donc le pain qui vient (*sah.*) ou le pain de demain (*boh.*) (DEISSMANN, Ἐπιούσιος dans les Mélanges à Heinrici, p. 115 ss.). *b*) Si le *iota* n'est pas élidé, ce qui est possible dans la *koinè* (*Deb.* § 124), on peut songer à ἐπί composé avec οὐσία, εἰς τὴν οὐσίαν (*Orig.*), le pain nécessaire à la subsistance, sens très bon, ou *supersubstantialis* (Jér. *Com.* sur. Mt. VI, 11 et *Vg.*), qui s'écarte du sens propre. C'est peut-être aussi à quoi ont pensé *syrsin.* et *cur.*, le pain « assuré » et *pes.* le pain « dont on a besoin ». *c*) Mais on peut songer aussi (*Deb.* § 123) à ἐπὶ τὴν οὖσαν (ἡμέραν), le pain du jour présent, de ἐπεῖναι, et c'est le sens du latin *quotidianum,* ce qui est très naturel. Avec la formule de Lc., il serait étrange de demander d'avance pour chaque jour le pain du lendemain. De toutes façons la demande est modeste, et ne vise qu'à cette suffisance que le Père ne refuse pas à ses pauvres. Cf. *Thuc.* I, 2 : τῆς τε καθ' ἡμέραν ἀναγκαίου τροφῆς πανταχοῦ ἂν ἡγούμενοι ἐπικρατεῖν.

Dans un texte encore peu connu (D. Germain Morin, *Anecdota Maredsolana*, III, II, p. 262), Jérôme dit : *Si non enim quis duritiam suam convertat, et fiat mollis, non potest escam accipere, et panem qui de caelo descendit, ut possit dicere :* « Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie » *hoc est, qui est de tua substantia. In hebraico evangelio secundum Matthaeum ita habet :* « Panem nostrum crastinum da nobis hodie » *hoc est, panem quem daturus es nobis in regno tuo, da nobis hodie.* — Passage qui doit être bien vu des eschatologistes, mais il est clair que Jérôme veut absolument donner au pain un sens céleste, même en lisant *crastinum.*

4) τὰς ἁμαρτίας est un terme plus précis de l'homme à Dieu (V, 20; VII, 47) que les dettes, ὀφειλήματα de Mt., et Lc. confesse son changement en lisant ὀφείλοντι. — καὶ γὰρ αὐτοί est de Lc. (cf. Act. XXIV, 15; XXVII, 36), moins naturel que ὡς καί.

ἡμῖν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν. 5 Καὶ εἶπεν πρὸς
αὐτούς Τίς ἐξ ὑμῶν ἕξει φίλον καὶ πορεύσεται πρὸς αὐτὸν μεσονυκτίου καὶ
εἴπῃ αὐτῷ Φίλε, χρῆσόν μοι τρεῖς ἄρτους, 6 ἐπειδὴ φίλος μου παρεγένετο
ἐξ ὁδοῦ πρός με καὶ οὐκ ἔχω ὃ παραθήσω αὐτῷ· 7 κἀκεῖνος ἔσωθεν ἀπο-
κριθεὶς εἴπῃ Μή μοι κόπους πάρεχε· ἤδη ἡ θύρα κέκλεισται, καὶ τὰ παιδία
μου μετ' ἐμοῦ εἰς τὴν κοίτην εἰσίν· οὐ δύναμαι ἀναστὰς δοῦναί σοι. 8 λέγω
ὑμῖν, εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ἀναστὰς διὰ τὸ εἶναι φίλον αὐτοῦ, διά γε τὴν

ἡμεῖς, est peut-être plus expressif, par le γάρ : « Nous-mêmes, étant ce que nous sommes, nous pardonnons; combien plus Dieu ne pardonnera-t-il pas! » — ἀφίομεν (de ἀφίω cf. Mc. I, 34); la forme est celle du présent répondant plus exactement au thème que ἀφήκαμεν, aoriste dans le sens du passé. — παντί, style de Lc. VI, 30; VII, 35; IX, 43. Le *syrcur.* : « remets-nous, et nous remettrons! »

— Cinquième demande. Le mot tentation en français indique une suggestion au mal, d'où la nécessité de changer la formule et de dire : « ne nous laissez pas succomber à la tentation », car Dieu ne tente personne dans ce sens (Jac. I, 13). Mais πειρασμός signifie simplement épreuve. D'après le même saint Jacques (I, 2), réjouissez-vous ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, mais ce sont des épreuves d'un genre particulier, plutôt extérieures, dont un serviteur de Dieu peut tirer grand profit. Quelles qu'elles soient, il faut les affronter avec courage, mais l'homme qui a le sentiment de sa faiblesse demandera à Dieu de n'être pas engagé par les circonstances qu'Il gouverne et met en œuvre dans une situation dangereuse pour sa fidélité. Un exemple est le cas des disciples à Gethsémani, aussi Jésus leur recommandait de prier μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν (XXII, 40. 46). Dieu est cause de tout : nous pouvons, d'après les lois générales de sa Providence, être mis en péril; nous lui demandons une faveur spéciale. C'est ce qui étonne les rationalistes, et qui est cependant supposé par tous ceux qui prient, c'est-à-dire qui demandent quelque chose à Dieu, fût-ce seulement leur salut.

Le πειρασμός n'est donc pas la tentation diabolique. Ce n'est pas non plus la grande épreuve messianique (*Schweitzer*), car la demande est très générale, et le πειρασμός sans article ne peut signifier une épreuve déterminée. Sur les différentes formules employées même dans la récitation de l'oraison dominicale pour éviter d'attribuer à Dieu la tentation, cf. CHASE, *The Lord's prayer in the early church* (*Texts and studies*, I, III). Luc n'a pas reproduit la dernière demande de Mt., « mais délivre-nous du mal », soit qu'elle ait fait défaut dans sa source, soit qu'il l'ait jugée contenue dans la précédente, *ut intelligeremus ad illud superius quod de tentatione dictum est pertinere* (AUG. *Enchir.* 116).

5-8) L'AMI IMPORTUN. Cette parabole manque à Mt. Elle n'est pas rattachée très étroitement à ce qui précède, mais l'instruction sur l'efficacité de la prière persévérante se place assez naturellement après l'instruction sur ce qu'il faut demander. La parabole fait couple, mais de loin, avec celle de la veuve et du juge (XVIII, 1-8). Elle n'a rien d'une allégorie. C'est un exemple de ce qui se passe parmi les hommes, qui sont loin d'être parfaits. Si une prière per-

remettons à tous ceux qui nous doivent, et ne nous induis pas en
tentation. »
5 Et il leur dit : « Si quelqu'un d'entre vous avait un ami, et
qu'il vînt le trouver au milieu de la nuit pour lui dire : « Ami,
prête-moi trois pains, 6 car un de mes amis m'est arrivé de voyage,
et je n'ai rien à lui offrir, » 7 et que celui-là réponde de l'intérieur :
« Ne me fais pas d'ennuis ; la porte est déjà fermée, et mes enfants
sont au lit avec moi ; je ne puis me lever pour te donner. » 8 Je vous
le dis, fût-il [résolu] à ne pas se lever pour lui donner à cause qu'il
est son ami ; à cause de son importunité il se lèvera pour lui donner

sévérante a raison de leur égoïsme, que ne peut-on pas attendre du Père?

5) τίς ἐξ ὑμῶν (cf. XII, 25 ; XIV, 28 ; XV, 4 : XVII, 7 et Mt. VI, 27 ; VII, 9) a l'avantage de poser la petite histoire dans l'horizon des auditeurs. Pareille chose pourrait leur arriver! Cette fois la construction est embarrassée parce que l'hypothèse ayant abouti à une demande, la réponse (v. 7) forme une fausse apodose qui prend la place de la solution. Elle n'apparaît donc qu'au v. 8 sous forme de conclusion. Tout est d'ailleurs parfaitement clair. La situation est posée par les futurs ἕξει, πορεύσεται, la question par le subjonctif εἴπῃ, qui introduit l'hypothèse principale, celle de la prière.

— χρῆσον impér. aor. de κίχρημι. L'emprunteur ne peut parler qu'à travers la fente de la porte ; il expose son affaire en peu de mots qui vont droit au but, non sans employer le terme poli d'ami. Il demande trois pains parce qu'une seule de ces galettes plates ne suffit pas pour une personne. Ce sont de ces petits services qu'on se rend volontiers entre pauvres gens qui n'ont pas de grosses provisions.

6) Lui-même a été dérangé, mais il lui en coûte seulement de n'avoir rien à offrir. Quoique son attitude ne décide pas du sens de la parabole, elle s'oppose heureusement à celle de l'égoïste voisin. — παρατίθημι, cf. X, 8.

7) La réponse est moins qu'engageante, et presque brutale. Selon l'usage actuel, les matelas, roulés durant le jour, sont la nuit étendus un peu partout ; les enfants y reposent. Le père de famille ne peut se lever pour aller ouvrir la porte et donner les pains sans tout déranger. — κόπους παρέχειν, cf. *Comm. Gal.* VI, 17. — εἰς τὴν κοίτην, au lieu de ἐν et du datif, selon les tendances de la *koinè*, dont Mt. seul est exempt (*Deb.* § 205) ; noter aussi le pluriel avec un neutre de personnes.

8) La parabole tourne court. On suppose que l'emprunteur a insisté jusqu'à refuser de quitter la place et à faire tant de bruit qu'il n'y avait plus rien à ménager à l'intérieur. C'est ce qu'explique la *Vg.* en ajoutant : *Et si ille perseveravit pulsans.* Ce n'est pas le type d'une prière importune à cause du temps mal choisi (*Schanz*), car cette circonstance n'est pas de nature à amener le succès, mais d'une prière obstinée qu'un premier refus, si positif qu'il soit, ne décourage pas.

Dieu aussi semble refuser quand les choses prennent un cours contraire à nos

ἀναιδείαν αὐτοῦ ἐγερθεὶς δώσει αὐτῷ ὅσων χρῄζει. 9 Κἀγὼ ὑμῖν λέγω,
αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε· κρούετε, καὶ ἀνοιγήσεται
ὑμῖν. 10 πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι
ἀνοιγήσεται. 11 τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱὸς ἄρτον, μὴ
λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ ἰχθύν, μὴ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει; 12 ἢ

11. τινα (T H V) et non τις (S) — ο υιος (T H V) et non *om.* (S) — αρτον..... η (T S V) et non *om.* (H). — και *p.* η (T) et non *om.* (S V).
12. μη (T S V) plutôt que *om.* (H).

---

désirs. Combien plus aisément il se laissera persuader que cet homme obligé de vaincre ou une inquiétude justifiée pour ses enfants, ou plutôt sa paresse! Il n'est pas dit ici que l'objet de la prière doive être bon; mais cela résulte des termes de l'oraison dominicale. — Le sens n'est pas que le prêteur donnera pour l'un des deux motifs, car alors il eût fallu écrire : ἐὰν καὶ μὴ δῷ, le premier cas demeurant incertain. Luc veut dire qu'il ne donnera certainement pas parce que l'autre est son ami, εἰ καί porte donc sur quelque chose de réel. Mais il donnera à cause de son impudence, c'est-à-dire pour se débarrasser de lui. Même tournure XVIII, 5. — γε sans autre particule après διά n'est pas « du moins » (*B. Weiss*), mais « certes. »

Cela indique moins la persévérance, qui suppose qu'on revient à la charge pendant longtemps, que l'insistance, sans craindre de paraître importun. Ce n'est pas le type de la prière qui demande à Dieu la même grâce pendant des années, mais de celle qui dit à Dieu : « Je ne me retirerai pas que vous ne m'ayez exaucé. »

La parabole se termine sans application expresse à Dieu. Ce qui suit en tient lieu.

9-13. Nécessité et efficacité de la prière (Mt. VII, 7-11). Ce passage est composé de paroles du Seigneur, sous la même forme dans Lc. et dans Mt. Il se lie à ce qui précède plus naturellement dans Luc. L'invitation à prier est exprimée de plusieurs manières pour affirmer son efficacité, garantie par la comparaison entre le Père du ciel et les pères dans l'humanité.

9) Κἀγώ indique déjà plus qu'une simple conclusion de la parabole. Jésus parle en son nom et engage son autorité. Il n'affirme pas seulement que la prière sera exaucée; il invite à prier parce que c'est la condition pour recevoir le don de Dieu. D'ordinaire on ne reçoit qu'à la condition de demander, on ne trouve qu'en cherchant, on n'est admis dans une maison qu'après avoir frappé à la porte. Il ne faudrait pas chercher là des allusions allégoriques aux efforts de l'homme par la parole, par le cœur, et par l'action, ni déduire du troisième mode que l'on demande l'entrée du royaume de Dieu (*Hahn.*). Ce sont trois manières d'obtenir quelque chose qui paraissent bien suggérées par la parabole de l'ami importun; si elles ne réussissent pas toujours dans l'ordre humain, elles réussissent auprès de Dieu. Les disciples sont invités à en faire l'expé-

tout ce dont il a besoin. [9] Et moi je vous dis : Demandez, et on vous donnera; cherchez, et vous trouverez; frappez, et on vous ouvrira. [10] Car quiconque demande, reçoit, et celui qui cherche trouve, et à qui frappe on ouvrira. [11] Si le fils d'un d'entre vous demande à son père du pain, lui donnera-t-il une pierre? Ou si [il demande] un poisson, lui donnera-t-il un serpent à la place du poisson? [12] Ou s'il demande un œuf, lui donnera-t-il un scorpion?

rience. Jésus ne fait aucune distinction d'après l'objet de la prière, car il a été indiqué dans le *Pater*.

10) D'après Godet, c'est une confirmation par l'expérience journalière. Mais elle serait bien décevante et ne saurait confirmer la parole du Maître. Au risque de paraître se répéter, il affirme de nouveau ce qui se passe dans l'ordre divin. Néanmoins la forme employée est adaptée aux circonstances humaines. C'est sans doute pour cela que ἀνοιγήσεται est au futur, car ce passif est impersonnel, et le sujet réel de l'action est la personne qui va venir ouvrir, ce qui suppose un intervalle de temps. Il n'y a pas lieu de voir là une allusion à la parousie (*Hahn*). Le leçon ἀνοίγεται est donc une correction à trop bon marché.

11) Sur la leçon : Nous maintenons ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ (καί), après αἰτήσει, omis par H, admis par T S avec tous sauf B *latt.* (*ff i l*) *sah. syrsin. arm.* Or. Le texte de Lc. n'est pas moins encombré que celui de Mt., parce que la personne mise en scène (cf. sur v. 5) doit être celle qui exauce la prière, et qu'il faut faire intervenir celui qui demande, ici le fils. Mt. ayant écrit comme il est naturel τίς ἐξ ὑμῶν a rétabli la situation avec ὃν αἰτήσει. Luc ayant mis dès le début τίνα à l'accusatif, sa phrase est plus directe, mais elle est alourdie par τὸν πατέρα, introduit pour la clarté. Si la personne interpellée fait la demande, comme dans la *Vg.*, τίς δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ἄρτον la phrase est plus coulante, mais cela fait l'effet d'une correction, et peu en harmonie avec le contexte, car il n'y a pas d'appel à sa conscience ou à son expérience; on pourrait seulement supposer la réponse d'après les usages connus. — μή parce que l'interrogation, à la mode sémitique, a remplacé la coordination. La phrase demeure peu grecque pour : à votre fils vous demandant du pain, donneriez-vous? (*Deb.* § 469). Dans ces deux premiers cas, qui sont ceux de Mt., ce n'est pas une chose nuisible qui est donnée à la place d'une chose utile; simplement la demande est éludée, et même frustrée par l'octroi décevant d'un objet semblable. Le serpent n'est pas le plus souvent nuisible; il est là pour sa ressemblance avec certains poissons (*Holtz.* cite le *Clarias Macracanthus* du lac de Tibériade).

12) Le serpent pouvait cependant suggérer l'idée d'un animal dangereux; il sert de transition, et c'est très nettement le cas du scorpion. C'est en vain qu'on a cherché dans Élien et dans Nicandre un scorpion blanc; le scorpion ne peut être ici que le scorpion noir, si commun en Palestine, et qui ne ressemble pas du tout à un œuf. La pensée a donc évolué dans le sens de l'invraisemblance. Certes aucun père ne donnera un scorpion à son fils. Bien plutôt il donnera ce

καὶ αἰτήσει ᾠόν, μὴ ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον; 13 εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.

14 Καὶ ἦν ἐκβάλλων δαιμόνιον κωφόν· ἐγένετο δὲ τοῦ δαιμονίου ἐξελθόντος ἐλάλησεν ὁ κωφός. Καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι· 15 τινὲς δὲ ἐξ αὐτῶν εἶπαν Ἐν Βεελζεβοὺλ τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια· 16 ἕτεροι δὲ πειράζοντες σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ ἐζήτουν παρ' αὐτοῦ.

15. Βεελ. (T S V) et non Βεε. (H); de même v. 18 s.

---

que l'enfant lui demande, ce qui demeure le point principal. Car on ne se posait pas sans doute la question de savoir si Dieu donnerait des choses nuisibles au lieu des choses utiles demandées.

13) Argumentation *a minore ad maius*. ὑπάρχοντες est du style de Luc (ni Mc. ni Jo.; Mt. trois fois, Luc év. et Actes plus de trente fois). — πονηροί n'est point comme le voulait Bengel un *illustre testimonium de peccato originali;* « l'antithèse est entre les parents de la terre, imparfaits comme tous les hommes, et le Père céleste, qui est parfait et parfaitement bon » (*Loisy*, I, 632). — ἐξ οὐρανοῦ ne peut s'expliquer que comme ἆραι τὰ ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ Mt. XXIV, 17, parce qu'on pense déjà à faire descendre ou à enlever de tel endroit. Le Père qui est au ciel donnera du ciel. Si donc Luc a en fait éviter de dire le Père qui est aux cieux ce n'est pas que cette locution « sentait l'anthropomorphisme » (*Loisy* I, 633), c'est plutôt parce qu'elle était surtout accommodée aux habitudes juives. Il n'a pas non plus ajouté ὑμῶν à πατήρ, peut-être pour mieux marquer que Dieu est le Père de tous. Où Mt. dit ἀγαθά, qui est sans doute primitif comme plus simple, Luc dit πνεῦμα ἅγιον pour mieux accentuer l'objet surnaturel obtenu. Mais on ne voit pas ce qu'il y a là de paulinien (*Holtz.*) puisque dans Rom. VIII, 15. 28 l'Esprit-Saint reçu (au baptême) est plutôt l'agent de la prière. On rapprochera plutôt Jac. I, 5.

14-36. Ceux qui ne reconnaissent pas, et ceux qui reconnaissent le règne de Dieu et le Fils de l'homme. A propos de l'expulsion d'un démon v. 14, Luc pose clairement deux catégories d'incroyants, v. 15 et v. 16. Il est répondu au premier groupe de 17 à 23, au second de 29 à 32. Entre les deux, l'épisode des rechutes et la glorification de la mère de Jésus rentrent facilement dans le même thème, comme les vv. 33-36 sur la lumière qui a apparu et sur celle de l'esprit intérieur. L'ensemble est donc parfaitement lié et montre qu'il y a des signes suffisants pour les âmes droites. Les points de contact avec Mc. et Mt. seront indiqués dans chaque péricope.

14-16. Expulsion d'un démon; impressions diverses (cf. Mt. IX, 32-34; XII, 22-24; Mc. VIII, 11; Mt. XVI, 1).

Le v. 14 pose le miracle, le v. 15 dit qu'on l'attribue à Béelzéboul, le v. 16 que certains demandent un signe. Il y a deux parallèles aux vv. 14 et 15 dans Mt. : IX, 32-34 et XII, 22-24; Luc a le nom de Béelzéboul qui ne paraît que dans

13 Si donc vous, tout méchants que vous êtes, savez donner à vos enfants de bonnes choses, combien plus le Père du ciel donnera l'Esprit-Saint à ceux qui le prient! »
14 Et il chassait un démon muet. Or lorsque le démon fut sorti, le muet parla. Et les foules furent dans l'admiration; 15 mais quelques-uns d'entre eux dirent : « C'est par Béelzéboul, le prince des démons, qu'il chasse les démons. » 16 D'autres, pour le tenter, lui demandaient un signe [venu] du ciel.

Mt. xii, 22-24; mais dans ce second cas le démoniaque est sourd et aveugle en même temps, et Lc. a pu prendre le nom propre à Mc. iii, 22. La demande d'un signe se trouve dans Mc. viii, 11 et Mt. xvi, 1.

14) Le point de départ est très vague. Luc s'est abstenu de donner aucun point de repère chronologique ou topographique. — ἦν ἐκβάλλων est l'imparf. à la façon araméenne. Littéralement c'est le démon qui est muet. Quand il est sorti, l'homme parle; c'est donc que le démon l'empêchait de parler. Mais il ne parlait pas non plus pour son compte à l'inverse du cas de Légion (viii, 30); ainsi le démon pouvait être nommé muet. Dans Mt. ix, 32 s. cette petite difficulté est évitée : κωφὸν δαιμονιζόμενον. Le résultat de l'expulsion est le même et aussi l'admiration des foules. — καὶ αὐτό style de Lc.

15) C'est à ce miracle que Lc. rattache sa discussion sur le prince des démons. Dans Mc. elle venait après l'opinion fâcheuse des parents de Jésus (iii, 21), comme une seconde opinion encore plus insultante. Luc a négligé ce trait qui eût eu besoin d'explications pour ses lecteurs gentils, et une fois quitté le fil de Mc., il a rattaché la discussion au miracle du muet, discussion amorcée dans Mt. ix, 33, amorcée et poursuivie dans Mt. xii, 24 ss., parallèlement à Mc. iii, 22 ss. Mais tandis que les interlocuteurs dans Mc. sont les scribes venus de Jérusalem, et dans Mt. des Pharisiens, puis, dans le cas du signe demandé, les Pharisiens (Mc. viii, 11) ou les Pharisiens et les Sadducéens (Mt. xvi, 1), Luc divise ceux qui ne sont pas satisfaits en deux groupes, sans les désigner autrement. Le premier groupe ne nie pas le miracle, mais, sans même en évaluer la portée et la signification, il refuse d'en tenir compte et jette un soupçon atroce sur Jésus en prétendant qu'il agit par l'autorité de Béelzéboul (sur ce nom, cf. *Comm. Mc.* iii, 22).

16) Le second groupe n'a rien à objecter au miracle, mais sa pensée est sans doute qu'il ne suffit pas pour mettre Jésus tout à fait hors de pair, et il demande un signe venu du ciel pour voir (πειράζοντες, Mc.) jusqu'où s'étend son pouvoir miraculeux. Cf. Jo. ii, 18; vi, 30.

Il semble bien que ce groupement des opinions soit littéraire pour faire un tableau des tendances de cette génération mauvaise. La précision de Mc., qui parle de scribes venus de Jérusalem (en Galilée), garde sa valeur, et la demande d'un signe a probablement été faite dans une autre circonstance, plus tard, mais peut-être encore en Galilée (Mc. et Mt.). Luc, en partie à cause de ses lecteurs, se préoccupe plus des questions que de ceux qui les ont

17 αὐτὸς δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὰ διανοήματα εἶπεν αὐτοῖς Πᾶσα βασιλεία ἐφ'
ἑαυτὴν διαμερισθεῖσα ἐρημοῦται, καὶ οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει.
18 εἰ δὲ καὶ ὁ
Σατανᾶς ἐφ' ἑαυτὸν διεμερίσθη, πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ; ὅτι λέγετε
ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλειν με τὰ δαιμόνια.
19 εἰ δὲ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ
ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ
ὑμῶν κριταὶ ἔσονται.
20 εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια,

17. εφ' εαυτ. διαμ. (H V) ou δ. ε. ε. (**T S**).
19. υμων κριται (H V) plutôt que κριται υμων (S) ou κριται εσονται υμων (T).
20. εγω *a.* εκβαλλω (H V) ou *om.* (**T** S).

---

posées. Il tient aux choses pour leur portée religieuse, et ne se soucie pas beaucoup de leur aspect phénoménal historique. Si Luc a trouvé son ordre dans sa source (*Harnack*), cette source ne peut être la même que celle de Mt., ou bien Mt. ne l'aurait pas suivie, ce qui jetterait un doute sur l'existence d'une source commune.

17-26. Béelzéboul vaincu (cf. Mt. xii, 25-30; Mc. iii, 24-27).

Lc. est beaucoup plus rapproché de Mt. que de Mc. Dans Mc. l'épisode est surtout une réponse topique à la calomnie des scribes. Dans Mt. et encore plus dans Lc., la victoire du Christ est mise en pleine lumière. Il faut prendre parti pour ou contre lui.

17a) Après la demande publique d'un signe, Luc semble dire que Jésus a pénétré une pensée secrète, ce qui étonne. On ne saurait dire que διανοήματα († N. T.) signifie « machinations », car le sens est « pensées » (*Xénoph. Plat.*), ni que ce mot s'applique à l'arrière-pensée contenue dans πειράζων, car Jésus va répondre aux pensées du premier groupe. C'est donc que Lc. ne tient pas compte du v. 16 qu'il a ajouté ici comme un second titre, anticipé, et s'en tient à sa source, et en effet Mt. xii, 25 a ἐνθυμήσεις (*B. Weiss*). Dans la source de Luc, les premiers adversaires tenaient sans doute en *a parte* des propos si désobligeants. D'ailleurs nous avons déjà rencontré un cas semblable ix, 46 s. Luc veut nous enseigner que, quoi qu'on dise, Jésus se règle pour répondre sur la pénétration qu'il a des cœurs.

17b et 18) Au lieu du ton animé de Mc. qui débute en relevant l'accusation, Lc. (avec Mt.) pose d'abord la petite parabole et en fait l'application; puis (seul) il revient sur l'accusation; donc 18b est plutôt d'après Mc. v. 24 que d'après Mc. v. 30 (*Holtz. Loisy*). L'essentiel de la comparaison de Mc., c'est qu'une chose dont les éléments sont en désaccord (un royaume), ou sont désagrégés (une maison), ne peut se maintenir. Mt. a ajouté une ville. Luc a réduit à un seul exemple, car dans son texte οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει ne dépend pas de διαμερισθεῖσα, puisqu'il s'agit de deux maisons, non d'une maison désagrégée. C'est un exemple de la désolation du royaume. — πίπτειν ἐπί τι xiii, 4; xx, 18; xxiii, 30; les maisons (ou les familles symbolisées par les maisons) tombent l'une sur l'autre, et non pas « maison sur maison tombent l'une après l'autre »

17 Mais lui, connaissant leurs pensées, leur dit : « Tout royaume
divisé contre lui-même est dévasté, et les maisons tombent l'une
sur l'autre. 18 Si donc Satan aussi est divisé contre lui-même, com-
ment son empire tiendra-t-il? Puisque vous dites que c'est par
Béelzéboul que je chasse les démons. 19 Mais si je chasse les démons
par Béelzéboul, par qui vos fils les chassent-ils? Aussi eux-mêmes
seront-ils vos juges.
20 Mais si je chasse les démons par le doigt de Dieu, c'est donc

(*Hahn*). A la rigueur un démon pourrait céder par ruse pour dissimuler l'entente de l'exorciste avec le chef des démons. Mais l'argument de Jésus vient après que de nombreux démons ont confessé leur impuissance. Ce serait une ruse dangereuse pour celui qui l'emploierait, de se faire battre toujours. Loin d'attaquer par ce procédé bizarre, Satan se confesserait vaincu. C'est la conclusion qui résultera d'une seconde comparaison dans les trois synoptiques, mais déjà Lc. la tire avec Mt. du fait des exorcismes victorieux de Jésus.

19) Auparavant cependant il prend l'offensive, εἰ δέ, et fait remarquer à ses adversaires comment leur imputation pourrait les convaincre d'injustice et de parti pris. Il y avait alors parmi les Juifs des exorcistes; οἱ υἱοὶ ὑμῶν, locution sémitique, s'entend mieux des disciples des Pharisiens comme dans Mt., que des Juifs en général; le mot vient donc de source. Mais les Pharisiens n'avaient pas le privilège des exorcismes, alors fréquents : Act. xix, 13, Jos. *Ant.* VIII, v, 2. Les exorcistes avaient la réputation de combattre les maléfices de Satan. Personne ne les accusait de pactiser avec lui. Pourquoi donc cette accusation contre Jésus seul? Les autres témoignent en sa faveur, puisqu'ils font le même office, ce qui juge la calomnie et les calomniateurs. Le futur ἔσονται ne vise pas spécialement le jugement dernier, mais le moment où la question sera sérieusement posée et impartialement résolue.

20) Conclusion : si l'expulsion des démons — où il faut voir la déconfiture du règne de Satan — vient de Dieu, c'est donc que le règne de Dieu est arrivé par l'action de Jésus. Ici encore il faut sous-entendre les nombreuses victoires et la manière souveraine du grand exorciste. Que l'on compare les recettes juives, par exemple celle d'Éléazar qui essayait d'allécher le démon (Jos. *Ant.* VIII, ii, 5) et l'*imperium* du Maître! C'est probablement cette manière forte que Lc. veut dire par ἐν δακτύλῳ θεοῦ (Mt. ἐν πνεύματι Θ.); cf. Ex. viii, 19; xxxi, 18; Dt. ix, 10; Ps. viii, 4. Les exorcistes juifs ont été appelés en témoignage pour leur bonne intention; il n'a rien été dit de leur succès, qui ne pouvait être que sporadique. S'il signifiait la victoire du Dieu d'Israël, cette victoire ne s'était pas manifestée avec ampleur, tandis que dans le cas de Jésus elle apparaissait décisive : son nom était : le règne de Dieu arrive! — φθάνω chez les classiques a toujours le sens d'arriver le premier ou de devancer; mais dans la *koinè* c'est simplement être arrivé; cf. II Esdr. iii, 1 ἔφθασεν ὁ μὴν ὁ ἕβδομος. Ceux qui ont décidé que Jésus n'a pu envisager le règne que dans l'avenir sont contraints de nier l'authenticité de cette parole. Nous apprenons de Loisy (i, 706) que :

ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. [21] ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσσῃ τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν, ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ.
[22] ἐπὰν δὲ ἰσχυρότερος αὐτοῦ ἐπελθὼν νικήσῃ αὐτόν, τὴν πανοπλίαν αὐτοῦ αἴρει ἐφ' ᾗ ἐπεποίθει, καὶ τὰ σκῦλα αὐτοῦ διαδίδωσιν. [23] ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ

23. *om.* με *p.* σκορπίζει (T H V) et non *add.* (S).

« cette déclaration est coordonnée logiquement à une argumentation qui la détruit », et le tout réflète plutôt « les préoccupations de la controverse judéo-chrétienne que la pensée du Sauveur » (I, 707)! Serait-ce que Luc qui s'est raillé des exorcistes juifs (Act. XIX, 13) a voulu ici leur faire réparation?

21-22) Parabole dont l'application n'aurait pas eu besoin d'être faite expressément à la situation actuelle et qui tourne ainsi à l'allégorie, mais seulement quant aux deux acteurs (cf. *Comm. Mc.*). Au lieu que dans Mc. et Mt. elle conserve l'allure de la conversation, Lc. la pose d'une façon plus didactique. Lorsqu'un homme s'empare des armes d'un autre dans sa maison, cela suppose qu'il a remporté sur lui une victoire décisive. Les Juifs voient le Sauveur pénétrer jusque dans le domaine de Satan et lui arracher ses armes en expulsant les démons. Ce n'est pas seulement la victoire, c'est plutôt une suite de la victoire remportée sur Satan. Celle-là échappe à leur constatation, mais ils doivent la déduire de ses conséquences. Quand la victoire a-t-elle été remportée? Dans la tentation au désert, le démon ne paraît pas bien redoutable, et d'autre part il ne se regarde pas comme vaincu complètement (IV, 13). C'est probablement dans le ciel que s'était livrée cette bataille, décidée par le décret divin de la venue du Fils, comme Lc. semble avoir voulu l'insinuer. Le drame se compose de deux tableaux : le fort, retranché dans sa maison, sûr de sa paix armée. Puis un plus fort qui survient, ἐπελθών. — αὐλή n'est pas ici une cour, mais un palais princier (POL. V, 26). — τὰ ὑπάρχοντα, style de Lc. Les σκεύη de Mc. et de Mt. sont remplacés par πανοπλία, l'armure complète, qui était en effet la force du guerrier antique. Il y a en plus les dépouilles distribuées par le vainqueur, trait qui complète bien le tableau, mais dans un ensemble qui devance un peu la situation; cf. Eph. IV, 8.

On prétend encore énerver cette comparaison, du droit du système eschatologique. D'après la première comparaison, Satan ne se chassait pas lui-même; d'après la seconde, il était chassé par un plus fort que lui (*Loisy*, I, 707). Le sens primitif ne comportait rien de plus que la force supérieure de Jésus. — Mais avec quelle sûreté peut-on trouver dans Lc. un prétendu sens primitif que lui-même aurait déjà transformé? Le sens primitif ne peut être que le sens évident des trois synoptiques : on ne dépouille quelqu'un qu'après l'avoir vaincu; cf. Ps.-Sal. V, 4 οὐ γὰρ λήψεται σκῦλα ἄνθρωπος παρὰ ἀνδρὸς δυνατοῦ.

23) Ce verset n'est pas une mise en demeure aux neutres de se prononcer, mais un sévère avis aux adversaires. Dans cette bataille décisive, il ne saurait y avoir de neutres. Les adversaires ne pouvaient demeurer indifférents aux expulsions du démon; ils en ont pris occasion de se déclarer contre Jésus.

que le règne de Dieu sur vous est arrivé. 21 Lorsque le fort armé garde son palais, ce qu'il possède est en sûreté. 22 Mais qu'un plus fort que lui survienne et le vainque, il lui enlève tout l'arsenal où il mettait sa confiance, et il distribue ses dépouilles. 23 Qui n'est pas avec moi, est contre moi; et qui n'amasse pas avec moi, dissipe.

Devant Dieu les deux attitudes ne sont point équivalentes : lui rassemble, eux dispersent. — συνάγω s'emploie souvent des grains et des fruits, III, 17; XII, 17. 18. C'est peut-être une allusion au moissonneur; cf. Jo. IV, 36 ὁ θερίζων... συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ou, dans un sens plus large, une allusion à l'homme qui amasse, tandis que d'autres dissipent. En fait d'ailleurs l'œuvre de Jésus conduit à l'unité, le mal fait naître la division et la discorde. Le texte de Lc. est exactement celui de Mt. — Mc. a seulement ailleurs une proposition d'apparence contraire (IX, 40), que nous avons rencontrée dans Lc. IX, 50. Ici la situation est bien différente. Si ceux qui chicanent ne se sont pas déclarés ouvertement, ils répandent le bruit le plus injurieux. Jésus les dénonce ouvertement et les prévient du danger qu'ils encourent.

24-26. Danger du retour offensif de Satan (Mt. XII, 43-45).

Passage souvent mal compris. D'après B. Weiss etc., Jésus montre que les exorcismes des Juifs sont plus nuisibles à l'homme que secourables. — Mais où voit-on une distinction entre leurs pratiques et la sienne? — D'autres confondent expulsion du démon et rémission des péchés; Kn. : *quo quis maiora dona Dei et gratias oblatas spreverit... eo maiori ruinae eum futurae obnoxium*. L'application morale peut être proposée utilement; mais expulsion du démon n'est pas en soi conversion, et retour du démon ne signifie pas rechute. La possession peut atteindre un juste, et il peut en être victime plus d'une fois. Ces points assurés, on se demande si Jésus a voulu adresser un avis utile aux possédés délivrés, auquel cas ses paroles ne sont qu'un exemple de ce qu'ils ont à redouter, ou si c'est une parabole applicable à la génération présente. Il n'est pas douteux que ce dernier sens soit celui de Mt. qui le dit expressément (XII, 45). Mais on objecte que ce n'est pas le sens primitif, puisque la génération contemporaine n'a jamais été exorcisée, c'est-à-dire convertie, et que ce n'est pas la pensée de Luc, qui s'est abstenu de faire une application, et n'a pas voulu placer la péricope à la même place que Mt., aussitôt après la demande d'un signe, et comme conclusion à la réprobation des juifs incrédules. D'autre part quel avis Jésus donne-t-il aux possédés délivrés? Leurs dispositions n'entrent pas en jeu un seul instant (cf. sur v. 25). Si l'on prend les choses à la lettre — ce qu'on doit faire si la péricope n'est pas une parabole, — ce sont tous les exorcismes dont il faut se défier comme inutiles ou même nuisibles. La conclusion devrait être de renoncer aux exorcismes pour combattre le démon autrement. Mais alors pourquoi Jésus a-t-il chassé les démons?

La péricope est donc simplement un cas typique, une parabole, qui n'a de signification que par son application. Cette application n'est pas allégorique, comme si le possédé délivré représentait la génération actuelle, un moment convertie. C'est une simple comparaison : Cette génération s'expose, en refusant

κατ' ἐμοῦ ἐστίν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει. 24 Ὅταν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι' ἀνύδρων τόπων ζητοῦν ἀνάπαυσιν, καὶ μὴ εὑρίσκον τότε λέγει Ὑποστρέψω εἰς τὸν οἶκόν μου ὅθεν ἐξῆλθον· 25 καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον. 26 τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει ἕτερα πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ ἑπτά, καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ, καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων. 27 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ λέγειν αὐτὸν ταῦτα ἐπάρασά τις γυνὴ φωνὴν ἐκ τοῦ ὄχλου εἶπεν αὐτῷ Μακαρία ἡ κοιλία ἡ

25. *om.* σχολαζοντα (**T S V**) **plutôt que** *add.* (**H**).
27. γυνη φωνην (**S V**) **plutôt que** φ. γ. (**T H**).

---

de reconnaître l'arrivée du règne de Dieu et la victoire de Jésus, à une situation religieuse bien pire que celle qu'elle avait avant d'être le témoin de ces miracles. Au lieu d'amasser, elle disperse. La comparaison est tirée précisément du fait de l'expulsion des démons, ce qui lui donne un cachet particulier. C'est sans doute pour cela que Luc, qui a la même pensée que Mt., a mis la parabole en contact plus immédiat avec les exorcismes; et s'il n'a pas fait l'application à la génération, c'est qu'il se réservait de revenir à elle dans la demande d'un signe. C'est peut-être aussi pour ne pas sacrifier le rapprochement, qu'il a renvoyé ailleurs (xii, 10) ce qui regarde le péché contre le Saint-Esprit (Mc. iii, 28-30; Mt. xii, 31-32) et tout ce qui suit dans Mt. xii, 33-42. Harnack (*Sprüche...* 95) n'attribue aux Logia (Q) qu'un résidu de Luc. C'est avouer que cet épisode est peu favorable à l'hypothèse des Logia.

On n'est pas non plus d'accord sur le sens littéral de la parabole. Les modernes disent bien haut que Jésus partage toutes les opinions populaires et superstitieuses de son temps. Mais on ne voit pas qu'ils puissent fournir des précisions, sauf pour le fait de la possession et le séjour des démons dans les déserts. Mais si c'est leur séjour, pourquoi ne peuvent-ils s'y reposer? Où sont les textes analogues qui témoigneraient des opinions courantes? Où parle-t-on du plaisir que prend le démon à rentrer dans une demeure ornée? Qu'est-ce que ces ornements? Supposera-t-on avec J. Weiss (*die Schriften,...* sur Mt. xii, 43 ss.) que le démon ne souffre plus de la soif quand il est revenu parce qu'il boit le sang du possédé? — Le plus simple est de dire que Jésus ne traite pas *ex professo* des mœurs des esprits mauvais, mais qu'il compare la situation d'un diable chassé à celle d'un homme renvoyé d'une maison qu'il occupait indûment et qui revient en force pour s'en emparer de nouveau : *loquitur enim dominus de diabolo quasi de homine per anthropopathiam* dit très bien Kn., citant *Jans. Caj. Mald. Lap.*

24) Le démon est impur, ce qui n'est pas une épithète courante, mais indique une espèce particulière, donc un démon qui pousse à l'impureté. Peut-être Jésus a-t-il voulu faire entendre que ceux-là lâchent prise moins facilement. Le cas est posé absolument, comme cas typique, plutôt que comme règle inva-

24 L'esprit impur, lorsqu'il est sorti de l'homme, parcourt des lieux
arides, cherchant [un lieu de] repos, et ne trouvant pas, alors il dit :
Je retournerai dans ma maison, d'où je suis sorti. 25 Et venant, il
la trouve balayée et ornée. 26 Alors il s'en va et il amène sept autres
esprits plus méchants que lui, puis ils entrent et y demeurent, et
le dernier état de cet homme devient pire que le premier. »
27 Comme il parlait ainsi, une femme élevant la voix du milieu de
la foule dit : « Heureux le sein qui t'a porté, et les mamelles que

riable. L'esprit et l'homme se déterminent mutuellement : lorsque *le* démon (occupant) est sorti de *l'*homme (occupé). — Les lieux sans eau sont le désert, séjour des démons, Is. xiii, 21 ; Bar. iv, 35, mais dans cette conception le démon y trouverait son repos comme la *Lilith* d'Is. xxxiv, 14. Du thème général sur les démons la comparaison glisse dans la situation d'un homme exilé au désert — comparaison naturelle aux environs de Jérusalem, — qui ne connaît pas les sources, et qui n'est accueilli nulle part, parce que les campements de nomades sont plus exclusifs que les villes. — Texte comme Mt., sauf que Lc. coordonne (μὴ εὑρίσκον λέγει) par le partic., à son habitude, et ὑποστρέψω au lieu de ἐπισ.

25) Après le départ de l'intrus, la maison a été balayée de ses ordures, et ornée, sans doute comme auparavant et mieux encore. On a donc fait ce qu'il fallait faire, et il n'y a aucune allusion à une faute du possédé libéré ; le reproche de n'avoir pas introduit l'Esprit-Saint n'est même pas suggéré indirectement, car σχολάζοντα n'est pas dans Lc. Rien de semblable, à ma connaissance, n'est dit ailleurs à propos des démons. Qu'on cite des textes s'il y en a.

26) Les esprits agissent encore ici comme les hommes, avec la camaraderie qui naît parmi ceux qui sont mis hors la loi. Ils s'entendent soit pour profiter de l'aubaine, soit pour se défendre plus aisément. Le chiffre de sept à propos de Marie-Magdeleine, viii, 2. La situation du possédé n'est donc pas désespérée au regard du pouvoir de Jésus, mais elle est pire qu'avant.

27-28. Heureuse la Mère de Jésus !

Propre à Lc. De ce que Jésus répond dans le même sens que dans viii, 21 (et parallèles Mc. iii, 36 ; Mt. xii, 50), ce n'est pas une raison pour que l'occasion soit la même. Luc a situé ce morceau ici très expressément, au risque de suspendre le contexte ; c'est donc parce qu'il en connaissait la situation de fait, lui qui se soucie si peu de fixer le temps même relatif des choses. Les femmes expriment plus vivement que les hommes leur sympathie pour ceux qui sont accusés injustement et qui savent se défendre. Il est inutile de supposer que celle-là était mère d'un possédé libéré. Les paroles du Maître et sans doute l'accent de sa parole l'ont touchée ; elle se dit qu'elle eût été bien heureuse d'avoir un tel fils, et avec une franche sympathie elle rend hommage à sa Mère.

27) Personne ne disant rien, car les adversaires ne voulaient pas reconnaître leur défaite, une femme lui donne raison avec son cœur de mère. ἐπάρασα φωνήν Act. ii, 14 xiv, 11 ; xxii, 22 † N. T. — Les félicitations à la mère, cf. Gen. xxx, 13.

βαστάσασά σε καὶ μαστοὶ οὓς ἐθήλασας. [28]αὐτὸς δὲ εἶπεν Μενοῦν μακάριοι οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες.

[29]Τῶν δὲ ὄχλων ἐπαθροιζομένων ἤρξατο λέγειν Ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν· σημεῖον ζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ. [30]καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευίταις σημεῖον, οὕτως

30. *om.* ο *a.* Ιωνας (T S V) et non *add.* (H).

---

28) μενοῦν (et non μενοῦνγε, qui d'ailleurs aurait le même sens), tantôt confirme et tantôt rectifie; son sens ne peut être dégagé que par le contexte. Il a paru difficile puisque souvent il n'a pas été tradui : *tlatt.* (*a b f ff* [2]*i q*) *syrr.* (*sin., cur., pes.*), ou traduit de façons différentes en latin : *immo* (*c e r*), *etiam* (*d*); dans la *Vg. manifestissime* (deux mss.) *quinimmo* (bien plus, ou plutôt) *quippini* (oui). Les éditeurs WW ne préfèrent qu'à peine *quippini. Sah.* « plutôt », *boh.* a reproduit μενοῦνγε en copte.

Il est clair qu'ici μενοῦν ne peut être une simple confirmation (*Kn.?*), car Jésus passe d'un ordre à un autre. Il y fait à tout le moins une comparaison, et il ne peut être douteux que l'ordre religieux l'emporte. Mais il est encore plus évident que sa réponse n'est pas un démenti; il eût été bien dur de dire à une femme que les soins et la tendresse d'une mère ne comptent pas. Il fallait être Calvin pour attribuer ce sentiment à Jésus. Il y aurait encore du pédantisme à voir dans ces paroles le reproche dissimulé d'un magister pour n'avoir pas tenu compte de l'ordre surnaturel. Cette femme a parlé en mère, dans la simplicité de son cœur, n'hésitant pas à rendre hommage à Jésus, et l'hommage le plus délicat, en félicitant sa mère. Cependant le Sauveur ne se tient pas pour satisfait; il ne refuse cette félicitation ni pour lui, ni pour sa mère, mais il élève les pensées plus haut, vers une région où d'ailleurs Marie a excellé plus que toutes les femmes, elle qui doit être dite bienheureuse par toutes les générations. Luc n'a pas oublié ce qu'il a dit à ce sujet (I, 42. 45. 48), et sans doute a-t-il regardé le cri de l'inconnue comme un premier accomplissement de ce qu'il avait annoncé. C'est pourquoi l'Église lit cet évangile à la messe *de Beata*. Sur 28 [b], cf. Jac. II, 22-25.

29-32. Pas d'autre signe que Jésus (Mt. XII, 39-42; cf. Mt. XVI, 4; Mc. VIII, 12). *Sauf* l'entrée en matière, qui est toujours le point personnel, Lc. et Mt. XII, 39-42 sont tout à fait semblables, si ce n'est pour l'ordre, et ce qui regarde Jonas.

29) Lc. met la foule en scène, quoique les discours précédents aient déjà été tenus en public, peut-être parce que le nombre des curieux s'est accru (ἐπαθροιζομένων, Plut. *Ant.* 44), intéressés qu'ils étaient par les paroles du Maître et peut-être aussi par l'intervention de la femme inconnue; rien ne pique l'attention d'une foule au même degré. C'est donc à tous que Jésus s'adresse, mais on ne doit pas avoir oublié que la question posée par quelques-uns (v. 16) regardait un signe du ciel, ce qui doit être le sens ici. Les miracles ne manquaient

tu as sucées! » [28] Et lui dit : « Bien mieux, heureux ceux qui écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique! »

[29] La foule s'étant accrue, il se mit à dire : « Cette génération est une génération mauvaise; elle demande un signe, et il ne lui sera donné de signe que le signe de Jonas. [30] Car ainsi que Jonas fut un signe aux Ninivites, ainsi le Fils de l'homme sera [un signe] pour

pas, mais on exigeait, semble-t-il, une manifestation céleste extraordinaire qui désignât Jésus et l'accréditât comme Messie. C'était bien en effet le vœu de toute cette génération, et c'est par là qu'on la trompait (cf. Jos. *Bell.* II, XIII, 4, *Le Messianisme...* p. 21). Jésus a bien le droit de la déclarer « mauvaise », puisqu'elle ne se contentait pas de ses miracles de bonté ou les interprétait mal. Luc ne dit pas « adultère » comme Mt., car les gentils ne savaient pas que la nation juive avait été comparée par Dieu à une épouse infidèle (Os. II, etc.). — Sur le refus absolu de signe dans Mc. VIII, 12, cf. *Comm.* et le v. suivant.

30) Quel est le signe de Jonas? *a*) D'après l'opinion commune établie sur le texte de Mt., la mort et la résurrection du Christ. Mais si la résurrection en fait partie dans Lc. et doit se lire entre les lignes, cependant sa pensée est plus complexe, et son v. 30 montre à l'évidence que le signe de Jonas n'est pas un événement de la vie de Jonas, mais « le signe que fut Jonas ». Ce que fut Jonas, Jésus le sera.

b) D'après de nombreux modernes, le signe est la prédication : « Le Sauveur donne à ses contemporains le même signe que Jonas, parce qu'il vient simplement, en messager de Dieu, annoncer la ruine de Jérusalem et de la nation juive » (*Loisy*, I, 996). Mais ce n'est là qu'une ressemblance vague, et qui ne tient pas compte des deux futurs, δοθήσεται (v. 29) et ἔσται.

c) D'après Maldonat, citant saint Hilaire, qui est assez obscur, Jésus joue élégamment sur le mot signe. On lui demande un signe *ad persuadendum*, il répond par un signe *ad condemnandum. Cum enim ad credendum signum petant : respondet non esse dandum illis signum quale petunt, ut credant, sed quale non petunt, ut condemnentur. Signum autem, id est, argumentum, quo condemnabuntur, est, quod cum Ninivitae, homines gentiles et barbari... crediderint et singularem egerint pœnitentiam, illi tot Christi auditis exhortationibus, tot visis miraculis, non modo non crediderint, sed daemonium eum habere dictitaverint* (MALD. *in Matth.*).

C'est presque dans le même sens que J. Weiss dit que le signe sera le Jugement, et Mc Neile (sur Mt.), l'avènement glorieux du Christ. — Mais alors en réalité Jésus aurait refusé le signe, et nous ne saurions trouver naturel avec Mald. qu'il s'est servi *eleganti verbi ambiguitate*, et que *Pharisaeos ambiguitate deludit*.

d) L'opinion commune doit être complétée. Si l'on insiste sur ἔσται au futur, il ne faut pas oublier ἐγένετο, et le signe *ad condemnandum* a d'abord été un signe *ad persuadendum*, c'est le sens même du passage. Jonas *a* donc *été* un prédicateur de pénitence menaçant de la ruine, et investi de l'auréole du miracle, cela est supposé avoir été connu des Ninivites, ἐγένετο σημεῖον. De

ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ. 31 βασίλισσα νότου ἐγερθή-
σεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ
αὐτούς· ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος,
καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε. 32 ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ
κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν· ὅτι μετενόησαν εἰς
τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε. 33 Οὐδεὶς λύχνον ἅψας εἰς
κρύπτην τίθησιν οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον ἀλλ' ἐπὶ τὴν λυχνίαν, ἵνα οἱ εἰσπορευό-
μενοι τὸ φῶς βλέπωσιν. 34 Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός σου.
ὅταν ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ᾖ, καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστιν· ἐπὰν

33. φως (H) plutôt que φεγγος (T S V).

---

même le Fils de l'homme sera un signe pour cette génération, c'est-à-dire qu'il lui aura montré clairement sa mission divine. La résurrection sera le plus grand miracle et Mt. a accentué le point de la sépulture, impliquant la résurrection, parce que c'était une ressemblance singulière avec Jonas, mais cela ne change pas essentiellement le sens du texte de Luc. Chez lui c'est le Fils de l'homme lui-même qui sera le signe, et, en parallèle avec Jonas, un signe *ad persuadendum*, ἔσται n'indiquant pas le jour du jugement, mais un futur indéterminé, parce que la mission du Christ n'est pas finie. Le signe *ad persuadendum* sera aussi un signe *ad condemnandum;* Jonas et Jésus serviront en quelque sorte de *criterium* pour le jugement, mais c'est une suite de l'idée qui sera développée après.

31) La reine du midi est la reine de Saba (I Reg. x, 1). Dans le système des modernes qui ne voient dans le signe que la prédication de Jonas, on pourrait parler aussi du signe de la reine; ce que Lc. et Mt. se gardent bien de faire. Luc ajoute « les hommes »; leur confusion doit être plus grande d'être convaincus par l'exemple d'une femme.

La sagesse de Salomon était connue de tout le monde; la reine n'a point eu le mérite de la découvrir, mais de venir de loin. Les Juifs ont mieux que Salomon sous leurs yeux, ὧδε. L'exemple des Ninivites venait tout naturellement après Jonas. C'est le fait de Mt., qui paraît donc avoir conservé l'ordre primitif. Il est probable que Lc. a changé l'ordre par respect pour la chronologie, peut-être aussi parce que l'exemple de tout un peuple et de sa pénitence forme un *crescendo* et s'applique mieux à la situation.

32) Les Ninivites ont encore plus de mérite, car ils ont cru en un prédicateur étranger. — Jésus ne pouvait dire plus clairement qu'il était le signe, et que les Juifs devraient le comprendre. Ils demandent la grande manifestation messianique. Il n'y en aura pas. Mais il y en a plus qu'il n'en faudrait pour ouvrir les yeux à la lumière.

33-36. La lumière du Christ et la lumière de l'ame (cf. Mt. v, 15; vi, 22 s.; et Lc. viii, 16 et Mc. iv, 21).

cette génération. [31]La reine du Midi ressuscitera au jugement avec les hommes de cette génération, et elle les condamnera; car elle est venue des extrémités de la terre pour écouter la sagesse de Salomon, et il y a ici plus que Salomon. [32]Les hommes de Ninive se lèveront au jugement avec cette génération, et ils la condamneront; car ils ont fait pénitence à la prédication de Jonas, et il y a ici plus que Jonas. [33]Personne n'allume une lampe pour la mettre dans un caveau ni sous le boisseau, mais sur le chandelier, afin que ceux qui entrent voient la clarté. [34]La lumière de ton corps, c'est ton œil. Lorsque ton œil est simple, tout ton corps aussi est éclairé; mais

La comparaison du v. 33 a déjà figuré dans Lc. VIII, 16 avec le sens du passage parallèle de Mc. IV, 21 et de Mt. V, 15. Mais c'est le propre de ces comparaisons familières de se prêter à des applications diverses, et Lc. n'a sûrement pas eu l'intention de se répéter. Quant aux vv. 34-36 ils sont parallèles à Mt. VI, 22. 23, mais avec une autre portée. Nous avons donc ici des comparaisons semblables reprises pour servir d'appui à des vérités du même genre, mais avec des nuances différentes. Rien ne prouve que ces nuances soient le fait des évangélistes; ce sont plutôt deux enseignements distincts conservés par la tradition, et qui remontent à Jésus. Nous nous contenterons donc d'expliquer Lc.

33) Avec la majorité (*B. Weiss*, *Holtz.*, *Schanz*, *Kn.*, *Klost.*) nous rattachons ce verset au v. 32. La lampe est la doctrine du Christ, ou plutôt le Christ lui-même. Dieu ne l'a pas caché sous le boisseau, il luit pour tout le monde, il n'est pas besoin d'autre signe. L'idée est très satisfaisante, et s'accorde très bien avec ce qui précède. On a objecté (*Pl. Hahn*) qu'au verset suivant, Lc. donne, et sans aucune pause, l'explication de ce qu'est la lampe. On juge trop dur de passer de la lampe qui est le Christ à la lampe qui est l'œil. Mais le secret de ce passage est de montrer l'union nécessaire de deux lumières, du moins d'après notre explication du v. 36. Après avoir tout dit sur l'évidence de sa mission, Jésus va expliquer d'où vient l'aveuglement des Juifs, c'est-à-dire de leurs propres dispositions, et il laissera entrevoir l'avantage de dispositions contraires. Cette fois encore comparaison n'est pas toujours allégorie, et il n'y a pas à se préoccuper de savoir qui sont ceux qui entrent dans la maison : la lampe a pour but d'éclairer — par exemple ceux qui entrent et qui seraient exposés à se heurter à des obstacles, — il ne faut point l'empêcher de remplir son office. — κρυπτή, salle souterraine dans Jos. *Bell.* V, VII, 4; lat. *crypta*.

34) Une seconde comparaison s'ajoute à la première. La lumière spirituelle est ici figurée par la lumière corporelle. La lumière est perçue par l'œil. Quand l'œil est sain, tout le corps jouit de la lumière, chaque membre se dirige grâce à elle où l'on veut, au contraire si l'œil est en mauvais état. Cependant ni ἁπλοῦς ni πονηρός ne se disent couramment du bon état ou de la privation de la vue. Il semble que ces épithètes orientent déjà vers le sens

δὲ πονηρὸς ᾖ, καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν. [35] σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν
σοὶ σκότος ἐστίν. [36] εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινόν, μὴ ἔχον μέρος τι
σκοτεινόν, ἔσται φωτεινὸν ὅλον ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῇ ἀστραπῇ φωτίζῃ σε.
[37] Ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι ἐρωτᾷ αὐτὸν Φαρισαῖος ὅπως ἀριστήσῃ παρ' αὐτῷ.

36. Transposer ως **avant** εσται.

---

spirituel; l'œil simple est celui qui voit les choses avec droiture, l'œil mauvais est celui qui juge d'après ses sentiments d'envie et sa malveillance.

35) La lumière du malveillant l'empêche de voir les choses comme elles sont : c'est une véritable cécité. Jésus avertit tous les Juifs d'y prendre garde. La lumière dont ils sont fiers, φῶς τῶν ἐν σκότει (Rom. II, 19), pourrait bien n'être que ténèbres quand ils refusent de reconnaître la mission divine de Jésus. — μή avec l'indic. n'est pas « de peur que » (Vg. *ne*), mais, comme μήποτε, invite à se poser la question, *num; vois donc si*, avec crainte fondée qu'il n'en soit ainsi, et non pas : « prends donc garde » (*Deb.* § 370).

36) Il y a apparence de tautologie, dont Mald. voulait se débarrasser en lisant ὄμμα au lieu de σῶμα, ou en prenant le second ὅλον comme un substantif, « le tout ». Mais il n'y a pas d'article! On préfère (*Pl. Hahn, Schanz*) revenir à l'opinion d'Érasme. Il n'y a pas tautologie, parce que ἔσται introduit la comparaison. Dans la première partie, l'accent est sur ὅλον; dans la seconde sur φωτεινόν. Quand tout le corps est éclairé, sans qu'aucune partie soit ténébreuse, alors c'est vraiment la lumière, comme si etc. Car chez les Grecs il n'est pas douteux que ὡς ὅταν signifie « comme lorsque » (Küh.-G. II, § 581). Mais si la tautologie est ainsi moins choquante, le verset ne serait toujours que la répétition avec une certaine emphase du v. 34. Aussi le plus grand nombre des critiques le déclarent altéré.

Pour chercher une solution, on peut noter d'abord que ὅταν n'est traduit ni par les Latins, ni par les Syriens, ni par les Égyptiens : toutes ces versions supposent ὡς seul et le traduisent « comme ». Ne serait-ce pas que ὡς était seul dans le texte, avec le sens de « aussitôt que »? Cette acception plus rare étant mal comprise, on a pu la gloser ὅταν, qui aura pénétré dans le texte, ὡς devenant alors un signe de comparaison. Ou bien ὡς à mettre devant ἔσται signifiait *combien* (Soph. Aj. 838 ὡς διόλλυμαι), ce qu'a rendu *f. quanto magis*. Ou bien Lc. a-t-il pris ὡς ὅταν dans le sens de « lorsque »? L'essentiel est de donner un sens au v. 36, en le regardant comme une application historique du principe posé au v. 34. Si donc (οὖν), d'après le v. 34, en supposant que la fâcheuse hypothèse du v. 35 ne soit pas réalisée, ton corps est complètement lumineux parce qu'il est éclairé par la lampe de ton œil, il sera lumineux tout entier lorsque la lampe l'éclairera de sa brillante lumière. Ce n'est pas pour rien que la lumière de la lampe est ici comparée à un éclair; c'est une lumière très brillante qui éclaire du dehors. Sans la lampe intérieure, la lampe du dehors est inutile, parce que le corps est plongé dans des ténèbres qui ne peuvent être dissipées, comme c'est le cas d'un aveugle en face du soleil. Mais

s'il est mauvais, ton corps aussi est ténébreux. [35] Vois donc si la lumière qui est en toi n'est pas ténèbres! [36] Si donc ton corps entier est éclairé, n'ayant aucune partie ténébreuse, [combien] sera-t-il éclairé tout entier lorsque la lampe par son éclair t'illuminera! »

[37] Il parlait encore et voici qu'un Pharisien l'invite à déjeuner chez

quand l'œil est bon, le corps déjà lumineux, il est apte à recevoir la lumière du dehors, celle du v. 33, avec une *inclusio* sémitique, qui ramène pour conclure le mot du début. De la sorte ce passage, qu'on juge avec tant de mépris, se rattacherait à la mystique de saint Jean (III, 19-21). L'étude de W. Brandt: Der Spruch vom *lumen internum* (*ZnTW*, 1913, 97-116; 177-201), si développée qu'elle soit n'a pas grand intérêt parce qu'il retranche le v. 36 et écrit le reste à sa façon.

37-54. Jésus dénonce les Pharisiens et les docteurs de la loi (cf. Mt. XXIII, 1-36).

Si Luc a quelques mots (v. 43) qui se rapprochent de Mc. XII, 38-40; on ne peut pas dire qu'il dépende de lui aucunement, puisqu'il a repris plus loin le texte de Mc. de beaucoup plus près, et au même moment de l'histoire (XX, 45-47). Mais le passage est vraiment parallèle à la harangue de Jésus contre les Pharisiens, placée par Mt. à la fin du ministère à Jérusalem, ce qui est plus naturel que d'adresser des reproches aussi durs chez un hôte qui pourrait les prendre pour lui. D'autre part Luc a certainement placé cet épisode en relation avec la discussion sur les exorcismes et le signe demandé. Les adversaires alors n'étaient pas nommés. Il se réservait sans doute de montrer dans leur conduite la cause de leur aveuglement. Son intention était aussi de marquer une rupture de Jésus avec le parti des Pharisiens et des Scribes plus accentuée que dans VI, 11. On ne saurait, sans injustice, l'accuser d'avoir créé la scène. Seulement paraît-il plus vraisemblable qu'il a profité de l'occasion pour grouper ce qu'il savait des griefs du Sauveur. S'il avait connu Mt., ou si seulement la prétendue source commune de Mt. et de Lc. avait positivement mis ce discours plus tard, au moment que Mc. indiquait de son côté, Luc n'eût-il pas placé le long discours à ce moment?

Sur les rapports des Pharisiens avec Jésus on peut voir le nouveau fragment non canonique d'Oxyrhynque, *RB*. 1908 p. 538 ss.

Cette péricope se divise assez naturellement en trois parties : 1) la scène du repas, avec la question de la pureté légale (37-41); 2) les trois *vae* contre les Pharisiens, suivis de trois *vae* contre les docteurs (42-52); 3) la conclusion (53-54). Ce sont les *vae* dont on dirait volontiers qu'ils ont été prononcés dans une autre circonstance; c'est la partie qui ressemble le plus à Mt.

37) Le repas. — ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι doit s'entendre de la fin du discours; l'intention est précise. Le Pharisien entend donc montrer qu'il n'est pas un adversaire. Était-il sincère? ἐρωτάω pour l'invitation comme VII, 36. — ἀριστάω (cf. Jo. XXI,12. 15 † N. T. (de ἄριστον que Lc. oppose à δεῖπνον (XIV, 12); c'était le repas de midi, moins important que celui du soir. Jésus se met à table en entrant, par conséquent sans se purifier, et cela au sortir d'une foule très mêlée.

εἰσελθὼν δὲ ἀνέπεσεν. [38] ὁ δὲ Φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου. [39] εἶπεν δὲ ὁ κύριος πρὸς αὐτόν Νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας. [40] ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν; [41] πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα

41. παντα (T H V) et non απαντα (S).

---

38) L'étonnement du Pharisien est l'indice qu'il n'était pas nettement hostile; il n'était donc pas convaincu d'avance que Jésus ne respectait rien. Mais son intention pouvait être de se rendre compte. Ce premier manquement lui paraît fort. — βαπτίζω signifie prendre un bain. Or le bain n'était pas exigé avant chaque repas (cf. *Comm. Mc.* VII, 1 ss. et sur ces lavages en général le nouveau fragment d'Oxyrhynchos, *RB.* 1908, 538 ss.). Luc lui-même n'a parlé (VII, 44) que de laver les pieds. Disait-on, comme nous, un bain de pieds? Il semble bien que oui; cf. τοὺς π[όδας βα]πτισθέντων *RB. l. l.*

39) νῦν, d'après B. Weiss, Schanz : « maintenant », car il fut un temps où les choses allaient mieux; ou bien « ainsi donc », pour régler une fois la question. — ὁ Κύριος, non sans intention; Jésus va parler en Maître. Ici l'opposition n'est pas entre le dehors et le dedans du vase, comme dans Mt., mais entre le dehors des objets et le dedans des Pharisiens, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν. Ce dernier mot, ajouté par Lc. est décisif pour le sens, car on ne peut le joindre à ἁρπαγῆς (*Sch. Holtz. Pl. Kn.* etc.). Les Pharisiens, très soucieux de la pureté extérieure des calices et des plats, le sont beaucoup moins de la justice et de la charité; tout au contraire!

40) ἄφρονες mot familier à Paul, mais parfaitement à sa place ici comme XII, 20, pour désigner un manque total de réflexion. Le dehors et le dedans ne peuvent être entendus que d'après le v. précédent (*Schanz* etc.). Dieu a créé les objets matériels, et cela justifie le soin de les tenir purs, mais en somme c'était en vue du service de Dieu ou de l'usage des hommes. Auteur du monde des corps, n'est-il pas gardien de la morale?

41) Wellhausen (suivi par *Kloster.*) a cru que la logique exigeait : « Purifiez-vous au dedans, et le dehors aussi sera pur. » Il atteint ce sens en retranchant de Mt. XXIII, 26 τοῦ ποτηρίου et αὐτοῦ. Quant à Luc, il aurait mal traduit l'araméen. L'original portait *dakkou* « purifiez » bien traduit par Mt.; Lc. aurait lu *zakkou* : « donnez l'aumône ». C'est ingénieux, et ce serait décisif pour conclure à un original araméen, connu de Luc ou de sa source, de façon que Lc. ne dépendrait pas de Mt. ni de *Logia* grecs. Mais c'est mettre la rigidité moderne du raisonnement abstrait à la place de la pensée plus concrète et plus souple qui est dans Mt. comme dans Lc. Le thème proposé par Lc. n'est pas d'opposer le dedans et le dehors de l'homme, mais le dehors du plat et le dedans de l'homme. La conclusion doit être de purifier le dehors (même des plats) en purifiant le dedans des hommes. C'est précisément ce qu'atteint la phrase

lui; il entra et se mit à table. [38]Ce que voyant le Pharisien s'étonna qu'il ne se fût pas d'abord lavé avant le déjeuner. [39]Or le Seigneur lui dit : « Donc, vous les Pharisiens, vous purifiez le dehors de la coupe et du plat, mais votre intérieur est rempli de pillerie et de malveillance. [40]Insensés! celui qui a fait le dehors n'a-t-il pas fait aussi le dedans? [41]Toutefois donnez l'aumône selon vos ressources,

de Lc., avec une pointe de paradoxe ou du moins d'inattendu, qui est bien dans l'esprit de l'enseignement par le *mâchâl* sémitique.

— πλήν, non pas adversatif, mais comme VI, 24. 35; X, 11. 14. 20. — τὰ ἐνόντα, non pas dans le sens général de ressources (PLAT. *Rép.* 488 C), en sous-entendant κατά, mais (opinion commune) « ce qu'il y a dans les plats et les calices ».

Cet avis ne va pas sans humour, et sollicite l'intelligence, à la façon du *mâchâl*. Il ne signifie pas qu'on puisse racheter des biens mal acquis en faisant de petites aumônes, ni qu'on soit tenu de se priver de son dîner pour le donner aux pauvres. Il exprime le précepte de l'aumône en prenant agréablement pour thème l'objet des purifications. Les Pharisiens attachent beaucoup d'importance aux prescriptions légales et très peu à l'origine des biens; ceux qui auront à cœur d'exercer la charité ne se permettront aucune injustice, et ne se soucieront pas tant des observances extérieures. Alors tout (πάντα) sera pur, les cœurs et les objets aussi. On cite Juvénal XIV, 64, qui met en contraste la propreté d'une maison et le sans-gêne moral du maître. L'idée est belle; cependant le Pharisien ne tient pas à la propreté par politesse mondaine, mais par un scrupule religieux. La perversion du sentiment n'en est que plus choquante, s'il pense ainsi être agréable à Dieu, sans se soucier de la justice. Sous une forme très originale, bien conforme à son génie, et avec une autorité divine, Jésus proclame le précepte de la charité qui est toute la Loi (Gal. V, 14). Dans Mt. l'expression est plus limpide. Il est impossible de croire que Lc. ait simplement voulu expliquer son texte, car le sien est à la fois plus difficile et plus profond. C'est donc lui peut-être qui, grâce à d'autres renseignements, a mieux conservé la parole du Maître.

Les anciens protestants se sont inquiétés de cette recommandation des œuvres, si bien qu'un très grand nombre d'entre eux (après Érasme) ont vu dans ces paroles une ironie : après cela donnez l'aumône, pour avoir le droit de conserver vos rapines! Tout le monde reconnaît aujourd'hui que ce n'est pas le sens. Godet se contente de nous avertir que : « cette parole ne renferme aucunement l'idée du mérite des œuvres. » Et sans doute il n'est point ici question d'œuvres extérieures valant par elles-mêmes. Il n'en est pas moins vrai que l'aumône, dictée sans doute par la charité, est un moyen de se purifier.

42-44. *Trois fois malheur aux Pharisiens.* Οὐαί « hélas! malheur! » en soi ne comporte pas une malédiction, car on dit souvent : malheur à moi! c'est un grave avertissement sur une situation funeste, adressé ici à des personnes qui n'en ont pas conscience.

καθαρὰ ὑμῖν ἐστίν. [42] ἀλλὰ οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον καὶ πᾶν λάχανον, καὶ παρέρχεσθε τὴν κρίσιν κα τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ· ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι. [43] οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς. [44] οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄδηλα, καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ περιπατοῦντες ἐπάνω οὐκ οἴδασιν. [45] Ἀποκριθεὶς δέ τις τῶν νομικῶν λέγει αὐτῷ Διδάσκαλε, ταῦτα λέγων καὶ ἡμᾶς ὑβρίζεις. [46] ὁ δὲ εἶπεν Καὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς οὐαί, ὅτι φορτίζετε τοὺς ἀνθρώπους φορτία δυσβάστακτα, καὶ αὐτοὶ ἑνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προσψαύετε τοῖς φορτίοις. [47] οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν προφητῶν

42) Le premier *vae,* sur la dîme et la charité, est bien situé après ce qui précède. Dans Mt. xxiii, 23 le contexte n'est pas le même. Le texte de Lc. est assez différent, mais on pourrait dire qu'ayant le texte de Mt. ou sa source sous les yeux, il l'a rendu plus élégant, en enlevant les spécialités sémitiques ou bibliques. — La rue πήγανον au lieu de l'anis, moins répandu; tout légume, au lieu du cumin, τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου est omis; de la triade κρίσις, ἔλεος, πίστις il reste κρίσις, non pas le jugement dernier (*Kn. Schanz*), car ils le connaissent, et il est trop subtil de dire qu'ils pèchent parce qu'ils n'y pensent pas, mais, comme dans Mt., au sens biblique, le discernement, le dû et en somme les égards dus (Dt. x, 18 ποιῶν κρίσιν προσηλύτῳ etc.). Ce sont les devoirs envers le prochain auxquels est joint l'amour de Dieu, le premier commandement précédé du second (x, 27). — ἀφήκατε et ἀφεῖναι sont moins expressifs que παρέρχεσθε et παρεῖναι. Il ne s'agissait pas d'obéissance à la loi (Lev. xxvii, 30; Dt. xiv, 22) qui ne parlait que des récoltes, non des plantes qu'on cultivait dans des jardins d'utilité et d'agrément. La *ruta graveolens,* en hébreu פיגם est exempte de la dîme (Chebi. ix, 1); Lc. a peut-être en vue le *peganum harmala,* en araméen שׁברא. Il est clair que le Christ n'attache aucune importance aux exemples cités et qu'il n'entend pas confirmer ces pratiques par son autorité. Il admet qu'on observe ces minuties, mais il ne faudrait pas les croire tellement agréables à Dieu qu'il dispense pour cela de la charité.

43) L'idée de ce *vae,* sans ce mot, se trouve au début du grand discours de Mt. (xxiii, 6). Luc y reviendra xx, 46 tout à fait selon la forme de Mc. S'il ne parle pas ici des premières couches aux repas, c'est précisément parce qu'on était à table, et que l'affront eût été trop direct. De même il n'a pas : « aimer à être appelé *rabbi,* » terme qu'il a toujours évité. Les premières places dans les synagogues étaient sans doute les plus rapprochées du trône du président qui paraît visé ici, au lieu du pluriel dans les endroits parallèles. On a retrouvé en place ce siège massif en marbre blanc dans la synagogue de Délos (*RB.* 1914, p. 524. 526), avec les bancs voisins. Si cette vanité est dénoncée ici dans des termes si sévères, c'est sans doute qu'elle était accompagnée d'orgueil.

44) Le terme comparé est le même que dans Mt. xxiii, 27 s.; le tour est différent, mais non contraire (*B. Weiss.*). Dans Mt. les sépulcres blanchis à la

et voici que tout est pur pour vous. [42]Mais malheur à vous, Pharisiens, qui payez la dîme de la menthe, de la rue et de tous les légumes, et qui omettez la justice et l'amour de Dieu. C'est cela qu'il fallait pratiquer, sans omettre le reste. [43] Malheur à vous, Pharisiens, parce que vous aimez d'être assis au siège d'honneur dans les synagogues, et d'être salués sur les places. [44]Malheur à vous, parce que vous êtes comme des tombeaux qu'on ne voit pas, de façon que les hommes passent dessus sans le savoir. »

[45]Alors un des docteurs de la Loi prit la parole et lui dit : « Maître, en parlant de la sorte, tu nous outrages, nous aussi. » [46]Mais il dit : « Malheur à vous aussi, docteurs de la Loi, parce que vous imposez aux hommes des fardeaux difficiles à porter, alors que vous-mêmes ne touchez pas les fardeaux du doigt. [47] Malheur à vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes, alors que vos pères

chaux, si beaux sous le ciel bleu, mais remplis d'ossements impurs, sont l'image de la laideur morale des Pharisiens, avec de beaux semblants. Dans Lc. des tombeaux qui ne sont pas apparents, de sorte qu'en passant dessus on risque de se contaminer (Num. xix, 16) sans le savoir, sont l'image des Pharisiens dont la piété apparente séduit de bonnes âmes qui se gâteront au contact de leurs vices. Les gentils avaient les mêmes idées que les Juifs sur l'impureté des cadavres, communiquée même à tout le sol.

45-52. *Trois fois malheur aux docteurs de la Loi.*

45) Dans Mt. les scribes et les Pharisiens sont l'objet des mêmes censures. Luc met à part ce qui regarde les docteurs de la Loi. Ils appartiennent au parti des Pharisiens, ou plutôt ils en sont les chefs. Les griefs déjà énoncés atteignent des particuliers. Les fautes que Jésus va signaler sont celles de directeurs des peuples. L'un d'eux intervient non qu'il se sente visé personnellement, mais parce que les reproches adressés au gros du parti atteignent ses maîtres spirituels (καὶ ἡμᾶς) et sont une insulte pour eux.

46) Comme Mt. xxiii, 4, mais sans le pittoresque des gens qui font les paquets, les mettent sur les épaules des autres et ne consentiraient pas à les remuer. La pensée est la même puisque βαρέα de Mt. suggère déjà δυσβάστακτα de Lc. Les docteurs par leur casuistique imposaient aux autres des fardeaux très lourds, difficiles à porter, ce qui ne saurait être l'intention de Dieu, et la même casuistique leur fournissait des moyens de se dispenser de ces additions surérogatoires. Car le Sauveur ne leur reproche pas sans doute de ne pas observer les pratiques légales. — καὶ αὐτοί, style de Lc.

47 s.) Cf. Mt. xxiii, 29-31. Aucune difficulté dans Mt. Les scribes bâtissent les tombeaux des prophètes pour protester contre le crime de leurs pères, et ils font comme eux. La difficulté de Lc. est que Jésus semble dire qu'en bâtissant les tombeaux, les docteurs s'associent à l'œuvre de leurs pères, la complètent, ce qui

οἱ δὲ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς. 48 ἄρα μάρτυρές ἐστε καὶ συνευδο-
κεῖτε τοῖς ἔργοις τῶν πατέρων ὑμῶν, ὅτι αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν αὐτοὺς ὑμεῖς
δὲ οἰκοδομεῖτε. 49 διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν Ἀποστελῶ εἰς
αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ ἐκδιώξουσιν,
50 ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν τὸ ἐκκεχυμένον ἀπὸ καταβολῆς

49. εκδιωξουσιν (T S V) plutôt que διωξουσιν (H).

était vrai dans un sens général (Mt.), mais n'était évidemment pas leur intention.

La seule explication plausible est qu'il y a là une ironie (*Holtz.*). Les docteurs sont censés avoir eu l'intention développée dans Mt. de protester de leur admiration pour les prophètes, de séparer leur cause de celle de leurs meurtriers. Et ce sont les mêmes hommes qui sont encore disposés à tuer le Prophète par excellence! Que vaut donc leur démonstration de piété envers les anciens prophètes? Ils achèvent plutôt l'œuvre des meurtriers en scellant les prophètes dans leur tombe, comme ils vont l'achever envers Jésus. — D'après Loisy, « Jésus feint de croire que les scribes en construisant les tombeaux des prophètes tués par leurs pères, ont l'intention de glorifier les crimes de ceux-ci » (II, 382). Pareille fiction n'eût pu qu'exciter le sourire des scribes.

48) ἄρα cf. v. 20; Act. XI, 18. — μάρτυρές ἐστε, de ce qui précède, et non de ce qui suit. Le zèle des scribes à glorifier les martyrs est un témoignage qui perpétue et amplifie le souvenir des faits. C'est surtout aux environs de Jérusalem qu'on pouvait montrer de semblables monuments. Sur le tombeau dit des Prophètes, *RB.* 1901, 73 ss., sur celui dit de saint Jacques, *RB.* 1919, 480 ss.

49-51. *Menace du châtiment.* Les précédents *vae* étaient courts et le dernier (v. 53) l'est aussi. Aussi bien tout ce passage ne fait pas partie du *vae* précédent puisqu'il ne s'adresse directement à personne. Il est placé dans Mt. XXIII, 34-36 à la suite des *vae*, et suivi de l'apostrophe à Jérusalem (37-39). Ce dernier morceau ne pouvait vraiment pas être placé à la table du Pharisien, aussi Lc. l'a réservé (XIII, 34. 35), mais il a laissé ici ce qui en est l'introduction, parce que cela suivait bien au *vae* sur les tueurs de prophètes. L'ordre de Mt. est beaucoup plus naturel; sa situation paraît plus historique.

C'est ce que reconnaissent les critiques radicaux, mais ils font honneur à Lc. d'avoir conservé ici le cachet primitif, la citation d'un livre juif, représentant la Sagesse ou même intitulé « la Sagesse », citation que Mt. aurait transformée en paroles directes de Jésus (*Holtz.*, *Loisy*, *J. Weiss* etc.). Il nous faut encore admettre que Mt. a mieux conservé le texte de la citation par l'envoi de prophètes, de sages et de scribes, tandis que Lc. a mis des prophètes et des apôtres pour désigner les envoyés du N. T., de sorte qu'il se serait plus préoccupé d'interpréter de l'évangile un passage auquel il conservait son caractère de citation, que Mt. qui mettait les paroles dans la bouche de Jésus. Et cela serait assez étrange. Si bien que Loisy admet : « Il est possible que Luc, en transcrivant la formule introductive, ait pensé que Jésus se désignait lui-même comme la

les ont tués. [48]Donc vous êtes des témoins! et vous donnez votre assentiment aux œuvres de vos pères : car eux les ont tués, mais vous bâtissez!

[49]C'est pourquoi la Sagesse de Dieu, elle aussi, a dit : Je leur enverrai des prophètes et des apôtres, et ils en tueront et persécuteront, [50]afin qu'on redemande à cette génération le sang de tous

Sagesse incarnée » (II, 384). C'est précisément le principe de la solution. Le langage que Mt. prête à Jésus est exactement celui qui convient à Dieu. Il s'exprime comme faisait le Seigneur dans l'Ancien Testament (Jér. VII, 25 s.). Et cependant il faisait allusion à la mission de ses disciples, dont le meurtre devait combler la mesure. Luc a pensé sans doute qu'il serait plus clair de mettre ces paroles dans la bouche de Jésus comme l'expression de la Sagesse de Dieu. De cette façon tout était concilié, le style de l'A. T. demeurait dans son cadre, et les paroles étaient encore dans la bouche de Jésus, quoique indirectement. C'est bien le caractère de ses changements : respecter le plus possible les termes consacrés des paroles du Maître, sans s'astreindre à conserver le contexte immédiat qu'elles ont ailleurs. Une fois ce parti adopté, il fallait naturellement remplacer l'auditoire proche (πρὸς ὑμᾶς) par un auditoire éloigné (εἰς αὐτούς), ce qui convenait d'ailleurs beaucoup mieux dans l'auditoire restreint des convives qui ne représentaient pas toute la génération, ni surtout les habitants de Jérusalem.

Loisy ajoute une raison qui est la seule objection sérieuse : « Conçoit-on que le Sauveur ait pu présenter le meurtre de Zacharie comme le dernier crime des Juifs? Un écrivain exégète a pu le faire, et d'autant plus facilement qu'il antidatait peut-être son livre, en le plaçant sous le patronage de quelque nom célèbre des temps anciens » (II, 385 s.). Cette dernière conjecture était nécessaire, autrement on pourrait dire de tout autre écrivain comme de Jésus : Conçoit-on etc. D'autre part conçoit-on qu'un apocryphe ait annoncé pour un temps rapproché du meurtre de Zacharie le châtiment grandiose dont il est ici question? Si oui, comment le Sauveur pouvait-il appliquer la citation à l'avenir? Les difficultés sont donc les mêmes, qu'il y ait citation ou non, et c'est les grossir que de parler du dernier crime des Juifs; cf. v. 51. Nous expliquerons donc le texte sans recourir à l'hypothèse d'une citation (*B. Weiss, Schanz, Kn. Pl. Hahn, Wellh.*, même semble-t-il *Klost.*).

49) La Sagesse de Dieu ne désigne pas directement le Christ. On ne l'eût pas compris dans sa bouche, et le terme de Sagesse pour le Christ n'était pas tellement commun que Lc. l'eût inséré d'après l'usage de son temps. Mais il est au courant des desseins de Dieu et peut révéler ce que se propose sa sagesse; cf. VII, 35. — εἶπεν, d'après Pl. convient moins que λέγει pour des paroles écrites; l'argument ne tient pas : cf. Act. III, 22; IV, 25; VII, 7. — Il y a bien d'ailleurs dans Lc. révélation d'un dessein ancien de Dieu à la manière d'un oracle : les prophètes sont ceux de l'A. T., les apôtres sont ceux de Jésus. Les Juifs feront ce qu'ils ont déjà fait; cf. Jer. VII, 25 s.

50) ἵνα (Mt. ὅπως) indique à peine la finalité, car le sens n'est pourtant pas que

κόσμου ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, [51] ἀπὸ αἵματος Ἄβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου· ναί, λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης. [52] οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθατε καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε. [53] Κἀκεῖθεν ἐξελθόντος αὐτοῦ ἤρξαντο οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι δεινῶς ἐνέχειν καὶ ἀποστοματίζειν αὐτὸν περὶ πλειόνων, [54] ἐνεδρεύοντες αὐτὸν θηρεῦσαί τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ.

Dieu a envoyé des missionnaires dans le but d'avoir à les venger. Il indique plutôt la conséquence du meurtre, qui cependant rentrait dans le plan divin. — ἐκζητέω † N. T., rarissime chez les classiques, mais fréquent chez les LXX, spécialement pour traduire בִּקֵּשׁ avec דָּם, la recherche du sang en vue de la vengeance, II Regn. IV, 11; cf. l'inscription grecque juive citée sur XVIII, 8, qui porte ἐγχέαντας αὐτῆς τὸ ἀναίτιον αἷμα ἀδίκως, avec la prière à Dieu de la rechercher τὸ αἷμα τὸ ἀναίτιον ζητήσῃς (εις).

— ἀπὸ καταβολῆς κόσμου serait une expression hyperbolique (*B. Weiss*) si elle n'était limitée. Dieu ne punira pas sur les Juifs tout le sang versé, mais celui des prophètes. Le meurtre d'Abel ne leur est point imputé comme s'ils l'avaient commis, mais, en tant qu'il figure dans leur histoire sacrée, il appartient à leur histoire. C'est de cette façon qu'il est prophète, comme les patriarches l'ont été (Ps. CV, 15) en leur qualité d'amis de Dieu. Toute cette histoire va être terminée. — Et quoique notre sagesse soit à court devant cette sagesse de Dieu, il est clair qu'il ne punit pas toujours les individus ni les peuples dès qu'ils sembleraient le mériter. Puis vient le moment où des calamités irréparables viennent montrer que si Dieu a attendu, il n'a pas été indifférent.

51) Dans Mt. Abel est « juste ». Zacharie, dans Mt. « fils de Barachias », a été tué « par les Juifs ». Ce nom est spécialement bien choisi, parce que le grand-prêtre Zacharie a été victime de son zèle, dans le sacré parvis, par l'ordre du roi Joas, et qu'il est mort en disant : « Que Iahvé voie et fasse justice! » Abel (Gen. IV, 10) et Zacharie (II Chr. XXIV, 20-23) sont donc deux cas typiques dans lesquels le sang demande justice, et c'est sans doute pour cela qu'ils sont associés. Zacharie a été tué ἐν αὐλῇ οἴκου, c'est-à-dire simplement dans l'enceinte du Temple. Selon les paroles de Jésus c'est entre l'autel et un endroit correspondant qui ne peut être que le sanctuaire, donc ναοῦ (Mt.) plutôt que οἴκου qui est plus général. Josèphe dit que Zacharie mourut ἐν τῷ ἱερῷ et que Dieu l'avait désigné pour προφητεύειν, il est donc mort comme prophète (*Ant.* IX, VIII, 3).

Si l'on tient compte des légendes du Talmud sur le sang de Zacharie qui bouillait encore lors de la prise de Jérusalem par les Babyloniens (*Git.* 57b; *j. Taan.* IV, 69a) et dont on montrait encore la trace au temps de saint Jérôme (*Comm.* Mt.), du souvenir perpétué par le tombeau de Zacharie sous les murs du Temple, on n'aura pas à réserver l'hypothèse d'un autre Zacharie, plus récent, qui ne nous serait pas mieux connu que la tour de Siloé (XIII, 4). Il ne faut nommer ni Zacharie, père de Jean-Baptiste, avec des rêveries apocryphes

les prophètes qui a été répandu depuis la création du monde,
51 depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie, mis à mort entre
l'autel et le sanctuaire. Oui, je vous le dis, il sera redemandé à cette
génération. 52 Malheur à vous, docteurs de la Loi, car vous avez
pris la clef de la science; vous-mêmes n'êtes pas entrés, et vous
avez empêché ceux qui entraient. »

53 Et lorsqu'il fut sorti de là, les scribes et les Pharisiens commen-
cèrent à être terriblement mécontents et à le faire parler sur
diverses choses, 54 lui tendant des embûches pour surprendre
quelque parole de sa bouche.

condamnées par saint Jérôme, ni Zacharie, fils de Baruch, tué au début de la guerre juive (Jos. *Bell.* IV, v, 4) avec quelques critiques rêveurs.

Jésus ne pouvait rappeler un souvenir plus vivant et plus impressionnant que celui de Zacharie, prêtre et prophète. Un nom plus récent, fût-ce celui de Jérémie, aurait fait moins d'effet, surtout à Jérusalem.

— La fin du v. dans Lc. ne retient pour cette génération que l'idée de châtiment, au lieu de ταῦτα πάντα, avec une précision qui n'est pas une preuve d'originalité. On sait comment la prophétie s'est accomplie en l'an 70, avant que ceux qui écoutaient Jésus aient tous disparu.

52) Un dernier *vae*, qui paraît un peu froid après les pathétiques paroles qui précèdent; nouvelle raison de les croire transposées. Cf. Mt. xxiii, 13 où les scribes et les Pharisiens ferment le royaume de Dieu. Dans Lc. le règne de Dieu n'est que dans la perspective figurée, non dans la métaphore. La clef de la science n'est pas la clef-science (*Gen. appositionis, Holtz.*), mais la clef qui a pour objet la science (*Gen. obiecti, Schanz*), comparée à un palais. Les scribes l'ont prise, c'est-à-dire dérobée à l'usage commun. Ils ne permettent à personne qui ne serait pas de leur confrérie d'expliquer l'Écriture, et eux-mêmes n'entrent pas, c'est-à-dire n'en possèdent pas la vraie notion. Le texte ne dit rien de plus en termes clairs. D'ailleurs la vraie connaissance devait nécessairement amener le règne de Dieu, et, d'après l'ensemble de ces instructions, elle devait aider à pénétrer le sens de l'action de Jésus. On peut penser aussi que le défaut des scribes était cette casuistique de pureté qui ne leur permettait pas de pénétrer dans le sens profond de l'Écriture, relatif au Christ.

53-54. *Conclusion.*

53) ἐνέχειν était si peu connu que les anciens traducteurs ont deviné comme ils ont pu : *boh.* « observer malicieusement »; *sah.* « provoquer »; *syrsin.* et *cur.* « c'était pénible »; *pes.* « être mécontents »; *arm.* « irrités », sans parler des variantes latines, *vg. insistere, f contristari, b d q male habere, c e i graviter habere* etc. Il n'y a pas de raison de s'écarter du sens de Mc. vi, 19. Dans Gen. xlix, 23 ἐνεῖχον rend שָׂטַם, qui a été traduit ἐνεκότει (Gen. xxvii, 41), et μνησικακήσῃ (Gen. l, 15), donc « en avoir », éprouver de l'irritation contre quelqu'un, et comme il n'y a pas ici de complément, « être irrités ». — ἀποστομα-

τίζειν, « réciter par cœur », ici ἀπὸ στόματος εἰπεῖν κελεύω, le sens est clair, quoique les exemples tout à fait semblables fassent défaut.

54) ἐνεδρεύοντες, cf. Act. XXIII, 21 † N. T., mais A. T. et Jos. *Ant.* V, II, 12. — θηρεῦσαι cf. Plat. *Gorg.* 489 B ὀνόματα θηρεύων. — La rupture annoncée déjà VI, 11 est consommée, et surtout une tactique est adoptée. Chacun se sert de ses armes. Celles des scribes étaient les questions captieuses sur toute sorte de sujets, avec des pièges cachés pour faire leur proie d'une parole imprudente.

CHAPITRE XII

[1] Ἐν οἷς ἐπισυναχθεισῶν τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου, ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους, ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ πρῶτον Προσέχετε

[1] Sur quoi la foule s'étant accrue par myriades, au point de s'écraser les uns les autres, il commença à dire, d'abord à ses disciples : « Gardez-vous du levain des Pharisiens, qui n'est

XII, 1-59. INSTRUCTIONS AUX DISCIPLES ET A LA FOULE SUR LE SALUT.

Ce chapitre est découpé par Luc lui-même en quatre sections, 1-12; 13-21 (subdivisé en 13-15; 16-21); 22-53 (subdivisé en 22-31; 32-34; 35-40; 41-48; 49-53); 54-59, reconnues par tous les commentateurs. Mais la plupart ne mettent entre ces sections aucun lien trop étroit, ni chronologique, ni pour le sens (sauf *Pl.*). Le πρῶτον du v. 1 montre Jésus parlant à ses disciples *avant* de s'adresser à la foule (au v. 13), puis revenant à ses disciples (au v. 22) et de nouveau à la foule (au v. 54). Il semble cependant que Luc a conçu tout cet ensemble comme un seul discours sur le thème général du salut, qu'il faut mettre au-dessus de tout, et pour lequel il faut être prêt, car le moment est venu.

1-12. INSTRUCTION AUX DISCIPLES EN VUE D'UN AVENIR MENAÇANT (cf. Mt. x, 26-33; 19. 20).

L'ensemble est surtout parallèle à une partie du discours de mission, Mt. x, dont l'ordre est plus naturel, le secours du Saint-Esprit y étant promis à l'occasion de la persécution. Dans Lc. Jésus prend occasion de l'attitude des Pharisiens, désormais nettement hostiles et menaçants, pour prévenir ses disciples du devoir qui leur incombera de prêcher la vérité quand même, et pour les préparer aux persécutions.

1[a]) L'introduction est incontestablement écrite pour ce qui suit, quoiqu'il paraisse bien étrange que Jésus ait pu instruire ses disciples au milieu d'une pareille foule. On peut supposer que précisément pendant que la foule est incapable de prêter l'oreille parce que chacun se défend contre son voisin, le Maître a pu adresser ces paroles à part à ses disciples, groupés autour de lui pour le préserver d'un contact trop violent. Ou plutôt Jésus a parlé d'abord (πρῶτον), en se rapprochant de la foule qui l'attendait à une certaine distance de la maison du Pharisien. Quoiqu'il y ait souvent foule autour de lui, Lc. a voulu indiquer un concours extraordinaire, sans nous en dire la cause. Pour une

ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης, ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις, τῶν Φαρισαίων. [2] Οὐδὲν δὲ συγκεκαλυμμένον ἐστὶν ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται. [3] ἀνθ' ὧν ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται, καὶ ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων. [4] Λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου, μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι. [5] ὑποδείξω δὲ ὑμῖν τίνα φοβηθῆτε· φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν· ναί, λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε. [6] οὐχὶ πέντε

4. αποκτεννοντων (T S V) plutôt que αποκτεινοντων (H). — περισσοτερον τι (T H V) et non τ. περ. (S).

---

raison ou pour une autre, l'agitation messianique augmentait. — πρῶτον se rattache à ce qui précède (les anc. mss. et les modernes, contre *Hahn*).

1b) Ce n'est pas le point principal de l'instruction, mais plutôt le point de départ. Jésus a éprouvé une sorte de dégoût de l'hypocrisie des Pharisiens, et il met en garde ses disciples. On avance que Lc. n'a pas voulu laisser perdre l'avis de Mc. VIII, 15 sur le levain des Pharisiens, et que, n'ayant pas voulu reproduire la méprise des apôtres à ce sujet, il s'est contenté de qualifier toute la conduite des Pharisiens par l'hypocrisie. Mais il a tout aussi bien pu être guidé par un texte comme celui de Mt. XVI, 6 qui cependant avait interprété le « levain » de la doctrine (Mt. XVI, 12). D'ailleurs, dans ce contexte, l'hypocrisie est aussi bien la fausse apparence de piété que la dissimulation qui cache l'hostilité sous des apparences trompeuses. De même le levain dont on ne discerne pas la présence dans un pain, et qui exerce une action si marquée. — ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις « qui n'est qu'hypocrisie », plutôt que : « qui est l'hypocrisie » (dans ce cas il y aurait l'article). Tout ce régime politico-religieux manquait de franchise.

2) Ce v. est à Mt. X, 26 dans le même rapport que Lc. VIII, 17 à Mc. IV, 22. Les paroles de Jésus sont sensiblement différentes dans les deux occasions, et n'ont pas le même sens. Cette fois il s'agit de l'hypocrisie des Pharisiens qui sera enfin mise à nu, mais cette hypocrisie doit s'entendre de tout un système de confrérie, presque de société secrète, qui permettait aux Pharisiens de charger les autres sans se charger eux-mêmes, et qui équivalait à cacher la clef de la science. Ce mystère va cesser.

3) ἀνθ' ὧν marque le changement de régime. Il est traduit « parce que » (Vg. *quoniam*) par Schanz, Kn. B. Weiss, Pl., etc. comme dans I, 20; XIX, 44; Act. XII, 23, II Thess. II, 10. De cette façon Jésus met toujours simplement en garde contre la dissimulation, d'autant qu'elle ne sert de rien! Mais ce motif n'est guère digne de lui, et il semblerait reprocher aux disciples d'avoir pratiqué la même dissimulation. Le changement de sujet indique une modification de la pensée; ἀνθ' ὧν au début de la phrase peut très bien avoir le sens de « tandis que » cf. Sap. XVI, 20 (*God. Holtz.*), et à plus forte raison de « en conséquence ».

qu'hypocrisie. 2 Or il n'est rien de caché, qui ne doive être révélé, ni de secret qui ne doive être connu. 3 C'est pourquoi tout ce que vous aurez dit dans les ténèbres sera entendu à la lumière, et ce que vous aurez raconté à l'oreille dans les celliers sera prêché sur les toits. 4 Or je vous dis à vous, mes amis, ne craignez pas ceux qui tuent le corps et après cela ne sauraient rien faire de plus. 5 Mais je vous montrerai qui vous devez craindre : craignez celui qui, après avoir tué, a la puissance de jeter dans la géhenne. Oui, vous dis-je, craignez celui-là. 6 Est-ce que cinq passereaux ne se vendent pas

Les disciples ont commencé par prêcher dans un certain mystère, dans les maisons; le moment viendra où la prédication se fera sur les toits, exposant ainsi les disciples à la persécution. C'est le sens de Mt. x, 27. Le texte original semble d'abord être ici celui de Luc qui a conservé le rythme des passifs impersonnels, avec le clair obscur de l'avenir. Mais ce peut être un arrangement, et la fixité de son thème εἴπατε — ἐλαλήσατε, la rigueur des oppositions, σκοτία — φῶς, ταμεῖα — δώματα, sont moins naturels que le ton confidentiel de Mt (cf. HARNACK, *Sprüche*... 60.) Le ταμεῖον, forme récente de ταμιεῖον, est un cellier, le plus souvent creusé dans le roc. La prédication sur les toits n'a rien d'extraordinaire avec le système des terrasses, où l'on cause d'une maison à l'autre. En fait la prédication chrétienne a passé des catacombes au balcon de Saint-Pierre.

4) La prédication publique pourra déchaîner la persécution; l'idée est sous-entendue dans Lc., préparée dans Mt. Il les nomme ses amis; c'est le premier et le plus doux des encouragements. Le v. 4[a], comme Mt.; dans 4[b] Lc. ne dit pas que les ennemis ne peuvent tuer l'âme, peut-être pour n'être pas obligé de distinguer la mort physique et la mort spirituelle; d'ailleurs μὴ ἐχόντων est de son style, cf. vii, 42, et son goût pour ἔχω. — μετὰ ταῦτα, le plur. pour le sing., après avoir tué. Le plur. ne fait pas allusion à divers genres de mort (*Pl.*).

5) Cf. Mt. x, 28[b], dont la concision est plus impressionnante par son opposition parallélique avec 28[a] que les formules solennelles de Lc. N'ayant pas distingué l'âme du corps au v. précédent, il met en jeu tout l'homme. Que Dieu ait le pouvoir de tuer, c'est peu de chose en face du pouvoir d'envoyer dans la géhenne. ἀποκτεῖναι est trop accentué pour signifier la mort qui attend tous les hommes. Dieu a le pouvoir de les châtier dès cette vie, donc les deux pouvoirs; l'homme ne peut que tuer. Il y a là plus de réflexion et même de littérature que dans Mt. Un certain nombre de protestants ont cru qu'il s'agissait du diable. Mais il faut lui résister (Jac. iv, 7; I Pet. v, 9), non le craindre (*Pl.*). Pour ἐμβαλεῖν, cf. Par. 47 l. 8 (II[e] siècle av. J.-C.) : ἐνδέβληκαν (sc. οἱ θεοὶ) ὑμᾶς εἰς ὕλην μεγάλην (*MM. Expositor* vii, 37 p. 93). — ναί comme xi, 51 (où Mt. xxiii, 36 a ἀμήν); ἔχοντα ἐξουσίαν avec l'inf. cf. Act. ix, 14. ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν est plus grec que ἀπολέσαι ἐν τ. γ. (*Harnack*).

6) Cf. Mt. x, 29, où il y a deux passereaux pour un as. Dans Lc. ils sont meilleur marché. Le sont-ils devenus? demande Harnack. Godet demande si

στρουθία πωλοῦνται ἀσσαρίων δύο; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐκ ἔστιν ἐπιλελησμένον
ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. 7 ἀλλὰ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς ὑμῶν πᾶσαι ἠρίθμηνται.
μὴ φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε. 8 Λέγω δὲ ὑμῖν, πᾶς ὃς ἂν
ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμο-
λογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ· 9 ὁ δὲ ἀρνησάμενός με
ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.
10 Καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ

8. ομολογησει (H) plutôt que ομολογηση (T S V).

---

les évangélistes se sont amusés à faire ces petits changements à dessein? et il en tire une conséquence contre l'usage de sources écrites. Non, peut-être, si c'est pour aboutir à une précision compliquée, comme « cinq pour deux as », mais le texte de Mt. est plus coulant, et plus grec (πωλεῖται au sing.). Le traducteur serait-il intervenu? Au contraire la suite est plus pittoresque dans Mt. avec πεσεῖται (cf. Am. III, 5), tandis que la pensée de Lc. est presque philosophique, avec ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, qui est, il est vrai, une tournure sémitique, mais propre à Lc. parmi les synoptiques, et très fréquente chez lui. Des deux façons la Providence de Dieu est fortement affirmée, jusque sur des êtres de peu de valeur, d'une façon plus déférente dans Lc., mais plus en situation dans Mt. où il s'agit de la mort des passereaux. Je ne sais si on donnerait encore un sou pour deux moineaux à Jérusalem, tant ils sont nombreux. On les prend par milliers pour les empêcher de dévorer jusqu'à la dernière grappe de raisin.

7) Cf. Mt. x, 30. 31, plus expressif en mettant ὑμῶν δέ en tête. Quand il s'agit de vous, même les cheveux sont comptés. — Avec ἀλλὰ καί Lc. semble dire : il y a plus, même les cheveux de votre tête! qui n'ont aucune valeur (du moins alors chez les paysans de Palestine). La conclusion est donc absolue, μὴ φοβεῖσθε, substitué élégamment à μὴ φοβηθῆτε (v. 4). Sur la pensée, cf. Lc. XXI, 18. Quoi que fassent les hommes — et il est entendu qu'ils peuvent enlever la vie du corps — ils ne feront rien sans le bon vouloir de Dieu qui veille sur ses amis. — διαφέρω signifie « l'emporter sur »; il n'y a donc pas à recourir pour πολλῶν à une erreur de traduction dans la source de Lc. et de Mt. pour πολλῷ (*Wellh.* sur Mt.; HARN. *Sprüche*.).

8. 9) Cf. Mt. x, 32. 33. La pensée du jugement de Dieu est assurément une raison de ne pas craindre les hommes, mais ce n'est pas simplement à ce titre que viennent ces deux versets. Ils révèlent le sens de tout ce qui précède, et pourquoi les disciples auront à envisager la mort. C'est qu'ils auront à porter témoignage pour Jésus, qui, à son tour, les avouera pour les siens; s'ils le renient, ils seront reniés à leur tour. C'est bien la perspective du Jugement, mais après une confession qui aura pu amener la mort, Jésus étant déjà auprès des anges. Cette vue complète celle de IX, 26 (d'après Mc. VIII, 38) dont il ne faut donc pas abuser dans le sens d'une eschatologie absolue et prochaine. Jésus envisage les persécutions qui atteindront ses disciples lorsqu'il

pour deux as? Et aucun d'entre eux n'est en oubli devant Dieu.
7 Mais les cheveux mêmes de votre tête sont tous comptés. Ne craignez
point; vous valez plus que beaucoup de passereaux. 8 Je vous le dis :
Quiconque m'aura confessé devant les hommes, le Fils de l'homme
le confessera aussi devant les anges de Dieu. 9 Et quiconque me
reniera devant les hommes sera renié devant les anges de Dieu.
10 Et quiconque parlera mal du Fils de l'homme, il lui sera pardonné;
mais à qui aura blasphémé contre l'Esprit-Saint, il ne sera pas

ne sera plus là et que tout le poids de la prédication et de la confession leur sera imposé.

— ὁμολογεῖν ἐν est un cas typique. Le verbe répond soit en hébreu, soit en araméen, à la forme causative de ידה, mais dans la Bible grecque le nom de la personne est au datif, sans ἐν. Cependant le syr. a traduit avec ב, et cette tournure rentre bien dans le génie de l'araméen. Or Lc. l'a en commun avec Mt. x, 32. C'est donc, selon toute apparence, la preuve d'une dépendance littéraire en grec, car si Lc. avait eu sous les yeux un texte araméen, il aurait plutôt mis simplement l'accusatif.

Dans le N. T. on ne retrouve le sens de confesser quelqu'un que dans saint Jean; Jo. IX, 22; I Jo. II, 23; IV, 3; II Jo. 7, avec l'accusatif. — Luc commence par écrire ἔμπροσθεν (*bis*, v. 8), puis vient à son ἐνώπιον (*bis*, v. 9), tandis que Mt. a toujours ἔμπροσθεν. Au lieu de κἀγώ il met le Fils de l'homme, qui ne doit être ici que synonyme de « moi », qu'on trouve au v. 9. Ce terme n'est donc pas primitif ici, mais a peut-être été choisi par Lc. pour préparer le v. 10. « Les anges », au lieu de « mon père qui est dans les cieux » paraît primitif à Harnack, à tort, car le Christ semble avoir ici les anges pour assesseurs; il serait donc le juge tandis que la situation suggère plutôt qu'il fait office de témoin pour rendre à ses fidèles le service qu'ils lui ont rendu (*Loisy*). — Au v. 9 Lc. emploie encore (cf. v. 3) le passif impersonnel.

10) Comme dans Mt. XII, 32, en donnant à la parole contre l'Esprit-Saint le nom de blasphème; cf. Mc. III, 29, où il n'est pas question du Fils de l'homme. Tous les critiques, même Schanz, jugent ce passage mieux placé dans le contexte de Mc. et de Mt. où les Pharisiens accusaient Jésus de chasser les démons par Béelzéboul. Quel est le sens dans Lc? D'après les uns (*Schanz*, *Kn.*, *B. Weiss*, *God.*, *Holtz.*, *Kloster.*), il ne s'agit plus des disciples, mais de deux catégories de personnes, les uns qui refusent le Christ sous sa forme d'humilité, peut-être sans mauvaise foi; les autres qui blasphèment la bonté de Dieu manifestée par l'action de l'Esprit-Saint dans les disciples. On revient ainsi à peu près au sens de Mt., mis au point par Lc. d'après les premières années de l'Église. Mais dans ce cas le blasphème contre l'Esprit devrait être placé après les versets 11 et 12; encore le contexte ne serait-il pas meilleur avec ce qui précède. Il faut donc dire (*Hahn*, *Wellh.*) que Jésus parle encore de ses disciples. S'il a prévu qu'ils pourraient le renier, il peut leur adresser ces sévères paroles. Il semble donc distinguer entre ceux du dehors qui parlent mal du Christ, peut-être parce

εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται. 11 Ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν
ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας, μὴ μεριμνήσητε πῶς
ἢ τί ἀπολογήσησθε ἢ τί εἴπητε· 12 τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν
αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν. 13 Εἶπεν δέ τις ἐκ τοῦ ὄχλου αὐτῷ
Διδάσκαλε, εἰπὲ τῷ ἀδελφῷ μου μερίσασθαι μετ' ἐμοῦ τὴν κληρονομίαν.
14 ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Ἄνθρωπε, τίς με κατέστησεν κριτὴν ἢ μεριστὴν ἐφ'

qu'ils ne le connaissent pas, et qu'ils n'ont pas éprouvé la grâce de l'Esprit-Saint mais les chrétiens qui renieraient le Christ contre le mouvement de l'Esprit-Saint, blasphèment l'Esprit-Saint. Ce péché ne leur sera pas remis. Pourtant Lc. s'abstient de dire : ni dans ce monde, ni dans le monde futur. Peut-être veut-il seulement mettre en relief son extrême gravité. Si le contexte paraît historiquement moins bon que celui de Mt., il ne laisse pas d'être plausible, car entendu de cette façon le verset se soude très bien avec ce qui précède, où l'on suppose le reniement du Fils de l'homme, et il a pour contrepoids la promesse de l'Esprit-Saint (tandis que, dans le premier système, on ne justifie ce verset que comme un motif de consolation pour les disciples puisque le péché de leurs adversaires ne sera pas remis!). On peut d'ailleurs penser que Jésus a fait deux applications différentes de cette parole; d'autant que dans Mt. x, 25 l'injure qui qualifie le Maître de Béelzéboul se trouve dans un contexte où il est question des persécutions (cf. *Zahn*). — καὶ πᾶς style de Lc; τῷ δέ style périodique.

11-12) cf. Mt. x, 19 s. et Mc. XIII, 11, même Lc. XXI, 14 s.

Il y a plus de ressemblance entre Lc. et Mt. ou Mc., qu'avec l'autre passage de Lc., et dans ces trois derniers endroits le contexte est plus satisfaisant : après avoir annoncé les *persécutions,* le Seigneur promet aussitôt l'assistance du Saint-Esprit dans les *comparutions.* Il est difficile d'admettre que Lc. ayant trouvé ce passage beaucoup plus loin dans Mc. l'ait transporté ici arbitrairement, le remplaçant dans le discours eschatologique par des termes plus éloignés de ceux de Mc. et de Mt. Il pensait donc que ces mêmes paroles avaient déjà été dites plus tôt, et en effet Mt. les place dès le ch. x. Dans son contexte, Luc paraît revenir sur un point important, non pour fournir une réponse au blasphème des persécuteurs (*Schanz*), ni simplement parce qu'il vient de parler de l'Esprit-Saint (*Holtz.*), mais pour donner un dernier encouragement aux disciples, gens simples, bien décidés à ne pas renier leur Maître, mais qui pouvaient être intimidés d'avance et embarrassés, à la pensée de défendre leurs convictions devant des puissances.

11) Schanz note à tort que l'omission des συνέδρια « indique des circonstances plus tardives : les persécutions de la part des autorités païennes viennent se joindre à celles des Juifs »; car c'était déjà le cas dans Mt. x, 18 et Mc. XIII, 9. Ce qui est plus récent, c'est la langue; les chefs et les rois sont remplacés par les ἀρχαί et les ἐξουσίαι, (cf. Lc. xx, 20), deux mots que Paul joint volontiers : Eph. III, 10; Col. I, 16; Tit. III, 1; cf. Col. II, 10. 15, et qui ne se distinguent guère : αἱ ἀρχαί (Thuc. v, 47) les magistrats; ἡ ἐξουσία (*Den. Hal.* XI, 32) l'autorité (des décemvirs). Le nom ne paraît pas avoir été employé au pluriel en dehors du N. T. (cf. Rom. XIII, 1); nous disons tout à fait de même : les autorités. — πῶς

pardonné. [11]Et lorsqu'on vous amènera aux synagogues ou devant les magistrats et les autorités, ne cherchez pas avec inquiétude comment vous défendre, ni ce qu'il faudra dire. [12] Car le Saint-Esprit vous enseignera au moment même ce qu'il faut dire. »

[13] Or quelqu'un parmi la foule lui dit : « Maître, dis à mon frère de partager l'héritage avec moi. » [14] Mais il lui dit : « Homme, qui

« la manière » importe surtout dans une défense raisonnée, comme l'indique ἀπολογοῦμαι, cf. Rom. II, 15; II Cor. XII, 19 dans un sens général, et précisément dans le sens spécial de défendre sa foi ou sa conduite XXI, 14; Act. XIX, 33; XXIV, 10; XXV, 8; XXVI, 1. 2. 24 † N. T. A cette expression choisie, au lieu du vague λαλήσητε (Mt. Mc.), Lc. ajoute, ἢ τί εἴπητε, qui prépare ἃ δεῖ εἰπεῖν (v. 12). On pourrait supprimer ἢ τί 1° avec D 157 af it syrcur et pes sah Clém. Or. il est Cyr (Jér.); vraisemblable que ces mots ont été écrits d'après Mt. ou comme une locution courante, mais non que Luc ait répété deux fois τί.

12) On reconnaît ici aussi le goût de Lc. pour la précision des formules, fût-ce au prix d'une atténuation. Au lieu de parler lui-même, l'Esprit-Saint enseigne à parler (cf. Jo. XIV, 26; I Cor. II. 13).

13-21. Les biens de la terre et la vie de l'ame.

Ce passage propre à Lc. contient deux péricopes que l'on intitule : la dispute sur l'héritage, le riche insensé. Elles sont étroitement liées, comme la question du Docteur de la Loi et la parabole du bon Samaritain (x, 25-30). Ceux qui, comme nous, joignent πρῶτον du v. 1 à ce qui précède doivent reconnaître que Lc. a eu l'intention d'indiquer une suite chronologique. Au moment où le Sauveur achevait de parler à ses disciples et où il prenait contact avec la foule, quelqu'un intervint. On n'est pas obligé dans ce cas de chercher un contexte dans les idées. Cependant on est frappé de l'importance de l'âme dans la parabole. On dirait que si le devoir des disciples est de s'exposer même à la mort pour éviter la condamnation, celui de tous est de ne pas placer leur destinée et leur bonheur dans les biens de la terre.

B. Weiss nous informe que ce morceau vient de la source Q, et qu'il a été omis par Mt. !

13) Les rabbis avaient habitué les Juifs à recourir à eux pour trancher les questions de fait qui devaient plus ou moins être résolues d'après des principes de droit. Aussi l'inconnu invoque seulement le titre de didascale ou de docteur; on voit cependant que l'enseignement de Jésus gagnait en autorité. Quel était le point? nous ne savons. Peut-être le frère était-il un aîné qui ne voulait rien donner à son cadet malgré la loi (Dt. XXI, 17). Le ton ne manque pas d'assurance; l'homme ne prie pas Jésus d'être arbitre, il le somme de lui donner raison (*Pl.*). Il n'est pas dit que le réclamant ait eu tort.

14) *Bene terrena declinat, qui propter divina descenderat* (*Ambr.*). ἄνθρωπε peut indiquer plusieurs nuances, depuis l'indignation (Soph. *Aj.* 791.1154, Rom. II, 1; IX, 20), jusqu'à l'embarras (XXII, 58-60). Dans ces cas il répond toujours à une intervention malavisée. — La suite comme dans Ex. II, 14 (cité par Act. VII, 27), pour la forme seulement, car il est bien différent de dire : qui t'a fait juge? ou

ὑμᾶς; 15 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς Ὁρᾶτε καὶ φυλάσσεσθε ἀπὸ πάσης πλεο-
νεξίας, ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων
αὐτῷ. 16 Εἶπεν δὲ παραβολὴν πρὸς αὐτοὺς λέγων Ἀνθρώπου τινὸς πλου-
σίου εὐφόρησεν ἡ χώρα. 17 καὶ διελογίζετο ἐν ἑαυτῷ λέγων Τί ποιήσω, ὅτι
οὐκ ἔχω ποῦ συνάξω τοὺς καρπούς μου; 18 καὶ εἶπεν Τοῦτο ποιήσω·
καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας καὶ μείζονας οἰκοδομήσω, καὶ συνάξω ἐκεῖ πάντα
τὸν σῖτον καὶ τὰ ἀγαθά μου, 19 καὶ ἐρῶ τῇ ψυχῇ μου Ψυχή, ἔχεις πολλὰ
ἀγαθὰ κείμενα εἰς ἔτη πολλά· ἀναπαύου, φάγε, πίε, εὐφραίνου. 20 εἶπεν
δὲ αὐτῷ ὁ θεός Ἄφρων, ταύτῃ τῇ νυκτὶ τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ·

17. εαυτω (T S V) et non αυτω (H).
18. τον σιτον (H) ou τα γενηματα (T S V).
20. απαιτουσι (T S V) plutôt que αιτουσι (H).

---

de décliner ce rôle. D'autant qu'ici il y a κριτήν et non δικαστήν (encore soutenu par *Hahn*), et μεριστήν. Ce dernier mot est inconnu, sauf de Pollux. Il ne peut désigner ici que celui qui arrange les choses en fait, par opposition au κριτής qui donne la solution du droit.

15) Vient aussitôt la morale qu'il faut tirer de l'incident, et qui note le plaignant, au moins indirectement, de trop d'attachement aux choses de la terre, car πλεονεξία est le désir de posséder beaucoup, d'avoir tout en abondance; ce désir est condamnable lorsqu'on y voit sa vie, car même si l'on est dans l'abondance, la vie (la vraie vie) ne suit pas de ce qu'on possède (*Vg. Holtz. Pl.*). Cette interprétation entend ἔστιν ἐκ au sens de « venir de », cf. Mt. v, 37; Jo. vii, 17; Act. v, 38; de plus ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῦ n'est pas simplement synonyme de ἐν τῷ περισσεύειν. Ce dernier marque la situation où l'on serait tenté, ayant tout en abondance, de mettre sa vie dans ses biens. Kn. et Hahn mettent plus directement en harmonie avec la parabole en comprenant par vie la prolongation de la vie. Mais le principe est général, et bien prouvé par la parabole. Pl. cite Aristote (*Eth. Nic.* x, 8. 9) : οὐ γὰρ ἐν τῇ ὑπερβολῇ τὸ αὔταρκες οὐδ' ἡ πρᾶξις, δυνατὸν δὲ καὶ μὴ ἄρχοντα γῆς καὶ θαλάττης πράττειν τὰ καλά· καὶ γὰρ ἀπὸ μετρίων δύναιτ' ἄν τις πράττειν κατὰ τὴν ἀρετήν, c'est-à-dire : la richesse n'est pas nécessaire à la vertu. Jésus dit : Défiez-vous du désir des richesses qui ne font pas la vraie vie. Il semble bien qu'ici la vie est celle qui demeure après la mort du corps (cf. v. 4 s.).

16-21. *La parabole du riche insensé.* C'est bien une parabole, comme le texte le dit (et cf. οὕτως v. 21) quoi qu'en pense B. Weiss qui n'y voit qu'un exemple. A la vérité ce n'est point une parabole démonstrative, mais un cas qui met bien en relief une erreur, pour faire ressortir une vérité. Après l'exposition du fait (16-18), l'illusion lamentable du riche (19), dissipée tout à coup par l'intervention de Dieu (20). Puis vient l'application au cas du v. 15.

On peut comparer divers endroits de l'A. T. Isaïe (xxii, 13. 14) expose le

m'a établi pour être votre juge ou faire vos partages? » [15]Et il leur dit : « Faites attention, et gardez-vous de toute avarice, car si quelqu'un est dans l'abondance, sa vie ne consiste pas dans ce qui lui appartient. » [16]Et il leur dit cette parabole : « Il y avait un homme riche dont la terre avait beaucoup rapporté. [17]Et il raisonnait en lui-même, se disant : Que vais-je faire? Car je n'ai pas où ramasser mes récoltes. [18]Et il dit : Voici ce que je vais faire : je démolirai mes greniers et j'en bâtirai de plus grands, et je ramasserai tous mes produits et mes biens, [19]et je dirai à mon âme : [Mon] âme, tu as beaucoup de biens mis de côté pour de nombreuses années; repose-toi, mange, bois, prends du bon temps. [20]Or Dieu lui dit : Insensé! cette nuit, on te redemande ton âme; et ce que tu

sentiment de l'épicurien qui se hâte de jouir parce qu'il va mourir; de même Sap. II, 4 ss. Le ps. XLIX, 18 ss. contient l'idée banale des richesses qu'on n'emporte pas dans la tombe. Eccli. XI, 19 ss. est parallèle, au sujet du riche qui espère jouir sans songer à sa fin : ἐν τῷ εἰπεῖν αὐτόν· Εὗρον ἀνάπαυσιν, καὶ νῦν φάγομαι ἐκ τῶν ἀγαθῶν μου, καὶ οὐκ οἶδεν τίς καιρὸς παρελεύσεται, καὶ καταλείψει αὐτὰ ἑτέροις καὶ ἀποθανεῖται. Mais, sans parler de la vigueur du tableau évangélique, la morale du Siracide ne s'élève pas plus haut que cette consolation pour le pauvre que le Seigneur peut l'enrichir en un instant (v. 21, hébr. et grec). Dans Lucien (*Navig.* 25), l'un des interlocuteurs exprime plus crûment encore l'idéal du riche insensé : τοῦτον ἐβουλόμην βιῶναι τὸν βίον, πλουτῶν ἐς ὑπερβολὴν καὶ τρυφῶν, καὶ πάσαις ἡδοναῖς ἀφθόνως χρώμενος. Il lui est répondu par l'image d'une mort subite et de ses biens dispersés.

16) L'homme était déjà riche, et comme dit le proverbe, l'eau va au moulin. εὐφορεῖν de la terre Jos. *Bell.* II, XXI, 2 τῆς Γαλιλαίας... τότε εὐφορηκυίας est encore plus rapproché que HIPPOCR. *Epist.* 1274. Pas d'autre exemple connu de ce sens spécial (*Pl.*).

17) Il commence à parler en propriétaire convaincu; cf. I Regn. XXV, 11, les μου de Nabal. — συνάγω au sens propre, cf. XI, 23. L'idée ne lui vient pas de faire profiter les autres de son aubaine exceptionnelle.

18) Même opposition des deux verbes καθελῶ et οἰκοδομήσω (dans l'ordre inverse), Jér. XLIX, 10 (grec).

19) Il ne regarde son âme que comme le principe de la vie végétative et sensitive. Il s'est probablement donné du mal pour devenir riche, maintenant il n'a plus qu'à jouir de ses biens. Il n'est d'ailleurs coupable d'aucune injustice. Il n'a ni tué, ni volé, comme disent volontiers ceux qui ont la même lacune du sentiment religieux, et trouvent simple que la vie n'ait d'autre but que la jouissance — pour ceux qui peuvent! — εὐφραίνω dans Lc. seul des évang.; cf. Eccle. VIII, 15 et XI, 9.

20) L'appel de Dieu fait partie de la parabole. La voix retentit dans la nuit (cf. Job. IV, 12), au moment où les impressions sont plus fortes et où rien n'en

ἃ δὲ ἡτοίμασας, τίνι ἔσται; 21 Οὕτως ὁ θησαυρίζων αὐτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν
πλουτῶν. 22 Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ Διὰ τοῦτο
λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι τί ἐνδύ-
σησθε. 23 ἡ γὰρ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος.
24 κατανοήσατε τοὺς κόρακας ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν, οἷς οὐκ ἔστιν
ταμεῖον οὐδὲ ἀποθήκη, καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς· πόσῳ μᾶλλον ὑμεῖς

21. αυτω (T αὐτῷ H αὑτῷ) plutôt que εαυτω (S V).
22. *om.* υμων *p.* σωματι (T S V) et non *add.* (H).

---

distrait. Le sujet de ἀπαιτοῦσιν est un pluriel indéterminé (cf. Ez. III, 25); ils ne sont ni des brigands, ni des anges, mais ceux que cela regarde dans l'occasion v. 11. 48; VI, 38; XXIII, 31, et en définitive les exécuteurs des volontés de Dieu qui seul a le droit de « redemander » l'âme; cf. Sap. XV, 8, ἀπαιτηθείς, de l'homme auquel on redemande la dette de son âme. L'âme n'est pas la vie (*Schanz*), mais, comme précédemment, le principe de la vie. Seulement il se trouve qu'elle n'est pas destinée seulement à jouir : elle a été donnée par Dieu pour un autre usage, il la redemande, sûrement pour exiger des comptes (v. 5). — Les derniers mots ne sont pas le point le plus douloureux, mais justifient l'épithète d'ἄφρων par leur ironie. L'insensé n'a seulement pas pourvu à sa succession, et d'ailleurs qu'importe? ce qu'il a préparé ne sera pas pour lui.

21) οὕτως, très général : voilà à qui ressemble et dans quel cas se met celui qui ... le premier terme est clair : celui qui acquiert la richesse pour en jouir sans plus. Le second terme est compris de bien des manières : πλουτῶν εἰς θεόν celui qui use bien de ses richesses au service de Dieu (*B. Weiss*), ou : celui qui est riche de biens spirituels (*Pl.*, *Schanz*), de richesses préparées auprès de Dieu (*J. Weiss*); ou qui fait en aumônes un emploi salutaire de ses biens (*Loisy*). Il semble que la conclusion ne dépasse pas la parabole, par conséquent n'enseigne rien sur le bon emploi des richesses. L'essentiel est de ne pas imiter l'insensé qui y mettait tout son espoir comme si Dieu n'existait pas, et, si l'on est riche, qu'on soit riche en regardant Dieu comme sa fin. Il y a d'ailleurs dans θησαυρίζων une nuance d'amasser comme un avare, tandis que πλουτῶν comporte l'usage libéral, Rom. X, 12.

22-53. L'ABANDON AU PÈRE POUR LES NÉCESSITÉS DE LA VIE. Ce discours est adressé aux disciples, ce qui se comprendrait mieux à part que devant une foule. Cependant il se rattache à ce qui précède, non seulement par la connexité des idées au début, mais aussi parce que les deux thèmes de la confiance en Dieu et de la vigilance répondent aux deux points opposés de la parabole; confiance dans les richesses, et sécurité trompeuse. Il a donc été prononcé dans la même occasion, d'autant que les métaphores sont empruntées au même domaine, semer, moissonner, rentrer dans les greniers. Plusieurs passages de Mt. sont très étroitement parallèles; on les retrouvera aux petites sections. Si l'enseignement vise les disciples, ce n'est pas qu'il y ait deux perfections dans la vie

as préparé, à qui sera-ce? [21] Ainsi en est-il de celui qui thésaurise
pour lui-même, et n'est pas riche en vue de Dieu. »

[22] Or il dit à ses disciples : « C'est pourquoi, je vous le dis : Ne
soyez pas inquiets pour [votre] vie, sur ce que vous mangerez, ni pour
[votre] corps, sur ce que vous revêtirez. [23] Car la vie est plus que
la nourriture, et le corps que le vêtement. [24] Considérez les corbeaux,
car ils ne sèment pas ni ne moissonnent, et n'ont ni celliers ni
greniers, et Dieu les nourrit. Combien plus valez-vous que des

chrétienne, mais certaines vertus ne sont pas exercées de la même manière selon les vocations. Celle des disciples impose un renoncement plus absolu aux choses de la terre, lequel a souvent été compris comme un détachement de fait très conforme en somme à l'invitation du Sauveur. Les disciples sont des serviteurs placés plus spécialement aux ordres du Maître, et auxquels il incombe encore plus qu'aux autres de veiller. Ce point cependant n'est pas d'abord aussi clair et la question de Pierre amènera une explication.

22-31. La Providence. Les vv. 22-31 sont parallèles assez étroitement avec Mt. vi, 25-33. La péricope sur les trésors viendra ensuite dans Luc. Dans Mt. ce qui regarde les trésors (vi, 19-21) est séparé du discours sur la Providence (vi, 25-34) par une incise (vi, 22-24) sur l'œil, lampe du corps et les deux maîtres. Quel était l'ordre de Q? Harnack en est réduit à se demander (*Sprüche*... 124) si ces morceaux en faisaient partie!

22) Lc. adresse aux disciples des enseignements qui font partie dans Mt. du discours sur la montagne; il est vrai qu'ils prendront bientôt un tour particulier v. 32 ss. Le même détachement intérieur est exigé de tous, non le détachement de fait (v. 33).

— διὰ τοῦτο indique une suite logique, qui est naturellement une suite chronologique, dans Lc. comme dans Mt. vi, 25. Ici : puis donc que la préoccupation de la richesse est si insensée... allez à la racine du mal, et ne soyez même pas préoccupés. — ἡ ψυχή est l'âme, en opposition avec le corps, mais seulement pour sa fonction de principe vital sans exclure l'idée plus haute que ce mot fait naître. La nourriture et le vêtement sont les deux soucis de l'homme les plus impérieux dans le domaine des choses extérieures. Ils ne doivent point l'absorber. En tout cas ceux qui se consacrent entièrement au service de Dieu, comme ses disciples, doivent s'en remettre à lui.

23) Lc. selon ses habitudes de style n'a pas l'interrogation plus familière mais plus vivante de Mt. Il est sous-entendu que Dieu qui a créé l'âme et le corps et qui les conserve saura leur fournir ce qu'il leur faut, aussi longtemps du moins qu'il voudra les maintenir dans leur existence d'ici-bas.

24) — κατανοέω propre à Lc. dans les évang. sauf Mt. vii, 3. Dans Lc. la « réflexion » remplace « le regard dirigé vers », et la tournure οἷς οὐκ ἔστιν varie le style; θεός qui remplace déjà le Père dans xii, 6 (Mt. x, 29) est plus réfléchi puisqu'il s'agit des bêtes; l'interrogation est encore omise. Tout cela est moins primitif que Mt., si ce n'est que les corbeaux, oiseaux peu sympathiques,

διαφέρετε τῶν πετεινῶν. [25] τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ
τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν; [26] εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, τί περὶ τῶν
λοιπῶν μεριμνᾶτε; [27] κατανοήσατε τὰ κρίνα πῶς αὐξάνει· οὐ κοπιᾷ οὐδὲ
νήθει· λέγω δὲ ὑμῖν, οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς
ἓν τούτων. [28] εἰ δὲ ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον ὄντα σήμερον καὶ αὔριον εἰς κλίβανον
βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιάζει, πόσῳ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι. [29] καὶ

25. προσθειναι *p.* δυναται **(T S V) et non** *p.* αυτου **(H).**
27. πως αυξανει· ου κοπια ουδε νηθει **(H V) et non** πως ουτε νηθει ουτε υφαινει **(T S).**
28. αμφιαζει **(H) ou** αμφιεζει **(T S V) mais non** αμφιεννυσι.

---

n'auraient pas été mis à la place des oiseaux du ciel, à moins que ce ne soit une réminiscence érudite, Job xxxviii, 41; Ps. cxlvi, 9. Les oiseaux ne font donc pas tout ce que faisait le riche insensé; si c'est une allusion à la parabole, n'est-il pas étonnant que le trait le plus semblable, συνάγουσιν (cf. v. 18) se trouve dans Mt. qui n'a pas la parabole? — Ainsi donc l'homme n'aurait pas à se préoccuper de produire ses aliments. L'économie politique proteste contre cette parole. Mais ce n'est qu'une comparaison et qui va à l'âme; rien n'est plus doux que de recevoir sa nourriture de Dieu, même lorsqu'on a travaillé pour l'acquérir.

25 s.) πῆχυν à lui seul signifie une coudée; πῆχυν ἕνα (Mt.) est donc moins soigné. Les versions anciennes (*boh. sah.* syriennes [*sin. cur. pes*] *Arm. Vg.* et *latt.* sauf *d* (*aetatem*) et *e* (*statum aetatis*) ont entendu ἡλικία de la stature : personne ne peut ajouter une coudée à sa taille (cf. xix, 13). La coudée est en effet une mesure de longueur, non de temps. Cependant les modernes sont d'accord pour entendre ce mot de l'âge, de l'âge qu'on a (Jo. ix, 21. 23; Hebr. xi, 11) au moment où la mort se présente, et non pas de la durée totale de la vie (*Hahn*), car ἡλικία ne saurait avoir ce sens. Le contexte est très favorable.

Si la durée de la vie, comme chacun sait et comme la parabole l'a rendu sensible, est entre les mains de Dieu, s'il est impossible d'y ajouter même un court instant, s'il faut par conséquent s'en remettre à lui pour ce peu de chose, il faut s'en rapporter à lui pour le tout. Cette pensée supplée à ce que le v. 23 avait de trop concis. D'autant que les hommes ne se préoccupent pas pour l'ordinaire d'ajouter à leur taille — souvent les petits se trouvent très bien, — et que ce ne serait pas peu d'y ajouter une coudée. Enfin si la métaphore paraît étrange, elle peut s'autoriser du ps. xxxix, 6, qui compare la durée de la vie à une largeur de main (hébr.). Ici on la comparerait plutôt à un édifice qui peut s'élever plus ou moins haut, d'où le choix d'ἡλικία qui signifie à la fois âge ou stature.

26) 26ª manque à Mt. et à D. « Si, comme il est certain »; donc οὐδέ et non μηδέ selon l'usage du N. T. pour l'indic. réel. En opposition avec ἐλάχιστον, tout le reste de la conduite de la vie : τῶν λοιπῶν (neutre), au lieu de la simple mention du vêtement dans Mt. qui suit un parallélisme plus naturel.

27) Dans Mt. on regarde les lis qui poussent sans y prendre peine, et qui ne

oiseaux! [25]Qui d'entre vous, avec tous ses soins, peut ajouter à son
âge une coudée? [26]Si donc vous ne pouvez pas le moins, pourquoi
êtes-vous préoccupés du reste? [27]Considérez les lis comment ils
grandissent; ils ne travaillent ni ne filent; or je vous le dis, Salo-
mon lui-même dans toute sa gloire n'était pas vêtu comme l'un
d'entre eux. [28]Si donc Dieu revêt ainsi dans les champs de l'herbe
qui est aujourd'hui et demain sera jetée dans un four, à combien
plus forte raison vous, hommes de peu de foi! [29] Et vous, ne vous
mettez pas en quête de ce que vous mangerez ou de ce que vous

filent pas. Dans Lc. κατανοήσατε, car c'est bien en réfléchissant qu'on constate qu'ils ne filent pas. D etc. ajoutent qu'ils ne tissent pas, ce qui est nécessaire en effet pour se vêtir. Par lis, κρίνα, Lc. entend tout ce qui est compris dans ce terme grec; le lis des champs de Mt. est peut-être le lis des vallées, שושנת העמקים que M. Roubinovitch de Jérusalem identifie avec le narcisse (*Tazetta*) non cultivé qu'on trouve dans les plaines de Palestine. — Quel sentiment exquis de la beauté ingénue d'une fleur fraîchement épanouie la fait préférer au luxe de Salomon! Le lis pourpre martagon serait d'une beauté recherchée, et l'anémone rouge d'un éclat un peu tapageur; la comparaison de Cant. v, 13 peut s'entendre du parfum du narcisse, non de la couleur de la fleur, à moins que ce ne soit une allusion à la petite collerette rouge de ce narcisse.

28) ἐν ἀγρῷ dans le même sens que τοῦ ἀγροῦ de Mt.; c'est la situation ordinaire de la fleur qui est mise en relief et non sa présence actuelle (*Vg*.). Comme au v. 24 l'interrogation si vivante est remplacée par un πόσῳ qui doit être un effet de style.

ἀμφιάζει (dorisme pour ἀμφιέζει) nouvelle forme de la *koinè* pour ἀμφιέννυσι (Mt.). Il ne suffit pas que la fleur soit éphémère (Is. XL, 7); elle ne sert à rien. Tandis qu'on recueille le foin utile dans les greniers, on jette au feu cette sorte de foin. Et cependant Dieu les a vêtues par pure libéralité, sans leur assigner de rôle utile à l'homme; combien plus... ὀλιγόπιστοι est un reproche toujours mérité, au regard de l'abandon auquel invite Jésus.

29) καὶ ὑμεῖς, de même que les corbeaux et les lis, et en opposition avec les gentils. — ζητεῖτε, probablement équivalent de μεριμνήσητε. — μετεωρίζεσθε est traduit par un grand nombre de modernes (*Schanz* etc.) : « ne soyez pas agités par l'inquiétude », sous prétexte que Thucydide (VIII, 16) emploie ce mot d'un vaisseau ballotté par la tempête; mais il veut dire seulement que le vaisseau est poussé au large (*in altum*). Le sens ordinaire du verbe est « se porter en haut », et spécialement s'enorgueillir; cf. II Macch. v, 17; VII, 34; Ps. CXXXI, 1; cf. Eccli. XXIII, 4. Il y a la difficulté du contexte, vraiment insoluble avec ce sens, car on ne peut songer ici au riche insensé et à son orgueil. Le v. suivant, comme les précédents, condamne l'inquiétude par défaut de confiance. Or μετέωρος, s'il signifie être haut, signifie aussi « être suspendu » et au moral « être en suspens » μετέωρα πράγματα (DÉM. 378, 23), des affaires qui laissent anxieux, et μετέωρος signifie positivement anxieux dans Josèphe (*Ant*. VIII,

ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε τί φάγητε καὶ τί πίητε, καὶ μὴ μετεωρίζεσθε, 30 ταῦτα
γὰρ πάντα τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου ἐπιζητοῦσιν, ὑμῶν δὲ ὁ πατὴρ οἶδεν ὅτι
χρῄζετε τούτων· 31 πλὴν ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα προστε-
θήσεται ὑμῖν. 32 μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον, ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν
δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν. 33 Πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν καὶ δότε
ἐλεημοσύνην· ποιήσατε ἑαυτοῖς βαλλάντια μὴ παλαιούμενα, θησαυρὸν
ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου κλέπτης οὐκ ἐγγίζει οὐδὲ σὴς διαφ-
θείρει· 34 ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρὸς ὑμῶν, ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία ὑμῶν ἔσται.

VIII, 2; *Bell.* IV, II, 5). Il suffit pour résoudre la difficulté de supposer un dénominatif de ce sens. Dans Mt. trois interrogations, et tout y est coulant. Comme il est plus que difficile d'expliquer μετεωρίζεσθαι par *nasa naphcho* « il a élevé son âme » (*Wellh.*), il semble bien que c'est Lc. qui a trouvé ce mot recherché.

30) ἔθνη τοῦ κόσμου = אומות העולם (*Ab. z.* 3b), les non juifs, primitif comme expression du temps, et non comme terme profane (Harn. *Spr.* 10); Mt. om. τοῦ κόσμου, mais il a ὁ οὐράνιος épithète qu'il emploie sept fois du Père, et Lc. jamais. — Le Père sait, et cela suffit, puisqu'il est père; les enfants sont-ils préoccupés de leurs besoins?

31) πλήν est presque une conclusion, plutôt qu'une opposition, cf. VI, 24 etc. Luc n'a pas πρῶτον, ce qui est assez conforme à l'absolu de ses formules (cf. VI, 20 et Mt. V, 3), ni δικαιοσύνη qui a l'air d'une explication; πάντα n'avait pas à être répété après ταῦτα πάντα (v. 30). Ces paroles sonnent étrangement, non seulement au désir passionné des richesses, mais même à la recherche modérée de ce qui est nécessaire à la vie. Il faut donc rappeler qu'elles ne la condamnent pas, pourvu qu'elle soit subordonnée à la confiance, à l'abandon, qui est le point principal. Il est vrai d'ailleurs que beaucoup de chrétiens cherchent le règne de Dieu sans se proposer de gagner leur vie, et que Dieu les nourrit et les revêt. Luc n'a pas oublié que Jésus parlait aux disciples. Quand on voit les effets sociaux du désir passionné de la richesse, on se dit que rien ne peut être plus à propos qu'un frein, fût-il proposé avec un idéalisme que peu d'hommes songent à réaliser. Il n'y a pas là une morale provisoire, et Renan n'a pas si mal dit qu'en dégageant l'homme de ce qu'il appelait « les sollicitudes de ce monde », Jésus « fonda ce haut spiritualisme qui pendant des siècles a rempli les âmes de joie à travers cette vallée de larmes » (*Vie de Jésus*, 13e éd. p. 183).

32-34. La vraie richesse est dans le ciel (cf. Mt. VI, 19-21).

Le règne de Dieu du v. 31 était pour les fidèles un objet de désir, mais aussi d'activité. Dans Mt. la justice en marque bien le caractère. Nous passons maintenant à un autre ordre d'idées, ou plutôt Jésus révèle à la fin quel doit être le terme qu'il ne faut jamais perdre de vue. En général (*Kn.* etc.) on imagine une transition sur ce thème : si Dieu donne le ciel, combien plus ce qui est nécessaire à la vie; donc ne craignez pas. Ce serait une répétition et un argument qui renverserait l'ordre des valeurs. Schanz lie au moyen de cette idée qu'on pourrait échouer en cherchant le règne de Dieu; c'est pour cela que Jésus

boirez, et ne soyez pas anxieux, 30 car les nations du monde sont
fort en quête de toutes ces choses, mais votre Père sait que vous
en avez besoin; 31 d'ailleurs cherchez son règne, et cela vous
sera donné par surcroît.

32 Ne crains point, petit troupeau; car il a plu à votre Père de vous
donner le royaume. 33 Vendez ce que vous avez, et faites l'aumône
Faites-vous des bourses qui ne s'usent pas, un trésor inépuisable au
ciel, où aucun voleur n'approche, aucune teigne ne ronge; 34 car où
est votre trésor, là aussi sera votre cœur.

rassure. C'est reconnaître que désormais le royaume est au premier plan, en d'autres termes que le sujet est changé. Mais il y a parallélisme avec la péricope précédente, par opposition. Aux préoccupations inutiles il faut substituer le seul soin nécessaire. Cet ordre qui passe de la terre au ciel, des soucis des gentils à ceux des disciples est littérairement supérieur à celui de Mt.

Et tout ce petit passage, en élevant les regards vers le ciel, servira de base aux recommandations sur la vigilance.

32) Pensée consolante, expression cordiale, que Loisy regarde comme une transition artificielle de Lc., composée en vue de la communauté chrétienne. Ce n'est point une transition, c'est une affirmation décisive qui inaugure et domine tout ce qui suit. μὴ φοβοῦ ne regarde plus les inquiétudes du temporel, mais la timidité des disciples, petit troupeau au milieu des loups qui venaient de se déclarer. La peur est le propre des brebis, qui se serrent autour de leur berger (Act. xx, 28 s.). βασιλεία n'est pas l'empire de Dieu qu'on doit souhaiter voir établi sur la terre, mais, comme la suite l'indique, une région, dont l'entrée et les biens ne peuvent être qu'un don du bon plaisir du Père. — εὐδόκησεν du dessein libéral de Dieu, cf. I Cor. i, 21; Gal. i, 15; Col. i, 19. Le Père garantit contre tout danger, mais il compte aussi sur la bonne volonté des disciples.

33) Ces disciples représentent tous les fidèles (*Schanz*), mais cela n'exclut pas que Jésus approuve ici le détachement complet de toute propriété tel qu'il se réalise par le vœu de pauvreté. Il invite positivement à vendre ce qu'on a pour le donner aux pauvres, et promet qu'on aura ainsi un trésor dans le ciel. Cela ne veut pas dire que ce soit le seul moyen d'y arriver, ni qu'il soit nécessaire, puisque ce moyen a déjà été indiqué, et c'est de garder les commandements (x, 28). Mais le détachement effectif a l'avantage de bien fixer l'âme sur les véritables richesses, et sur le lieu où elles peuvent être accumulées et se conserver. La forme est beaucoup plus positive et plus claire pratiquement que dans Mt. — τὰ ὑπάρχοντα style de Lc. — βαλλάντια x, 4; ἀνέκλειπτον, † dans la Bible. Mais le conseil lui-même dépasse de beaucoup un simple changement de style, et Lc. ne l'a pas inséré sans être sûr que cette grave parole a été prononcée par Jésus.

34) Le résultat du détachement effectif est de permettre à l'âme de s'élever vers le ciel (cf. Phil. iii, 20) car l'argent *gravi suo pondere cor liberum offendit*

35 Ἔστωσαν ὑμῶν αἱ ὀσφύες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι καιόμενοι, 36 καὶ
ὑμεῖς ὅμοιοι ἀνθρώποις προσδεχομένοις τὸν κύριον ἑαυτῶν πότε ἀναλύσῃ ἐκ
τῶν γάμων, ἵνα ἐλθόντος καὶ κρούσαντος εὐθέως ἀνοίξωσιν αὐτῷ. 37 μα-
κάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι, οὓς ἐλθὼν ὁ κύριος εὑρήσει γρηγοροῦντας· ἀμὴν
λέγω ὑμῖν ὅτι περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθὼν διακονήσει
αὐτοῖς. 38 κἂν ἐν τῇ δευτέρᾳ κἂν ἐν τῇ τρίτῃ φυλακῇ ἔλθῃ καὶ εὕρῃ
οὕτως, μακάριοί εἰσιν ἐκεῖνοι. 39 τοῦτο δὲ γινώσκετε ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκο-
δεσπότης ποίᾳ ὥρᾳ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ οὐκ ἀφῆκεν

(office de saint François). D'ailleurs la maxime s'applique à tous ceux qui sont détachés par le cœur. Comme Mt., si ce n'est que ce dernier donne à la maxime un caractère plus général en substituant ici le singulier au pluriel.

35-48. Il semble au premier abord que nous entrions dans un ordre d'idées différent. Ce qui est au premier rang, ce n'est pas le ciel où le fidèle doit aller, mais la terre où vient le Fils de l'homme (v. 40). On dirait donc qu'à l'instruction donnée à chaque particulier pour sa conduite, succède une vue sur l'avènement messianique. En réalité tout cet enseignement n'a de sens que si l'avènement du Fils de l'homme est conçu comme le moment où la destinée de chacun est réglée en vue de l'éternité. Cela apparaît surtout à partir du v. 43, où les destinées individuelles sont fortement mises en relief par la parabole, et ensuite par l'application de la parabole au jugement particulier de chacun. Naturellement un seul événement peut régler toutes les destinées individuelles, mais celles-ci sont tellement proposées comme le thème du discours et l'objet de l'activité de chacun, que la venue du Fils de l'homme, présentée d'ailleurs très simplement, ne semble plus que le sceau apposé à chaque existence.

Le contexte est ainsi très clair. Les disciples ont été invités à s'abandonner à Dieu pour le temporel; le royaume du ciel leur est promis, leur cœur doit déjà s'y porter. Mais cela ne suffit pas, il faut être toujours prêt. Ceux mêmes qui se sont dépouillés de tout pourraient s'abandonner à la somnolence. Tout ce discours est coupé par l'intervention de Pierre (v. 41).

35-40. Veillez car l'heure est incertaine (Cf. Mt. xxv, 1-13; xxiv, 43-44; Mc. xiii, 33. 35).

Il faut beaucoup d'aplomb à Holtzmann pour intituler 35-36 : « parabole des dix Vierges », comme si Lc. avait arbitrairement transformé Mt. xxv, 1-13. Ce sont, dit-il, les mêmes traits essentiels : Lampe, Noces, Porte, frapper à la porte, et la même morale. Loisy ajoute à la ressemblance en mettant par deux fois les lampes aux mains des serviteurs, mais ce détail n'est que dans la Vulgate Clémentine. Tout au plus pourrait-on dire que Luc a donné l'équivalent de la parabole des Vierges, mais fallait-il recourir à un livre pour trouver des éléments si naturels? C'est une autre parabole, ou plutôt un discours parabolique conservé par la tradition, coloré peut-être de quelques réminiscences de la parabole proposée dans Mt.

35) Les Orientaux retroussent leurs longues tuniques pour marcher (Ex. xii, 11, etc.), mais aussi pour faire le service de la table (xvii, 13). La sévérité des

[35] Que vos reins soient ceints, et vos lampes allumées, [36] et soyez comme des hommes qui attendent leur maître à son retour de la noce, afin qu'à son arrivée, lorsqu'il frappera, ils lui ouvrent aussitôt. [37] Heureux ces serviteurs que le maître à son arrivée trouvera veillants! En vérité, je vous dis qu'il se ceindra et les fera mettre à table et se présentera pour les servir. [38] Et s'il vient à la deuxième et si à la troisième veille, et qu'il trouve les choses ainsi, heureux sont ces [serviteurs] ! [39] Vous le savez, que si le maître de la maison savait à quelle heure le voleur doit venir, il veillerait et ne

mœurs sémitiques ne se contentait pas de la chemise nouée (cf. l'esclave de la mosaïque tunisienne du Louvre), mais retenait les plis de la tunique à la ceinture. Les lampes doivent être allumées, car elles ne le seraient pas aussi aisément qu'avec des allumettes chimiques, et si la maison était dans l'obscurité, le retour du maître ne se ferait pas sans désordre. Il n'est pas dit que les lampes soient dans les mains, ce qui serait, à vrai dire, le comble de la vigilance. — Si l'allégorie perce déjà ici, on pourra songer à la pratique de la morale et à la lumière de la foi (*S. Grégoire*).

36) Ce v. nous donne l'explication de l'attitude recommandée. Jésus compare ses disciples à des hommes qui attendent leur Seigneur. Ce n'est pas lui qui se marie, mais il revient d'une noce, par conséquent assez tard (Mt. xxv, 5), détail qui n'est même pas indiqué, mais supposition nécessaire pour que l'attente soit en situation et par conséquent la vigilance. C'est donc le maître qui frappera. Le thème des vierges serait retourné. Pourquoi? Celui des noces n'est pas tellement rare : Mt. xxii, 2 ss.; Lc. xiv, 8; Jo. ii, 1; cf. xiv, 20; Mc. ii, 19 parall. Jo. iii, 29. — ἄνθρωπος se dit en grec quelquefois des esclaves; cf. Mc. xiv, 13. — ἀναλύω « revenir », II Macch. viii, 25, Tob. i, 9; Sap. ii, 1.

37) C'est la pointe de la parabole; au lieu que les vierges imprudentes sont tenues dehors, les serviteurs vigilants sont récompensés. La récompense est inouïe parmi les hommes; car si les maîtres servaient les esclaves aux Saturnales, il n'en est pas ici question. Ce Maître est celui qui est venu pour servir (xxii, 27), et qui se fera encore serviteur pour offrir à ses serviteurs vigilants leur repas. On voit avec quelle aisance Jésus mêle ici l'allégorie à la parabole. La venue du Seigneur peut être aussi bien la venue du fidèle auprès de lui, comme dans Apoc. iii, 20. 21.

38) Cf. Mc. xiii, 35. La veille pourra se prolonger. D'après Mc. xiii, 35, la nuit est divisée en quatre parties. Le soir ne compte pas, car c'est le moment de la noce. Le retard ne commence qu'à la seconde veille. La quatrième partie de la nuit, c'est déjà le matin, l'aube du grand jour. Aussi Lc. ne nomme que la seconde et la troisième veille. Dans un autre contexte, ce pourrait être une allusion au retard de la parousie. Ici le texte insiste seulement sur le mérite d'une veille peut-être longue, et qui demande un effort de plus en plus sérieux.

39 s.) Jusqu'à présent Lc. n'avait pas proprement de parallèle, rien du moins qui se retrouvât ailleurs dans les mêmes termes. Ici il se rapproche tout à fait de

διορυχθῆναι τὸν οἶκον αὐτοῦ. 40 καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ ὥρᾳ οὐ
δοκεῖτε ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται. 41 Εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος Κύριε, πρὸς
ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας; 42 καὶ εἶπεν ὁ
κύριος Τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς οἰκονόμος, ὁ φρόνιμος, ὃν καταστήσει ὁ
κύριος ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ τοῦ διδόναι ἐν καιρῷ τὸ σιτομέτριον;
43 μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος, ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὑρήσει ποιοῦντα
οὕτως· 44 ἀληθῶς λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ κατα-
στήσει αὐτόν. 45 ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ Χρονίζει
ὁ κύριός μου ἔρχεσθαι, καὶ ἄρξηται τύπτειν τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας,

Mt. xxiv, 43 s. Il est donc probable qu'il a inséré ici un fragment qui exposait la même doctrine sous des termes différents. Le caractère adventice du passage est d'autant plus frappant qu'aussitôt après reparaît la comparaison du maître et des serviteurs tandis qu'ici c'est le propriétaire qui veille contre le voleur. Et c'est uniquement ce petit passage qui pourrait donner au tout l'aspect d'un discours sur la parousie. — Le Seigneur est ici comparé à un voleur, pour la soudaineté de sa venue, et d'ailleurs cette venue peut être celle du grand jour I Thess, v, 2; II Pet. iii, 10, ou surprendre une seule personne Apoc. iii, 3.

— γινώσκετε est plus probablement à l'indicatif; il s'agit d'un fait normal et connu, qui sert de point de départ à l'application du v. 40.

41-48. Surtout ceux qui ont la confiance du maître doivent veiller (cf. Mt. xxiv, 45-51 plutôt que Mc. xiii, 33. 37; — 47 s. sont propres à Lc.).

La ressemblance avec Mc. n'est que pour le thème général. Avec Mt. elle est très étroite, mais Lc. ajoute une introduction, et une finale sur le degré de responsabilité (47-48) qui, avec le début, accentue la note de responsabilité et fait intervenir le jugement particulier de manière à atténuer le ton de catastrophe universelle. Notre péricope devait naturellement recevoir une nuance du contexte, qui est celui de l'eschatologie messianique dans Mt. (xxiv, 34 ss.) et de la rétribution dans Lc.

Plusieurs critiques (même *Schanz,* semble-t-il) attribuent à Luc l'intervention de Pierre, afin de lui appliquer ce que dit le Sauveur de l'intendant fidèle, ou de montrer plus clairement que les serviteurs sont les chefs des églises. Mais si Luc a imaginé la question, pourquoi n'a-t-il pas ajouté une réponse directe? Cette intervention doit être aussi historique que d'autres semblables (xi, 27. 45; xii, 13; xiv, 15; xvii, 5. 37). Que Luc ait retouché le style, cela ne prouverait pas qu'il ait écrit de verve, d'autant qu'il y a un rapport certain entre lui et Mt.

41) Pierre semble distinguer les Apôtres des autres disciples plus ou moins déclarés, car il ne pouvait être question des ennemis ou des neutres. La parabole n'est pas celle du v. 39 qui ne justifie pas cette intervention, mais plutôt la précédente, tout le discours parabolique ayant d'ailleurs la même pointe. On attribue à Pierre un sentiment de jalousie. Il se demanderait si une récompense aussi prodigieuse que d'être servi par le maître pourrait être le fait de tous les disciples, ou ne devrait pas être réservée aux Apôtres; le doute était

laisserait pas percer sa maison. [40]Vous aussi soyez prêts, car vous ne savez pas à quelle heure le Fils de l'homme doit venir. »

[41]Pierre dit : « Seigneur, est-ce pour nous que tu dis cette parabole, ou aussi pour tous? » [42]Et le Seigneur dit : « Quel est donc l'intendant fidèle, prudent, que le maître établira sur tout son domestique, pour distribuer au moment voulu la ration de froment? [43]Heureux ce serviteur, que le maître à son arrivée trouve agissant de la sorte! [44]Vraiment je vous dis qu'il l'établira sur tous ses biens. [45]Mais si ce serviteur dit dans son cœur : Mon maître tarde à venir; et s'il se met à frapper les serviteurs et les servantes,

permis puisqu'ils avaient tout quitté (*Schanz*). — Cependant la question est plus générale, et Jésus ne répond aussi qu'en ce qui regarde la vigilance et la fidélité, non le privilège dans la récompense.

42) Jésus ne répond pas directement, mais très réellement, par une interrogation qui se comprend dans Lc., ne s'explique guère dans Mt. où elle vient d'une façon très abrupte. Mais il n'est pas nécessaire d'y voir une allusion à Pierre, un *Ersatz* (*B. Weiss, Holtz.*) pour Mt. XVI, 18. 19. Il a consulté pour les Douze, et c'est pour tous ceux qui seraient dans une situation de confiance que le maître répond. Les honneurs sont garantis à quiconque dans cette situation ferait bien son devoir, mais Jésus y ajoutera des menaces qui n'avaient pas encore paru à l'horizon, et sur lesquelles Pierre n'avait rien demandé. — οἰκονόμος est probablement une nuance due à Luc (cf. XVI, 1 ss. † évangiles), de même τὸ σιτομέτριον terme recherché au lieu de τὴν τροφήν, et même θεραπείας (Gen. XLV, 16) au lieu de οἰκετείας (cf. Introd. p. CXII), avec une nuance d'élégance. Le futur καταστήσει incline vers l'allégorie ou l'application aux chefs des communautés plus que κατέστησεν, mais c'est à peine perceptible. Ces nuances montrent jusqu'où va l'audace de Lc.; elle est très tempérée. — σιτομέτριον c'est le seul cas connu, auquel il faut ajouter *Pap. Flind. Petr.* II, XXXIII a (DEISSMANN, *Bibelstudien* 156); cf. σιτομετρέω Gen. XLVII, 12 et classiques, rare.

43 s.) Ici il n'y a pas trace d'allégorie, et c'est bien une preuve qu'il n'y en avait guère au début, ni surtout une allégorie personnelle à Pierre. Avant d'avoir éprouvé son intendant, le maître lui avait confié le soin de ses domestiques; après, il le mettra à la tête de toutes ses affaires. Mt. est tout à fait semblable à Lc., même pour ὑπάρχουσιν (qu'il emploie trois fois et Lc. sept), avec ἀμὴν que Lc. traduit ἀληθῶς.

45) C'est le revers de la médaille, et Lc. ne saurait avoir créé ce trait pour en faire l'application aux chefs de l'Église, de son temps. Aussi bien il y avait parabole, non allégorie. Le retard du maître est la condition naturelle pour que l'intendant se croie autorisé à tout oser. Ce sont bien les abus commis par une autorité usurpée : dureté pour les inférieurs, licence pour soi-même. — Puisque l'esclave est intendant dans Lc., il n'a pas de συνδούλους (Mt.); il s'enivre pour son compte, sans se mêler aux autres.

ἐσθίειν τε καὶ πίνειν καὶ μεθύσκεσθαι, [46] ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει, καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀπίστων θήσει. [47] ἐκεῖνος δὲ ὁ δοῦλος ὁ γνοὺς τὸ θέλημα τοῦ κυρίου αὐτοῦ καὶ μὴ ἑτοιμάσας ἢ ποιήσας πρὸς τὸ θέλημα αὐτοῦ δαρήσεται πολλάς· [48] ὁ δὲ μὴ γνοὺς ποιήσας δὲ ἄξια πληγῶν δαρήσεται ὀλίγας. παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ, καὶ

46) On dirait que le maître ne revient que pour surprendre l'infidèle; en tout cas il ne s'agit que de lui; il n'y a pas d'allusion à la parousie (avec *B. Weiss*). Cependant ἀπίστων (au lieu de ὑποκριτῶν) a l'air d'une interprétation; les infidèles n'auront pas part au royaume du Christ. C'est donc comme si Lc. avait parfaitement compris le sens, d'ailleurs clair, de la parabole, et l'avait laissé voir par quelques touches délicates, sans rien changer au fond. Le châtiment de fendre le coupable était connu dans l'antiquité : Suétone, *Calig.* xxvii : *multos honesti ordinis... medios serra dissecuit;* cf. Hérod. ii, 139, 2; vii, 39, 5 διατέμνειν (*Pl.*), cependant il faut ici l'entendre au figuré, puisque le serviteur va se trouver rangé parmi les infidèles (cf. Ps. xlix, 18 καὶ μετὰ μοιχῶν τὴν μερίδα σοῦ ἐτίθεις), infidèles au sens moral, puis religieux. Luc n'ajoute pas ici les lamentations et grincements de dents (Mt.) qu'il indiquera plus loin (xiii, 28). Son but est surtout de préciser les rapports de l'action morale avec la justice. Le maître attendu est un Juge.

47. 48a) Deux opinions. *a*) Pierre avait demandé si les paraboles sur la vigilance s'adressaient à ses compagnons seulement ou à tous. Jésus a répondu pour le cas de ceux qui ont des postes de confiance, c'est-à-dire pour les Apôtres, qu'il prépare pour être les chefs de son peuple. Mais tous les autres? Il y avait dans le monde deux catégories de personnes : ceux qui connaissaient la volonté de Dieu par sa révélation et ceux qui ne la connaissaient pas. C'est d'eux qu'il va être question. La parabole tourne un peu, il y a δέ et non pas γάρ, et le châtiment est manifestement moins grave. Ce n'est pas que la responsabilité soit moindre, mais c'est la comparaison qui est changée. Selon l'étendue de leurs fautes, les serviteurs recevront plus ou moins de coups. A cause de δέ, ἐκεῖνος ὁ δοῦλος n'est plus l'économe intendant, mais un serviteur quelconque. Le maître, dont il n'est pas dit qu'il ait été absent et qu'il revienne, a donné des ordres pour préparer telle ou telle chose, ou d'une façon encore plus générale, pour faire telle ou telle chose. Les ordres n'ont pas été exécutés ou ont été enfreints, le serviteur sera puni sévèrement, πολλάς (sous-ent. πληγάς). La pensée est claire et naturelle, mais il n'est pas fait d'application. Nous pouvons dire seulement que le serviteur coupable n'appartient pas à la catégorie des chefs, dont le sort a déjà été réglé. Le v. 48a nous met sur la voie en parlant d'un serviteur qui, n'ayant pas connu la volonté de son maître, a fait cependant des choses répréhensibles. A moins qu'on n'interprète d'une ignorance incomplète ou volontaire, distinction subtile étrangère à la simplicité de la parabole, il faut entendre que la volonté du maître n'avait pas été exprimée, mais que le serviteur aurait dû la soupçonner d'après ce que tout le monde ferait en pareil

et à manger et à boire et à s'enivrer, [46]le maître de ce serviteur viendra au jour où il ne s'y attend pas et à l'heure qu'il ne sait pas, et il le retranchera, et le mettra parmi les infidèles. [47]Or ce serviteur, qui connaît la volonté de son maître, et qui n'a pas préparé ou n'a pas agi selon sa volonté recevra un grand nombre de coups. [48]Mais celui qui ne la connaît pas et qui agit de façon à mériter des coups, en recevra peu. On exigera beaucoup de tous ceux auxquels il a été donné beaucoup; de celui à qui on a confié beaucoup, on demandera davantage.

cas. L'application est naturelle à ceux qui n'ont pas de loi positive révélée, et qui savent très bien cependant qu'ils sont liés par la conscience. La première catégorie comprend les Juifs et les disciples du Christ comme auditeurs de sa doctrine (*Kn.*, *Schanz*, *Hahn*, etc.).

b) *Deuxième opinion.* ἐκεῖνος... ὁ δοῦλος, pour la troisième fois, doit être toujours le même, c'est-à-dire celui qui est investi de la confiance. Jésus insiste sur sa responsabilité d'un nouveau point de vue, celui de la connaissance qu'il avait des desseins et des désirs de son maître. C'est lui qui est surtout visé. L'autre, celui qui ne connaît pas, ne vient là que pour compléter le tableau par le contraste. Il n'est pas l'ami, le confident, il n'a pas reçu les instructions, ce qui ne l'empêche pas d'avoir sa responsabilité selon sa conduite, mais on sera moins sévère pour lui (*J. Weiss*). Cette seconde opinion est préférable, car elle demeure dans le thème donné, et ne recourt pas à une notion nouvelle. Pierre n'a sans doute pas questionné sur les gentils, et ce n'est pas la question de leur salut qui se pose ici comme elle sera posée par saint Paul. Avec cette seconde explication surtout, il n'y a aucune raison d'accuser Luc d'avoir composé ou arrangé cette parabole selon les idées de son temps.

48ᵇ) Conclusion générale qui s'applique aux deux paraboles précédentes. Autorité et instruction *ont été données plus largement à certains, il leur sera* demandé davantage. Il n'est pas dit qu'on demandera moins aux autres, car cela va de soi, et le thème est toujours celui de ceux qui approchent le maître de plus près et sont investis de sa confiance. *Pierre doit maintenant savoir à* quoi s'en tenir. Jésus a parlé pour tous ceux qui veulent l'écouter, mais a prévenu spécialement ceux qu'il destine à être chefs. La maxime est composée de deux membres parallèles. Il est probable que ce parallélisme est purement synonymique. Cependant comme il y a deux paraboles et deux sources de responsabilité, on peut entendre le don de l'autorité, et le dépôt de l'instruction. Ce qu'on redemande n'est pas précisément ce qui a été donné ou confié, mais il sera exigé (passif impersonnel, de même αἰτήσουσιν pluriel impersonnel; cf. XII, 20) une conduite en relation avec l'abondance des avances. C'est une autre nuance que XIX, 12-27 (les mines). Peut-être le Sauveur a-t-il choisi une comparaison qui ne comprend pas la peine de mort pour insinuer que dans le jugement de Dieu il y a une punition qui n'est pas la perte éternelle.

49-53. Pour ou contre Jésus (cf. Mt. X, 34-36). Le début (49 et 50) propre à

ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν. 49 Πῦρ ἦλθον βαλεῖν
ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη; 50 βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι,
καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ. 51 δοκεῖτε ὅτι εἰρήνην παρεγενόμην

Lc., n'est point une transition ni une introduction, mais un logion distinct.

Le parallélisme avec Mt. commence au v. 51. Dans Mt. il y a un ensemble sur les sacrifices que doit faire le disciple. Une seconde partie (Mt. x, 37-38) a été traitée par Lc. ailleurs (xiv, 25). Ce passage est très saisissant. Les deux pensées ne sont guère jointes que par le ton douloureux, par un sentiment de mélancolie. Désagréable aux eschatologistes, cette péricope est cependant accueillie avec émotion par J. Weiss : « Cette parole nous permet de pénétrer dans l'âme de Jésus. Il s'avance au-devant des souffrances avec courage, mais non cependant avec la raideur et l'insensibilité d'un héros surhumain : un poids douloureux pèse sur son âme; si tout cela pouvait être déjà passé! » (*Die Schriften...* i, 473). M. Loisy décide froidement que « la perspective du discours n'est pas historique. Les divisions dont parle ici Jésus ne sont pas celles qu'il a vues naître, mais l'état violent que l'évangéliste sait avoir été créé après la mort du Christ par la prédication de ses disciples » (i, 893).

La relation avec ce qui précède est assez lâche. D'après J. Weiss, dans les deux endroits il est question des fins dernières. — Mais notre péricope marque plutôt un commencement, sans allusion aux douleurs messianiques. On dirait que la pensée du Sauveur revient au point du début xii, 4, c'est-à-dire à l'idée des persécutions. — Mais ce serait en somme nier le contexte prochain. Ou bien, après avoir marqué le but, Jésus passe aux difficultés (*Schanz*). Rien ne s'impose. Du moins n'accusera-t-on pas cette fois Luc d'avoir créé une transiction artificielle. Alors il aura « glosé » en prenant βαλεῖν à la source du v. 51, et en prenant à Mc. x, 38 l'image du baptême pour ne pas « la laisser perdre » (*Loisy,* i, 891, 893), critique livresque qui rappelle les mauvais temps de l'alchimie de Strauss. La parole est grave, exprime le sentiment le plus profond, non sans mystère, et un disciple de Jésus n'aurait pas regardé comme un sacrilège de la composer au hasard de ses fiches! Si on rejette cette parole, il ne faut plus se demander ce qu'a pu dire Jésus.

49-50) Les deux versets sont comme deux membres parallèles, avec l'opposition du feu et de l'eau et une relation de cause à effet. Jésus est venu jeter du feu sur la terre, et il voudrait bien qu'il soit déjà allumé, mais il faut auparavant qu'il soit baptisé d'une certaine manière, qui lui cause une grande angoisse. Les termes sont très mystérieux, mais d'une importance suprême; on comprend que l'œuvre du Christ dépend d'une épreuve douloureuse. Ce point qui ne dut pas être compris alors est plus clair pour nous.

49) Quel est ce feu? Dans l'A. T. le feu est constamment le symbole du châtiment; les textes sont très nombreux, l'image est très naturelle, puisque l'incendie est un terrible fléau. Quelquefois ce feu qui consume nettoie en même temps, ce qui est parfois un avantage (Zach. xiii, 9), et le feu, employé avec art, discerne les métaux précieux de ce qui est consumé (Mal. iii, 2 ss.; Eccli. ii, 5; IV Macch. ix, 22). Alors le feu est symbole de l'épreuve. Enfin le feu est le symbole de la passion intérieure (Eccli. ix, 8; xxiii, 16), spécialement lorsque

49Je suis venu jeter un feu sur la terre, et combien je désire qu'il soit déjà allumé! 50Mais je dois recevoir un baptême, et combien je suis angoissé, jusqu'à ce qu'il soit accompli! 51Croyez-vous que je suis venu donner la paix sur la terre? non, je vous le dis, mais la

la parole de Dieu touche l'âme (Jer. v, 14; xx, 9) et ses paroles sont comparables au feu : οὐκ ἰδοὺ οἱ λόγοι μου ὥσπερ πῦρ; (Jer. xxiii, 29). Mais cette érudition ne nous donne pas le sens de la parole de Jésus. Il est clair qu'il n'a pas parlé d'un feu matériel destructeur et vengeur (cf. ix, 54), mais d'un feu spirituel, comme sera tout à l'heure le baptême. Sera-ce le feu de l'épreuve qui discernera les bons et les autres? Rien ne l'indique avec précision. Les uns disent la division (v. 51) elle-même (Tert. *adv. Marc.* iv, 29; *B. Weiss* etc.). D'autres, s'appuyant sur le même contexte (v. 51), disent la cause de la division, la fermentation des esprits (*Holtz. Loisy*) qui aboutira à la discorde; mais il n'y a pas lieu de trop insister sur le contexte du v. 51, car la parole avait son sens en elle-même, et parce que Lc. y a remplacé βαλεῖν par δοῦναι. Luc qui a fait la juxtaposition ne nous a pas obligés par là à expliquer la première parole par la seconde, qui est d'un ordre un peu différent. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il s'agit d'un feu symbolique, donc dans les âmes (cf. Lc. xxiv, 32), et qui doit être excellent pour elles, puisque le Sauveur désire qu'il soit allumé. Les Pères n'avaient pas tort d'y reconnaître en fait l'Esprit-Saint ou la charité, mais il faut laisser à la parole son clair obscur prophétique.

— βαλεῖν est très naturel pour une chose comme le feu, qui souvent est envoyé du ciel (Gen. xix, 24; III Regn. xviii, 38 etc.); cf. βάλλοντος κρύσταλλον αὐτοῦ (Ps. cxlvii, 6). La construction de 49b peut être conçue de deux manières. *a*) Les Grecs (et la version anglicane) : « Qu'est-ce que je veux, s'il est déjà allumé? » C'est-à-dire, je n'ai plus rien à désirer. Mais l'hypothèse ne peut pas être proposée, puisque le v. 50, conçu sur le même rythme, pose une condition préalable. Il faut donc *b*) prendre τί dans le sens de πῶς, cf. τί στενή Mt. vii, 14, τί étant l'équivalent de l'hébreu מה, d'autant qu'en grec moderne τί καλά signifie « combien beau! » (*Deb.* § 299). εἰ après θέλω dans un sens optatif, comme Eccli. xxiii, 14 : καὶ θελήσεις εἰ μὴ ἐγεννήθης.

50) δέ est ici nettement adversatif. Jésus désire que le feu soit déjà allumé, mais ce désir rencontre une condition préalable, qui est un baptême; cf. Mc. x, 38. Ce baptême est imposé à Jésus comme un devoir; ἔχω sans accusatif plus ou moins directement exprimé, le seul cas dans Lc. — συνέχομαι, je suis oppressé, angoissé. Il n'y a pas là l'expression d'un désir, ni pour que cela finisse le plus tôt possible (*J. Weiss*), ni d'obtenir le salut des âmes. On doit assurément attribuer ce désir à Jésus, mais il n'est pas exprimé ici (*Kn.*). N'est-il pas assez touchant de penser que la vie de Jésus-Christ a été un Gethsémani perpétuel (*Pl.*)?

51) Cf. Mt. x, 34, qui oppose l'épée à la paix : βαλεῖν assez naturel avec μάχαιρα explique βαλεῖν avec εἰρήνη, que Lc. a remplacé par δοῦναι en même temps que l'épée était interprétée dissension. Si le texte de Mt. est plus original, comme il est assez évident, ce logion ne peut donc pas servir à expliquer la métaphore

δοῦναι ἐν τῇ γῇ; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἢ διαμερισμόν. 52 ἔσονται γὰρ ἀπὸ
τοῦ νῦν πέντε ἐν ἑνὶ οἴκῳ διαμεμερισμένοι, τρεῖς ἐπὶ δυσὶν καὶ δύο ἐπὶ τρισίν·
53 διαμερισθήσονται πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί, μήτηρ ἐπὶ θυγατέρα
καὶ θυγάτηρ ἐπὶ τὴν μητέρα, πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην αὐτῆς καὶ νύμφη
ἐπὶ τὴν πενθεράν. 54 Ἔλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις Ὅταν ἴδητε
νεφέλην ἀνατέλλουσαν ἐπὶ δυσμῶν, εὐθέως λέγετε ὅτι Ὄμβρος ἔρχεται,
καὶ γίνεται οὕτως· 55 καὶ ὅταν νότον πνέοντα, λέγετε ὅτι Καύσων ἔσται,
καὶ γίνεται. 56 ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε

53. *om.* την *a.* θυγατερα (T H V) et non *add.* (S).
55. οτι *a.* καυσων (T H V) et non *om.* (S).
56. δε *p.* τον (T S V) et non *p.* καιρον (H). — ου δοκιμαζετε (T S V) plutôt que ουκ οιδατε δοκιμαζειν (H).

---

du feu au précédent, car le glaive est une autre métaphore. Mais on comprendrait aisément que Lc., pour ne pas en avoir deux, ait mis διαμέρισμον sans que dans sa pensée ce dût être une explication de πῦρ. Cette dissension sera l'œuvre du Christ en ce sens qu'il faudra prendre parti pour ou contre lui; elle n'est pas bonne en soi comme discorde, mais elle amène les séparations nécessaires (IX, 60).

52) ἀπὸ τοῦ νῦν, cf. I, 48; V, 10, indique que le fondement est posé, mais non pas le plein développement de la chose annoncée, qui, d'après le v. 50 ne doit se réaliser qu'après la passion. C'est ainsi qu'on ne pouvait déclarer Marie bienheureuse qu'après avoir connu la gloire du Messie, et que Pierre ne devait pêcher les hommes que plus tard. Mais déjà l'œuvre de Jésus est commencée. Le chiffre de deux contre trois prélude au v. 53 où il y a six appellations, mais seulement cinq personnes, parce que la jeune mariée étant introduite dans la maison, sa belle-mère est la mère de son mari.

53) Dans Mich. VII, 6 il s'agit d'une insurrection des inférieurs, donc d'un désordre, qui précède le jugement; Mt. le suit de près en remplaçant l'insurrection par la séparation, qui suit bien le symbolisme de l'épée, tandis que Lc. met en relief la dissension réciproque. Pour les deux évangélistes il s'agit d'un phénomène salutaire si l'on prend parti pour le Messie, et non des douleurs qui précèdent l'avènement du Messie. Il est étrange qu'après avoir parlé de deux contre trois, Lc. ne mette plus en opposition qu'une personne contre une autre. C'est donc une façon de dire que la discorde atteint son maximum.

54-59. Le temps invite a la réconciliation.

Il y a deux parties, le signe des temps, 54-56, n'a pas de parallèle, si la critique textuelle retranche de Mt. XVI les vv. 2b-3. Pour les vv. 57-59, cf. Mt. V, 25. 26. Il semble bien que Lc. ait voulu grouper deux idées servant, pour la foule, de conclusion à son discours sur la nécessité de tout subordonner au salut, et de tout sacrifier au besoin pour être prêt à paraître devant Dieu. Le moment est venu pour le peuple de se mettre en règle.

dissension. [52]Car désormais dans une seule maison cinq personnes
seront divisées, trois contre deux, et deux contre trois; [53]ils seront
divisés, le père contre le fils et le fils contre le père, la mère contre
la fille, et la fille contre la mère, la belle-mère contre sa bru, et la
bru contre la belle-mère. »
[54]Il disait aussi pour la foule : « Quand vous voyez un nuage
s'élever sur le couchant, aussitôt vous dites que la pluie vient, et il en
est ainsi; [55] et lorsque le vent du sud-est souffle, vous dites qu'il fera
chaud, et cela arrive. [56]Hypocrites, vous savez apprécier la physio-
nomie de la terre et du ciel, et comment n'appréciez-vous pas ce

54) La petite introduction n'indique pas un nouveau sujet, mais plutôt une conclusion (VI, 5). Ce qui suit s'adresse aussi à la foule, et même surtout à la foule, car les disciples avaient compris les signes des temps. Les dissensions entrevues au v. 53 montrent qu'ils étaient graves. Les signes sont tellement différents dans Mt., qu'on ne peut supposer que Lc. les ait changés seulement pour le style. Peut-être le passage de Mt. n'est-il pas authentique, mais il est plus probable que les copistes l'ont supprimé faute d'en pénétrer la finesse. Ou Lc. avait une autre source, ou il a remplacé un critère difficile par une météréologie de bon sens. Les grandes pluies de Palestine viennent toujours du sud-ouest. Les termes grecs pour les points cardinaux s'emploient aussi pour les points intermédiaires.

55) De même le νότος ou vent du sud doit être ici le vent du sud-est, ou *scirocco*.

56) ὑποκριταί, *a*) donc ils se rendent bien compte que le temps est grave, mais, parce que les Pharisiens ne veulent pas reconnaître Jésus, la foule, pour leur plaire, dissimule et ne suit pas les bonnes inspirations qu'il lui suggère (*B. Weiss*).

b) Ou bien : vous Pharisiens (*Schanz*), dont toute l'attitude est par ailleurs dissimulée, comment êtes-vous assez aveugles pour ne pas discerner le temps?

c) A la première opinion on objectera que la question est sérieuse, à la seconde qu'il ne s'agit pas des Pharisiens, mais de la foule. δοκιμάζειν ne signifie pas seulement discerner, mais apprécier. Quand il s'agit de la température, ils savent tirer des conclusions et bien vite. A propos de Jésus ils tergiversent, et, tantôt sympathiques, tantôt indifférents, tantôt hostiles, ils jouent une vraie comédie. ὑποκριταί a ici quelque chose de son sens de « comédiens ». Les sentiments des comédiens sont à la surface et changent à vue d'œil. Cette foule légère n'a pas compris la gravité des circonstances. Quand il est question des Pharisiens, ὑποκριταί a plus de profondeur morale, parce qu'ils savent ce qu'ils font. Le πρόσωπον du ciel et de la terre rappelle aussi le masque de la comédie.

δοκιμάζειν, τὸν δὲ καιρὸν τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε; 57 Τί δὲ καὶ ἀφ'
ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον; 58 ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου
ἐπ' ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ, μή ποτε
κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν, καὶ ὁ κριτής σε παραδώσει τῷ πράκτορι, καὶ
ὁ πράκτωρ σε βαλεῖ εἰς φυλακήν. 59 λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως
καὶ τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῷς.

57) Ils ne devraient même pas avoir besoin d'avertissement, mais, d'après leur propre conscience, ἀφ' ἑαυτῶν (cf. xxi, 30), juger, c'est-à-dire décider le point de droit (cf. Act. iv, 19). κρίνειν prouve bien que δοκιμάζειν signifiait apprécier, et de plus évoque l'idée du jugement inévitable, qu'il vaut mieux exercer soi-même. — δίκαιον n'est pas seulement ce qui est convenable (Mt. xx, 4), mais ce qu'exige la justice. Ce verset sert de transition.

58-59) Le parallélisme avec Mt. v, 25. 26 est plus dans la forme que dans le fond. Dans Mt. le Sauveur invite à la réconciliation — sous une forme parabolique, mais c'est bien le conseil qu'il donne. Dans Lc. c'est une vraie parabole, sans application, dont le sens est assez clair. On suppose qu'un homme a gravement à se plaindre d'un autre, et qu'il est bien décidé à le faire condamner; il va le livrer au juge, et l'accusé, ne comprenant pas ce qu'il risque, se laisse emmener. Une fois remis à la justice, il est perdu! Qu'il n'attende pas ses sommations, mais qu'il cherche à être débarrassé de son adversaire en chemin, pendant que cela est encore possible! De même les Juifs devraient se repentir sans attendre que la procédure du châtiment divin soit commencée!

58) ὡς conjonction, comme très souvent et presque uniquement dans Lc. par rapport aux synopt. — γάρ parce que la parabole suggère qu'il faudrait se mettre en règle. — ὑπάγειν, « suivre son chemin tranquillement », d'où même « ne pas se faire de souci ». — ἄρχων, terme assez vague, peut-être parce que le mot de juge aurait excité la défiance de l'accusé. — ἐργασία (Act. et Eph. iv, 19 † N. T.), avec δός, latinisme, *da operam* (*Schanz, B. Weiss.*). — ἀπηλλάχθαι, être débarrassé d'une façon quelconque; la réconciliation (Mt.) n'est pas exprimée parce qu'il s'agit d'une parabole, non d'une allégorie. L'essentiel est de se tirer d'affaire. Dans l'application ce ne pourrait être que par la pénitence. — κατασύρῃ, au dernier moment, l'adversaire emploiera la contrainte pour livrer l'accusé au juge. Plusieurs voient là une pratique de procédure romaine; c'est dans la nature lorsque l'action du ministère public n'est pas exclusive; or, elle ne l'était pas chez les Juifs (Act. vi, 11 ss.). La culpabilité, paraît-il, est claire, puisque l'ordre est donné aussitôt de mettre l'accusé en prison. Le πράκτωρ est le soldat de police chargé d'exécuter les ordres du juge contre les réfractaires.

59) Nous apprenons ici que l'accusé était un débiteur; c'est le cas le plus ordinaire; la parabole demeure une parabole. Le châtiment divin n'est pas envisagé directement comme une coercition temporaire.

Le thème de Lc. n'est donc pas celui de la réconciliation, mais de la pénitence pendant qu'il en est temps encore, et ce thème est parfaitement en harmonie avec les mots ἐν τῇ ὁδῷ (aussi dans Mt.). Il a donc donné à la parabole un bon

temps-ci? [57]Et pourquoi de vous-mêmes ne jugez-vous pas ce qu'il
serait juste de faire? [58]Car lorsque tu t'en vas avec ton adversaire
auprès du magistrat, tâche pendant le chemin d'être débarrassé de
lui, de peur qu'il ne te consigne au juge, et le juge te mettra entre
les mains de l'agent, et l'agent te jettera en prison. [59]Je te le dis,
tu ne sortiras pas de là avant d'avoir payé la dernière obole. »

contexte. Celui de Mt. ne se justifie pas moins; ce sont là des comparaisons qui peuvent être employées pour inculquer des vérités distinctes.

CHAPITRE XIII

[1] Παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων ὧν τὸ αἷμα Πιλᾶτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν. [2] καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς Δοκεῖτε ὅτι οἱ Γαλιλαῖοι οὗτοι ἁμαρτωλοὶ παρὰ πάντας τοὺς Γαλιλαίους ἐγένοντο, ὅτι ταῦτα πεπόνθασιν; [3] οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοῆτε πάντες ὁμοίως ἀπολεῖσθε. [4] ἢ ἐκεῖνοι οἱ δέκα ὀκτὼ ἐφ' οὓς ἔπεσεν ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωὰμ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτούς, δοκεῖτε ὅτι αὐτοὶ ὀφειλέται ἐγένοντο παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς κατοικοῦντας

XIII, 1-9. Appel a la pénitence.

Depuis XII, 54 le thème de la pénitence était annoncé. Les signes des temps étaient assez clairs pour que les Juifs comprissent la nécessité de se mettre en règle. Jésus aborde plus ouvertement l'appel à la pénitence à propos de deux faits historiques, et le figure dans une parabole. C'est toute la nation qui est menacée de ruine si on ne se convertit.

1-5. Leçon a tirer des malheurs publics.

1) Il y a un rapport de temps entre le discours précédent et ce qui va suivre, mais καιρός n'est pas synonyme de ὥρα. Rien ne prouve que la succession ait été immédiate.

— παρῆσαν, comme dans Diod. XVII, 8 παρῆσάν τινες ἀπαγγέλλοντες, avec le double sens d'être venu et d'être présent; cf. Mt. XXVI, 50; Jo. XI, 28; Act. X, 21; XII, 20; *Col.* I, 6, *Vg. quod pervenit.*

Il n'est pas dit que ces personnes aient entendu le discours précédent et en aient pris sujet de faire leur communication; le cas est différent de XI, 27; XII, 13. Il semble plutôt que les τίνες sont venus exprès pour annoncer à Jésus une fâcheuse nouvelle qui le touchait comme Galiléen. On n'était pas en Galilée (cf. v. 2), mais non plus dans la ville même de Jérusalem où la nouvelle se serait répandue de bouche en bouche. On ne sait rien du fait, que Josèphe n'a pas consigné. On sait seulement par lui que les Galiléens étaient très excitables (*Ant.* XVII, IX, 3; *Vita,* 17) et que Pilate avait la main dure (*Ant.* XVIII, III, 2; IV, 1). D'ailleurs il le charge beaucoup moins que Philon (*Leg. ad Caium* XXXVIII). Des Galiléens étant venus sacrifier à Jérusalem, avaient sans doute causé quelques troubles, réprimés aussitôt par une sortie de la garnison romaine.

Quoiqu'il ne soit pas dit expressément que leur sang ait été mêlé au sang des victimes (*Schanz, Loisy* etc.), ils ont été massacrés sur place; on peut comparer

[1]En ce même temps quelques-uns étaient venus lui rapporter ce qu'il en était des Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang avec leurs victimes. [2] Et il leur répondit : « Vous semble-t-il que ces Galiléens aient été plus pécheurs que tous les autres Galiléens, parce qu'ils ont souffert cela? [3] Non, je vous [le] dis; mais si vous ne faites pas pénitence, vous périrez tous de même. [4]Ou vous semble-t-il que les dix-huit sur lesquels est tombée la tour de Siloé et qu'elle a tués aient été plus coupables que tous les hommes qui habitent à Jéru-

la prise du temple par Pompée, où les officiants malgré tout continuaient les sacrifices : ἔσφαττον τοὺς ἐν τῷ ἱερῷ, οἱ δὲ πρὸς ταῖς θυσίαις οὐδὲν ἧττον ἱερουργοῦντες..... (*Ant.* XIV, IV, 3). Si les raisons précises de cette échauffourée nous échappent, il n'est pas téméraire de la rattacher aux *mouvements insurrectionnels plus ou* moins unis à des idées messianiques, qui n'étaient pas rares à cette époque et qui devaient se *multiplier* jusqu'à la guerre (*Le Messianisme*..... p. 18 ss.).

2) Si l'on était en Galilée (*Holtz.*), il eût été plus naturel de dire : pensez-vous que ces hommes fussent plus coupables que vous? — παρά avec l'acc. (XVIII, 14), « plus que ». — ἐγένοντο, à l'aor. se sont rendus coupables. — Le parf. πεπόνθασιν dépend de δοκεῖτε, non de ἐγένοντο. Dans une calamité publique les personnes superstitieuses sont portées à juger sévèrement les victimes. Après le tremblement de terre de Messine, on s'est efforcé de prouver que les mœurs y étaient beaucoup plus fâcheuses qu'ailleurs. Jésus combat cette opinion : le fléau ne permet pas de conclure à une culpabilité plus grave. Et cela, même dans un cas où la vindicte publique s'était exercée, parce que, dans une situation politique troublée, les agitateurs, surtout en présence d'un pouvoir étranger, pouvaient avoir été de bonne foi, sans parler du mélange des innocents avec les coupables.

3) Par ailleurs Jésus menace ses auditeurs du jugement de Dieu. L'erreur ne consistait donc pas à croire que Dieu intervient dans ces fléaux, mais à les interpréter comme s'ils avaient frappé les plus coupables, à se rassurer en estimant la justice de Dieu satisfaite. Au lieu de condamner les autres, que chacun songe à la pénitence. — ὁμοίως doit s'entendre du châtiment temporel qui menace toute la nation, sans qu'il soit nécessaire de rechercher cette correspondance exacte dans les luttes intestines pour la possession du Temple où le sang des Juifs a coulé au milieu des sacrifices : πρὸ τῶν θυμάτων ἔπεσον... καὶ παντοδαπῶν αἷμα πτωμάτων ἐν τοῖς θείοις περιβόλοις ἐλιμνάζετο (Jos. *Bell.* V, I, 3). — Durant la grande guerre on a souvent cité ce texte à l'encontre de ceux qui se vantaient d'exécuter les jugements de Dieu, et certes nos malheurs ne prouvaient pas que nous fussions plus coupables que les Allemands. Souvenons-nous-en aujourd'hui, et pensons à la pénitence.

4) On était sans doute près de Jérusalem. Siloam est censé un nom bien connu, ainsi que la chute de la tour et le nombre précis des victimes. Σιλωάμ est le nom des Septante et de Josèphe pour שִׁלֹחַ, « l'aqueduc » (cf. Jo. IX, 7) de la colline sud-est de Jérusalem, devenu le nom de la piscine où il débouchait

Ἰερουσαλήμ; [5] οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοήσητε πάντες ὡσαύτως
ἀπολεῖσθε. [6] Ἔλεγεν δὲ ταύτην τὴν παραβολήν. Συκῆν εἶχέν
τις πεφυτευμένην ἐν τῷ ἀμπελῶνι αὐτοῦ, καὶ ἦλθεν ζητῶν καρπὸν ἐν αὐτῇ
καὶ οὐχ εὗρεν. [7] εἶπεν δὲ πρὸς τὸν ἀμπελουργόν Ἰδοὺ τρία ἔτη ἀφ' οὗ
ἔρχομαι ζητῶν καρπὸν ἐν τῇ συκῇ ταύτῃ καὶ οὐχ εὑρίσκω· ἔκκοψον αὐτήν·
ἵνα τί καὶ τὴν γῆν καταργεῖ; [8] ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτῷ Κύριε, ἄφες
αὐτὴν καὶ τοῦτο τὸ ἔτος, ἕως ὅτου σκάψω περὶ αὐτὴν καὶ βάλω κόπρια· [9] κἂν
μὲν ποιήσῃ καρπὸν εἰς τὸ μέλλον — εἰ δὲ μήγε, ἐκκόψεις αὐτήν.

5. μετανοησητε (T H) plutôt que μετανοητε (S V).
7. *om.* ουν *p.* εκκοψον (T H V) et non *add.* (S).

(Neh. III, 15), puis du quartier. Les fouilles du capitaine Weill en 1914 ont mis au jour les premières assises d'une tour bâtie le long du canal. L'article (ὁ πύργος) ne prouve pas que cette tour fût la seule; c'est *la* tour qui est tombée, devenue célèbre pour ce fait. — ὀφειλέται, débiteurs de Dieu; cf. XI, 4; Mt. VI, 12. Quelle raison y avait-il de croire ces pauvres gens plus débiteurs non seulement que d'autres, mais que n'importe quel habitant de Jérusalem? Qu'on ne s'imagine donc pas que la justice de Dieu est satisfaite!

5) μετανοήσητε est une gradation par rapport à μετανοῆτε, v. 3. Ce dernier invitait à la pénitence; cette fois la pénitence doit être un fait, nuance saisie par la Vg. : *poenitentiam habueritis... poenit. non egeritis.* — ὡσαύτως, plus fort que ὁμοίως ne doit pas être trop pressé non plus. Néanmoins les deux faits font apparaître à l'horizon les massacres et la ruine des remparts au temps du siège.

6-9. Le figuier stérile. La parabole est en parfaite harmonie avec la leçon tirée des malheurs du temps; elle fait entrevoir un châtiment prochain.

6) Israël a été comparé aux figues (Os. IX, 10; Jér. XXIV, 2-10), non au figuier; il n'y a donc pas allégorie, comme celle du vignoble (Is. V, 1-7). Ce figuier était planté dans un vignoble, comme c'est encore l'usage en Palestine, surtout dans la Samarie, aux environs de Tibneh. Ce n'est pas qu'on fasse grimper la vigne sur le figuier, et la vigne demeure le principal (cf. Num. XIII, 24), mais le vigneron est bien aise d'avoir des figues. Il n'est pas dit que ce figuier ait cessé de produire; d'après les vraisemblances, il n'a jamais rien donné. Pas d'allégorie.

7) Après un temps raisonnable depuis la plantation, soit quatre ou cinq ans, le propriétaire est venu voir si le figuier produit, et voilà déjà trois ans qu'il constate sa stérilité. Le nombre de trois se présente dans bien des circonstances pour indiquer un cycle complet (cf. XIII, 32). Après cela il n'y a plus à espérer. καταργεῖ n'est pas seulement prendre de la place (*Vg.*), mais encore rendre inopérante pour d'autres la sève nourricière du sol.

8) Le vigneron espère un meilleur résultat avec des soins exceptionnels. κόπρια pl. neutre se trouve aussi dans les LXX, quoiqu'ils préfèrent κοπρία. Avant

salem? 5Non, je vous [le] dis; mais si vous ne faites pénitence,
vous périrez tous semblablement. »
6Or il leur dit cette parabole : « Quelqu'un avait un figuier planté
dans sa vigne, et il vint y chercher du fruit, et il n'en trouva pas.
7Alors il dit au vigneron : Voilà trois ans que je viens chercher du
fruit sur ce figuier, et je n'en trouve pas. Coupe-le; pourquoi avec
cela rend-il la terre improductive? 8Celui-ci lui répond : Maître,
laisse-le encore cette année, pour me laisser le temps de creuser
tout autour et de mettre du fumier; 9et s'il donnait des fruits [l'année]
qui vient...; sinon, tu le couperas. »

de sacrifier le figuier, il faut voir si ce ne sont pas les vignes qui ne lui laissent pas assez de sève. La défense d'ensemencer les vignes (Dt. XXII, 9) est appliquée aujourd'hui, même pour les oliviers; on laboure sans semer. Travailler le pied serait déjà bon, mais surtout en mettant du fumier. Ces mots défient toute allégorie; pourquoi la trouver dans les trois années de la vie publique d'après le quatrième évangile?

9) L'apodose de la première hypothèse est sous-entendue. Il va de soi que le figuier sera épargné s'il donne du fruit. En cas contraire, le vigneron, si attaché à ses plantes, si soucieux de n'avoir pas perdu son temps et sa peine, lui-même n'aura rien à objecter; « tu le couperas », non pas toi-même, mais tu donneras des ordres définitifs.

On demeure donc dans l'incertitude. Le silence de Jésus invitait Israël à faire lui-même l'application. Comme le figuier, il était l'objet des soins les plus attentifs de la part de Dieu, mais qui devaient être les derniers. Il ne restait d'alternatives que l'amélioration ou la ruine.

— εἰς τὸ μέλλον; non pas dans un avenir quelconque, mais au moment voulu, c'est-à-dire dès l'année prochaine : τὸν Πείσωνα κατέστησεν ὕπατον εἰς τὸ μέλλον (Plut. *Caes.* XIV, cité par *Pl.*).

10-17. Guérison, un jour de sabbat, d'une femme voutée.

On ne saurait affirmer que cette histoire, propre à Luc, ait été placée dans cet endroit à cause de son rapport avec l'enseignement qui vient d'être donné. Il est possible que Lc. ait simplement suivi un ordre chronologique. D'ailleurs elle est tout à fait en harmonie avec les préoccupations qui vont grandissant, de l'impénitence d'Israël. Le Sauveur, comme le vigneron, continue à donner ses soins; les chefs du peuple n'en sont que plus butés dans leur opposition sans entrailles. Nous avons ici une triste réponse des faits aux appels de Jésus. Il est au moins superflu de recourir (*Ambr. Schanz, Loisy*) à l'hypothèse d'une allégorie : Luc aurait opposé à la Synagogue l'Église primitive. L'Église primitive se regardait-elle comme l'ancienne synagogue, longtemps courbée sous la Loi, et redressée par la grâce de Jésus? En tout cas elle ne regardait pas la Loi comme l'œuvre de Satan.

Le lieu est inconnu. La prédication dans une synagogue rappelle l'enseigne-

10 Ἦν δὲ διδάσκων ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν ἐν τοῖς σάββασιν. 11 καὶ ἰδοὺ
γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δέκα ὀκτώ, καὶ ἦν συνκύπτουσα καὶ μὴ
δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές. 12 ἰδὼν δὲ αὐτὴν ὁ Ἰησοῦς προσεφώνη-
σεν καὶ εἶπεν αὐτῇ Γύναι, ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου, 13 καὶ ἐπέθηκεν
αὐτῇ τὰς χεῖρας· καὶ παραχρῆμα ἀνωρθώθη, καὶ ἐδόξαζεν τὸν θεόν. 14 ἀπο-
κριθεὶς δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος, ἀγανακτῶν ὅτι τῷ σαββάτῳ ἐθεράπευσεν ὁ
Ἰησοῦς, ἔλεγεν τῷ ὄχλῳ ὅτι Ἓξ ἡμέραι εἰσὶν ἐν αἷς δεῖ ἐργάζεσθαι· ἐν
αὐταῖς οὖν ἐρχόμενοι θεραπεύεσθε καὶ μὴ τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου. 15 ἀπεκρίθη

15. απαγαγων (T S V) plutôt que απαγων (H).

---

ment en Galilée (Mc. I, 21, etc.); mais pourquoi Jésus n'aurait-il pas prêché de même en Pérée? C'est la dernière fois qu'il parlera dans une synagogue.

10) τοῖς σάββασιν, non pas une série de sabbats (*Mald.*. *Hahn*), car l'indication est donnée en vue d'un fait particulier. D'ailleurs τὰ σάββατα est courant pour le jour du sabbat; cf. IV, 31 et Mc. I, 21, etc.

11) D'après Schanz cette femme était possédée, et Plummer la nomme démoniaque.

Il semble que c'est forcer le sens de πνεῦμα ἀσθενείας qui ne signifie pas nécessairement un démon installé à l'intérieur et causant de la faiblesse (dans le sens de XI, 14; Mc. IX, 17. 25), mais qui peut s'entendre d'une influence maligne causée par le démon; cf. Rom. VIII, 15. L'action de Satan est bien indiquée au v. 16, mais ce cas n'est pas traité par Jésus comme ceux des démoniaques caractérisés. Maldonat : *intelligimus ex hoc loco corporis etiam morbos saepe a daemonibus immitti, quibus in affligendis hominibus ministris utitur deus* (*B. Weiss*, *Kn.*, *Loisy*, *Hahn*). — Quant à la nature de la maladie, elle n'est pas très caractérisée; ἀσθενεία indiquerait plutôt une paralysie qu'une déformation de la colonne vertébrale. La femme était plus que voûtée, et cela était venu tout à coup, non par une suite de positions vicieuses et insensiblement, puisqu'on pouvait dater le mal (v. 16). — εἰς τὸ παντελές, signifie « complètement »; cf. Hebr. VII. 25; Jos. *Ant.* I, XVIII, 5; III, XI, 3; XII, 1; VI, II, 3; VII, XIII, 3 (cité par *Pl.*); Élien, N. A. XVII, 27, et qualifie naturellement le verbe ἀνακύψαι, comme ont compris *syrsin. cur. et pes. boh. sah. arm.* (tandis que *Vg.* l'a joint à la négation (*nec omnino*); encore *Schanz, Kn.*). On objecte que c'est aboutir à une tautologie; car une femme courbée est une femme qui ne se dresse pas complètement.

Il faut donc entendre συγκύπτουσα du tronc, et ἀνακύψαι de la tête, selon le sens normal du mot. On a alors deux symptômes distincts de la paralysie agitante; le tronc voûté et qui semble soudé, la tête tendue en avant, qui se dresse un peu, mais pas complètement.

12) Jésus n'attend pas qu'on lui demande un miracle; il l'annonce comme déjà accompli; cf. V, 20; VII, 48 pour le parfait d'une chose désormais acquise;

[10]Or il enseignait dans une synagogue un jour du sabbat.
[11]Et voici [qu'il y avait là] une femme qu'un esprit rendait infirme
depuis dix-huit ans, et elle était courbée et ne pouvait lever la tête
tout à fait. [12]L'ayant vue, Jésus l'appela et lui dit : « Femme, tu es
guérie de ton infirmité » ; [13]et il lui imposa les mains, et aussitôt elle
se redressa, et elle rendait gloire à Dieu. [14]Le chef de la synagogue
intervint, indigné que Jésus eût guéri le jour du sabbat, et il disait
au peuple : « Il y a six jours pendant lesquels on doit travailler;
venez donc vous faire guérir ces jours-là, et non pas le jour du
sabbat. » [15]Le Seigneur lui répondit et dit : « Hypocrites, est-ce que

la femme est libérée de la racine du mal, les phénomènes du rétablissement suivront. — ἀπολύω a été employé par les médecins de la guérison ou de la disparition des maladies (*Hobart* 21 qui a tort d'y voir un relâchement des muscles contractés).

13) Il n'a pas été question du départ d'un esprit, et, pour guérir de simples maladies, l'imposition des mains (IV, 40; V, 13) ou l'attouchement (VIII, 44. 54; XIV, 4; XXII, 51) sont mentionnés; rien de semblable dans les cas de possession. La parole avait atteint la cause cachée de la maladie, le contact extérieur des mains amène le redressement du tronc et de la tête. Euthymius : ταχέως αὐτὴν ἐθεράπευσε, λόγῳ μὲν ὡς θεός, ἐπιθέσει δὲ χειρῶν ὡς ἄνθρωπος. La femme aussitôt rend gloire à Dieu; ce sentiment si juste accuse davantage l'étrange conduite du chef de la synagogue.

14) Il avait sans doute invité Jésus à prendre la parole (cf. Act. XIII, 15), mais n'était-ce pas pour lui tendre un piège? A moins que, pusillanime à l'excès, il n'ait craint d'être compromis par cet esclandre. On le croirait à son attitude piteuse, car il n'ose même pas s'adresser à Jésus, et il décharge son humeur chagrine sur le public. — ἀποκρίνεσθαι est ici comme l'hébreu עָנָה dans le sens de prendre la parole (XIV, 3). — ἀγανακτῶν, il s'indigne, car Jésus a positivement transgressé la règle pharisienne. La Loi ordonnait le repos le jour du sabbat (Dt. V, 13), par l'interdiction des œuvres serviles. La Michna en compte trente-neuf qui sont comme des têtes de chapitres, auxquelles on en rattachait d'autres. Bâtir était interdit, et c'était bâtir que de soigner une fracture ou une indisposition quelconque. On pouvait se laver comme les autres jours, et si cela faisait du bien, tant mieux, mais non faire par exemple une application spéciale d'eau froide (*Chabbat* XXII, 6 et les commentateurs). L'homme est donc parfaitement dans la logique du système en invitant les malades à se faire soigner un autre jour que le sabbat. Sans l'imposition des mains, il se fût peut-être moins avancé! L'intervention de Dieu par le miracle ne le touche pas, encore moins le bienfait d'une guérison; il ne voit qu'une chose, la violation du précepte des docteurs. Cette cécité spirituelle et cette dureté font paraître moins dures les invectives de Jésus contre le parti (XI, 39 ss.).

15) Le Seigneur, ainsi nommé à dessein, s'adresse à lui, mais il emploie le

δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν Ὑποκριταί, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει
τὸν βοῦν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης καὶ ἀπαγάγων ποτίζει; 16 ταύτην δὲ
θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν, ἣν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη, οὐκ
ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου; 17 Καὶ ταῦτα
λέγοντος αὐτοῦ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος
ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ. 18 Ἔλε-
γεν οὖν Τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν;
19 ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ,
καὶ ηὔξησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν

19. *om.* μεγα *p.* δενδρον (T H) et non *add.* (S V).

---

pluriel; les hypocrites, c'est toute la secte. Il ne leur reproche pas de violer les règles dans leur intérêt, mais d'avoir édicté des règles qui sauvegardent l'intérêt matériel (*Eroubin* xx, 2) sans se soucier des souffrances humaines. Cette fois encore l'hypocrisie marque une inconséquence (cf. xii, 56), qui suppose ici moins un défaut de réflexion que de sens moral. Attentifs à grouper artificiellement les idées ou seulement les mots, ils ne songent pas au but du sabbat, édicté par Dieu dans l'intérêt de l'homme. D'où la fausseté foncière de toute leur construction et de leur conduite. D'ailleurs les façons louches du chef de la synagogue méritaient largement le reproche d'hypocrisie.

16) Par opposition au bœuf et à l'âne, attachés à l'étable et détachés, la fille d'Abraham elle aussi est détachée, et par conséquent d'un lien, dont Satan l'avait enchaînée. Les métaphores choisies pour le contraste font un effet saisissant, mais ne doivent pas être serrées de trop près. L'intervention de Satan ne prouve pas que cette femme ait été coupable, non plus que Job. — En indiquant la durée de la maladie, le Seigneur entend moins montrer sa pénétration surnaturelle qu'accentuer l'insensibilité du chef de la synagogue envers cette pauvre vieille, fille d'Abraham et qui appartenait à sa communauté. La paralysie agitante, — si c'en était une — n'est tout à fait déclarée que vers quarante ans. — ἰδού avant un nombre d'années, comme Dt. viii, 4 ἰδοὺ τεσσεράκοντα ἔτη, d'après Holtz. une réminiscence!

17) Lc. tient à marquer une différence entre les adversaires, qu'il ne nomme pas, et qui n'étaient pas seulement des Pharisiens (v. 31) et la foule. Les premiers sont confondus, la foule est joyeuse; mais ses transports passent vite, tandis que la confusion confirme une haine tenace.

— οἱ ἀντικείμενοι (xxi, 15) comme Is. xlv, 16, αἰσχυνθήσονται καὶ ἐντραπήσονται πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ, réminiscence encore d'après Holtz. qui veut décidément que Luc ait composé en érudit. — τοῖς γινομένοις, le présent, car ces merveilles étaient en train de s'accomplir.

18-21. L'intention de Lc. est de placer les deux paraboles du sénevé et du levain aussitôt après la scène précédente, et comme une leçon qui se dégage de

chacun de vous ne détache pas son bœuf ou son âne de l'étable le jour du sabbat, et ne le mène-t-il pas boire? [16]Et cette fille d'Abraham, que Satan a liée voici dix-huit ans, ne fallait-il pas qu'elle fût détachée de cette entrave le jour du sabbat? » [17]Et pendant qu'il parlait ainsi, tous ses adversaires étaient confus, et toute la foule se réjouissait des miracles qu'il accomplissait.

[18]Il disait donc : « A quoi est semblable le règne de Dieu, et à quoi le comparerai-je?

[19]Il est semblable à un grain de sénevé, qu'un homme a pris et jeté dans son jardin, et il a crû et est devenu un arbre, et les

la situation (οὖν). Jésus suggérait donc, semble-t-il, que ses miracles, bien accueillis du peuple, étaient comme un commencement du règne de Dieu. Les deux paraboles sont dans Mt., et dans le même ordre. Marc n'a que la première.

18-19. Le grain de sénevé (Mt. xiii, 31-33; Mc. iv, 30-32).

Le problème littéraire est des plus ardus. Luc aurait pu rédiger ainsi d'après Mc., absolument parlant, mais il a comme Mt. le jardin ou le champ du semeur, et le sénevé qui devient un arbre, et après avoir cru. Il avait donc une source plus semblable à Mt. qu'à Mc., et qu'il a préférée, soit pour le texte, soit aussi pour la place du morceau.

18) Ἔλεγεν avec οὖν se rattache plus étroitement à ce qui précède qu'avec δέ : « il disait donc », ou bien : quand est survenu l'incident qui l'avait interrompu (*B. Weiss, Pl.*); ou plutôt : afin de tirer la morale de cet incident; cf. xi, 20. Le miracle prouve que le règne de Dieu est commencé; mais il est encore peu étendu, car la joie de la foule ne fait pas illusion à Celui qui sait ce qu'il aura à souffrir. Deux interrogations, comme dans Mc., mais beaucoup plus naturelles et mieux balancées.

19) D'après le P. Biever, le sénevé est la *brassica nigra* qui, au lac de Tibériade et le long du Jourdain, « atteint les dimensions d'un arbre de trois à quatre mètres de hauteur et devient même ligneuse à sa base... Les chardonnerets surtout, qui paraissent être très friands des grains de sénevé, viennent en foule se percher sur les branches de cet arbre (les Arabes disent bien *šadjarat el-khardal*, « *arbre* de sénevé) » (*Conférences de Saint-Étienne*, 1910-1911, p. 281). Dans Mc., a-t-on dit (*Holtz. Loisy* etc.), la pointe de la parabole est dans le contraste entre les humbles débuts et l'extension future du règne, tandis que Lc. a surtout en vue la croissance, et figure les gentils par les oiseaux. Mais si Lc. a omis d'insister sur la petitesse du grain de moutarde, c'est peut-être parce que ce détail lui a paru inutile ou par simple indifférence pour le trait précis et pittoresque. L'idée de croissance est dans Mt. explicitement, et très clairement supposée par Mc. γίνεται μεῖζον. Ce qui manque à Lc., c'est une comparaison avec les autres légumes, fort intéressante il est vrai, mais qui n'ajoute rien au sens de la parabole : le règne de Dieu est encore petit, mais il deviendra grand. La graine, plantée dans le jardin du semeur, est

ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ. 20 Καὶ πάλιν εἶπεν Τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν
τοῦ θεοῦ; 21 ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἔκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα
τρία ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.
22 Καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος

21. εκρυψεν (T H) ou ενεκρυψεν (S V).

---

peut-être allégorique pour indiquer la parole dans la Terre du peuple de Dieu. Peut-être aussi Lc. a-t-il pensé que les oiseaux figuraient les gentils? D'ailleurs la comparaison était traditionnelle (Ez. xxxi, 6) pour un grand empire, qui abrite beaucoup de monde (Ez. xvii, 23 ; Dan. iv, 9. 18).

— Sur la tournure γίνεσθαι εἰς cf. *Introd.* p. cix.

20-21. Le levain (cf. Mt. xiii, 33). Une seule question au v. 20, qui n'est pas dans Mt. ; le reste tout à fait semblable. ἕως οὗ est aussi clair que possible dans le sens d'un développement progressif. Tandis que celui du sénevé est constaté par la présence des oiseaux qui accentuent le caractère apparent de la transformation, l'action du levain est tout intérieure, car c'est à peine si après la fermentation le pain ordinaire des Orientaux a un peu plus de volume. La différence est dans le goût à la suite d'une transformation intérieure.

C'est ce qu'a nié M. Loisy : « le royaume est aussi comme le petit morceau de levain qui fait fermenter toute une masse de pâte. La fin semble tout à fait disproportionnée au point de départ. Tel est le rapport, telle la proportion du royaume à l'Évangile... On tomberait dans l'allégorie en voyant figurées dans le Sénevé la puissance extensive du royaume et dans le Levain sa force intensive, sa puissance de transformation qui surmonteront toutes les difficultés » (*Études évangéliques*, p. 117 ss.). Le principal défaut de cette exégèse est de supposer deux quantités distinctes, l'évangile et le royaume, où Jésus n'en met qu'une, et de donner exactement la même pointe à deux paraboles si différentes dans leur pointe même, car la première ne parle pas de force extensive, mais d'extension seulement par la croissance, et la seconde n'aurait pas de sens si la transformation de la pâte par le levain n'avait pas son analogie dans le royaume. Cette analogie ne saurait être l'extension, comme nous l'avons vu, ce doit donc être l'énergie secrète des premiers commencements du règne de Dieu. L'allégorie consisterait à regarder les trois mesures de farine comme trois provinces de Palestine, ou comme trois parties du monde. Ce serait encore de l'allégorie de comparer le levain à la foi semée dans l'esprit de l'homme et dans ses trois puissances, ou la femme à l'Église etc. Peu importe la nature du milieu, ce milieu subira l'action du règne, conçu plutôt comme une vertu divine que comme un territoire ou un événement. Tout cela est décisif contre les eschatologistes, obligés de supposer que le petit commencement du règne sera soudain remplacé par l'intervention terminale de Dieu sans avoir produit ses effets. D'ailleurs il serait puéril d'avoir tant d'appréhension de toute trace d'allégorie. Luc vient de montrer dans l'expulsion des démons le commencement du règne de Dieu; Jésus a parlé du feu qu'il est venu jeter sur la terre :

oiseaux du ciel ont fait leur nid dans ses branches. » 20Et il dit
encore : « A quoi comparerai-je le règne de Dieu? 21Il est semblable
à du levain, qu'une femme a pris et caché dans trois mesures de
farine jusqu'à ce que tout ait fermenté ».

22Et il cheminait par les villes et les villages, en enseignant, et
en se dirigeant vers Jérusalem.

tout indique que le levain signifie son action par la parole et par les miracles. Et c'est aussi sans doute le sens du grain du sénevé. Pourquoi le Sauveur ne se serait-il pas occupé du développement sur la terre de la semence qu'il avait jetée? D'après Loisy : « De telles considérations ne convenaient ni à la nature de son rôle ni au point de vue eschatologique de sa pensée » (*Études évangéliques,* p. 119). Mais si ces paraboles prouvent précisément qu'il affirmait le succès de ses efforts, par l'action même de la vertu qui leur était propre?

En transportant ces paraboles, Luc n'en a pas changé le sens, car il les a mises comme Mt. et comme Mc. (pour le sénevé) après la calomnie des Scribes sur Béelzeboul, qu'il avait renvoyée après la parabole du semeur. On peut seulement dire que le contexte accentue dans le sénevé et le levain le caractère de grâce offerte, dont Jésus affirme, en face de l'aveuglement d'Israël, qu'elle fera son effet.

22-30. Juifs réprouvés, gentils sauvés.

Après le v. 22, tout forme un discours homogène. Les passages parallèles de détail seront indiqués à chaque endroit, car ils ne forment pas un tout comparable à celui de Lc.

Depuis que Jésus a quitté la Galilée (ix, 51) et surtout depuis l'affaire de Béelzeboul, Lc. faisait pressentir l'aveuglement des Juifs, confondus par les gentils (xi, 31 ss.), et l'inutilité des appels du Seigneur à ceux qui se croyaient les maîtres en Israël. Il va maintenant découvrir complètement la perspective de l'avenir, et le châtiment qui menace Jérusalem. Non seulement des gentils seront traités moins sévèrement que les villes de Galilée; ils seront admis dans le royaume de Dieu, pendant que les Juifs en seront exclus, malgré leur tardif recours au prédicateur de la pénitence.

22) Holtz., B. Weiss, même Schanz, ne voient dans ce verset qu'un rappel de la situation inaugurée ix, 51, rappel motivé parce que Jérusalem va se trouver bientôt à l'horizon, v. 33. Mais Kn. et Hahn voient ici l'indication d'un voyage spécial à Jérusalem, celui dont parle Jo. x, 22 ss., à l'occasion de la dédicace. Dans l'intervalle Jésus serait déjà venu aux environs de la ville, comme cela résulte de l'épisode de Marthe et Marie (x, 38 ss.). Il paraît bien étrange que Luc, après avoir représenté l'itinéraire à Jérusalem comme suprême (ix, 51), puisse faire allusion à un autre voyage distinct, mais cette difficulté ne tient pas devant un troisième passage, xvii, 11, où Lc. fait passer Jésus en Samarie et en Galilée! Il faut donc avouer que dans ix, 51 il a envisagé comme suprême le temps, c'est-à-dire la dernière année, plutôt que le voyage lui-même. Nous aurions donc ici un voyage distinct, qui concorderait bien avec celui de Jo. x, 22, au mois de décembre qui précéda la dernière Pâque.

εἰς Ἱεροσόλυμα. 23 Εἶπεν δέ τις αὐτῷ Κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι; ὁ δὲ
εἶπεν πρὸς αὐτούς 24 Ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι
πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν, 25 ἀφ' οὗ ἂν
ἐγερθῇ ὁ οἰκοδεσπότης καὶ ἀποκλείσῃ τὴν θύραν, καὶ ἄρξησθε ἔξω ἑστάναι καὶ
κρούειν τὴν θύραν λέγοντες Κύριε, ἄνοιξον ἡμῖν· καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ ὑμῖν

Sur l'enseignement de Jésus dans les moindres bourgades, cf. Mc. VI, 6 et Mt. IX, 35, où l'analogie est dans le fond plutôt que dans les termes. Ce sont des choses qu'il fallait dire et que chaque évangéliste a exprimées à sa manière suivant l'occasion. Hahn rattache κατὰ πόλεις κ. κ. à διδάσκων, ce qui serait plus significatif, car il paraît superflu de dire qu'en voyageant on traverse des villes et des bourgs. Cependant, d'après l'analogie de Mc. VI, 6 et Mt. IX, 35, ces mots se rattachent plutôt à διεπορεύετο.

23-27. L'intelligence, surtout littéraire, de ce passage, dépend de la ponctuation, et la ponctuation à son tour peut être fixée d'après la manière d'écrire qu'on attribue à Luc.

a) On met un point après ἰσχύσουσιν, v. 24. C'est le système des versions anciennes, et les critiques modernes (*B. Weiss*, *Loisy*) en concluent que nous avons ici deux morceaux distincts : une instruction sur la porte étroite, d'après Mt. VII, 13. 14, et une demi-parabole sur le thème de la porte fermée ou des dix vierges.

b) On met une virgule après ἰσχύσουσιν, de façon qu'il n'y a qu'une parabole ou plutôt une comparaison allégorique.

Nous nous attacherons à cette manière.

23) On a prétendu (*B. Weiss*, *Holtz.*, *Loisy*) que Luc avait composé l'interrogation d'après Mt. VII, 14 où il est dit que peu (ὀλίγοι, qui vient dans la question) trouvent la voie (du salut). Assurément les historiens anciens n'auraient pas considéré ce procédé comme une licence, mais Luc aurait-il emprunté ὀλίγος à une affirmation de Mt. pour en faire une question demeurée sans réponse directe? Tant de servitude pour un mot, tant de liberté pour la pensée serait plus rabbinique qu'hellénistique. On suppose toujours que Luc combine de petits bouts de papier mal alignés. S'il avait composé la question lui-même par un artifice littéraire très permis, il l'aurait mise plus directement en harmonie avec la réponse. L'inconnu demande, selon une préoccupation fort habituelle aux rabbins, si beaucoup seront sauvés, c'est-à-dire entreront dans la région mystérieuse de l'au-delà où les justes vont après la mort (cf. *Le Messianisme...* p. 165 ss.), et qu'on comparait volontiers à une salle de festin, si bien que le grec τρίκλινος devenu un mot hébreu est synonyme de ciel dans le dicton d'Aqiba : « Prépare-toi dans le vestibule, afin d'être admis dans la salle à manger » (*Aboth*, IV, 16, et cf. III, 16 : « tout est préparé pour le festin »).

24) Jésus ne veut point donner de réponse directe de l'ordre spéculatif. Ce qu'il nous importe de savoir, c'est que nous devons faire des efforts, et cela, selon la métaphore courante, pour entrer dans le palais divin.

— Mt. VII, 13 s. a conservé la même métaphore, mais l'attention se porte surtout sur deux voies, l'une facile, l'autre difficile. Si l'on a pris la mauvaise

23 Or quelqu'un lui dit : « Seigneur, s'il y aura peu de sauvés? »
Mais lui leur dit : 24 « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, car
beaucoup, je vous [le] dis, chercheront à entrer, et ne pourront
pas, 25 après que le maître de la maison se sera levé et aura fermé
la porte, et que vous commencerez à vous tenir dehors et à heurter
la porte, en disant : Seigneur, ouvre-nous! Et il vous répondra :

route, peu importe qu'au bout la porte soit large ou étroite; on pourrait donc dire (avec *Schanz*) que c'est dans son texte que la porte étroite vient d'un remaniement. Quoi qu'il en soit, Lc. n'aurait emprunté à la source commune supposée que cette porte étroite, et encore avec la forme θύρα « porte de chambre » au lieu de πύλη, porte de ville. Dans Luc il importe peu que la porte soit étroite si elle est fermée, comme elle va l'être. Si l'on dit que la foule n'a pu entrer par une porte étroite, la faute serait à la porte, non à la foule, qui devait nécessairement subir l'encombrement, à moins qu'on ne s'y soit pris très matin. L'enseignement ne semble pas viser ces détails, et je croirais que l'épithète « étroite » est attachée par tradition à cette porte, comme son caractère habituel, soit dans Mt. soit dans Lc. (cf. XVIII, 25 et par.).

La porte est étroite, raison de plus pour ne pas attendre le dernier moment; mais la raison décisive sera indiquée au v. 25.

25) Même si l'on mettait un point après ἰσχύσουσιν, il faudrait admettre un lien entre les deux versets, à moins que Luc ne se soit contenté de juxtaposer deux idées hétérogènes, oubliant d'ailleurs d'expliquer pourquoi on ne pouvait absolument pas franchir une porte étroite. Mais la phrase ne peut commencer avec ἀφ' οὗ, car *a*) ce début serait trop abrupt, ce qu'a senti la *Vg*. en ajoutant *autem; b*) on ne saurait trouver d'autre apodose que τότε (v, 26), qui commence, lui, une autre idée dont les deux membres parallèles sont : τότε ἄρξεσθε et καὶ ἐρεῖ (v. 27), et de plus, si l'apodose commence à τότε, il faudra mettre dans la même phrase le subjonctif ἄρξησθε et le futur ἐρεῖ, négligence qu'on pourrait admettre, si ἐρεῖ n'était plus naturellement sur le même plan que ἰσχύσουσιν. Klostermann sauve la situation en insérant γάρ après οὗ d'après le seul *syrsin!*

La seule raison de mettre un point après ἰσχύσουσιν, c'est que les πόλλοι ne sont plus le sujet de ἄρξησθε (*B. Weiss*). Mais au contraire c'est bien eux qui sont le sujet réel, seulement le Sauveur indique qui ils sont, à savoir ses auditeurs qui croient leur salut assuré. En effet il serait étonnant que l'inconnu ait interrogé sur le salut d'Israël, qui était garanti d'avance d'après l'opinion dominante. Les Israélites se croyaient sûrs d'entrer; ils ont vaqué à leurs affaires. Quand ils se sont présentés, le Maître s'était levé pour fermer la porte. ἐγερθῇ (cf. XI, 8) est remplacé dans D et les versions latines par εἰσέλθῃ, leçon banale et d'à peu près, mais sympathique aux critiques qui voient dans ce tableau « un raccourci de la parabole des Dix vierges » (*Loisy*, II, 123). — Il y a seulement dans les deux cas une porte fermée et des personnes qui frappent inutilement.

— καὶ ἀποκριθείς forme l'apodose, et prépare le point décisif, amorcé par le

Οὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ. [26] τότε ἄρξεσθε λέγειν Ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν, καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας. [27] καὶ ἐρεῖ Λέγω ὑμῖν Οὐκ οἶδα πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ, πάντες ἐργάται ἀδικίας. [28] Ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὄψησθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω. [29] καὶ ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. [30] καὶ ἰδοὺ εἰσὶν ἔσχατοι οἳ ἔσονται πρῶτοι, καὶ εἰσὶν πρῶτοι οἳ ἔσονται ἔσχατοι.

dédain du maître de la maison, lequel se refuse à admettre des inconnus, venus on ne sait d'où (cf. Jo. vii, 27).

26 s.) Le parallélisme est moins avec les dix vierges qu'avec Mt. vii, 22. 23, mais l'excuse n'est pas la même. On ne saurait conclure sans fantaisie à une source écrite commune.

26) Les malheureux ne font qu'accentuer leur culpabilité. Jésus pouvait leur répondre : Vous n'en êtes que plus coupables. Mais il ne discute pas avec eux.

27) Le maître répète froidement son refus. C'est bien lui qui a enseigné; maintenant il est le Juge. La parabole à peine esquissée se change en allégorie, et l'allégorie découvre la réalité, qui est une sentence de condamnation, semblable à Ps. vi, 9 ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν (cf. I Macch. iii, 6). Il ne sert de rien d'avoir connu Jésus, d'être ses concitoyens et ses familiers, si l'on n'a pas fait ce qu'il a enseigné. C'est aussi la conclusion de Mt. vii, 23, où elle se déduit plus directement du thème (vii, 21), car ceux qui réclament ont fait partie de la même société spirituelle et tout se passe dans la région morale. Dans Lc. les relations sont du domaine de la chair (cf. II Cor. v, 16); les réclamants sont donc des Juifs, qui n'ont pas fait pénitence malgré les appels de Jésus.

Ils pensaient sans doute comme R. Méir : « Peut être tenu pour un fils du monde à venir celui qui habite dans le pays d'Israël, parle la langue sainte, et lit matin et soir la prière du *Chema* » (*Le Messianisme*... 169).

28) La phrase stéréotypée ἐκεῖ ἔσται κ. τ. λ. montre clairement qu'il s'agit de l'eschatologie définitive, non d'un châtiment pendant la période messianique. Elle ne figure qu'ici dans Lc., mais souvent dans Mt. : viii, 12; xiii, 42. 50; xxii, 13; xxiv, 51; xxv, 30.

L'article devant κλαυθμός et βρυγμός indique aussi une scène solennelle bien connue; c'est celle du désespoir des réprouvés (cf. Hénoch cviii, 5 etc.). — βρυγμός peut signifier grincer des dents, ce qui serait un signe de fureur; c'est plutôt claquer des dents, comme lorsqu'on est saisi d'un frisson (βρύχειν, médecins), ici non pas de froid, mais de frayeur. — ἐκεῖ a été pris dans le sens de « alors » (*Euthym. Holtz.*), mais le sens de Mt. est toujours le sens local, qui est le sens normal, et ὅταν n'oblige pas à s'en écarter, pas plus que ὅτε dans Soph. *Phil.* 395. D'autant que ἐκεῖ chez les anciens se dit très souvent du séjour des morts, un peu comme nous disons l'au-delà; cf. seulement dans Soph. *Aj.* 1372 κἀκεῖ

Je ne sais d'où vous êtes. 26 Alors vous commencerez à dire : Nous
avons mangé en ta présence, et nous avons bu, et tu as enseigné
sur nos places. 27 Et il vous dira : Je ne sais d'où vous êtes. Retirez-
vous de moi, [vous] tous artisans d'injustice. 28 Là se fera la lamen-
tation et on claquera des dents, lorsque vous verrez Abraham et
Isaac et tous les prophètes dans le royaume de Dieu, et vous jetés
dehors. 29 Et on viendra de l'orient et du couchant, et du nord et
du midi, pour s'asseoir à table dans le royaume de Dieu. 30 Et voici
que [quelques-uns] des derniers seront les premiers, et que des
premiers seront les derniers. »

κἀνθάδε, « dans l'au-delà et ici » ; *Ant.* 76 ; *Aj.* 855 ; *El.* 356 ; 683 ; fr. **719**, 3 ; *Oed. rex*, 776 ; 1019.

On dirait que la scène change et que ceux qui trouvaient la porte close ont pu entrer pour voir et sont ensuite chassés. Il semble (*Holtz.*, *Loisy* etc.) que c'est par suite d'une combinaison, et que les divers éléments de la source, mieux conservés dans Mt. VIII, 11. 12, ont été modifiés et transposés dans Lc. avec sa fidélité un peu gênée. Mais outre que ce morceau est mieux placé ici qu'après la guérison du serviteur du centurion, la présence des patriarches en attendant le repas est en parfaite harmonie avec la situation antécédente, et comme l'image a cédé la place à l'expression des réalités, le tableau final n'est pas assujetti à une stricte cohérence des métaphores. Cependant ce n'est pas la scène du jugement (*Schanz*), car les patriarches sont à l'intérieur. Tout est suffisamment clair si l'on entend ὄψησθε au sens un peu large de constater, sens nécessaire ici, puisque ce verbe s'applique aussi à ceux qui en sont l'objet en même temps que le sujet. Les artisans d'injustice constatent la présence des patriarches au dedans, mais elle n'autorise pas leur entrée ; ils se sont présentés à la porte de la salle ; elle leur demeure fermée et ils sont même tout à fait jetés dehors du palais. Logiquement ἐκεῖ devrait suivre ἔξω, mais l'incise placée avant produit plus d'impression, tandis que placée après ἔξω elle romprait le contexte.

29) En effet, aux patriarches viennent se joindre des personnes appelées de tous les points cardinaux, qui ne sont point nécessairement ou seulement des Juifs dispersés (Is. XLIII, 5 ss.), mais aussi les gentils comme dans Mt. Comment entreront-ils, puisque la porte est fermée? Luc est plus attentif à conserver le texte de la parole de Jésus qu'à narrer avec l'aisance d'un inventeur. Il a pu supposer que la porte s'ouvrira à ces personnes, car la parabole ne met pas tant en lumière la nécessité d'arriver avant le moment fatal, que de se présenter de façon à être admis. Aussi bien ce menu détail disparaît dans la solennité de la dernière mise en scène.

30) C'est une sorte de proverbe, dont l'application peut changer selon les circonstances. Dans Mc. X, 31 et Mt. XIX, 30, il s'agit de l'ordre du rang, dans Mt. XX, 16, de l'ordre du temps.

Ici la situation est retournée en ce sens que d'ordinaire les premiers entrent

31 Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ προσῆλθον τινες Φαρισαῖοι λέγοντες αὐτῷ Ἔξελθε καὶ πορεύου ἐντεῦθεν, ὅτι Ἡρῴδης θέλει σε ἀποκτεῖναι. 32 καὶ εἶπεν αὐτοῖς Πορευθέντες εἴπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ Ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον, καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι. 33 πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην

et les derniers non; ici il y a des derniers qui entrent, des premiers qui ont le lot réservé d'ordinaire aux derniers. D'ailleurs il n'y a d'article ni à ἔσχατοι ni à πρῶτοι. Les catégories ne sont donc pas absolues, la règle ne s'applique pas à tous les individus, et en effet les patriarches venus les premiers sont demeurés tels. L'opposition est entre les Juifs contemporains et les gentils, car si ces deux groupes sont substitués par la pensée aux termes vagues de la parabole, il est clair que les Juifs étaient les premiers par l'appel de Dieu, par opposition aux gentils.

Si l'on cherchait une application aux circonstances de l'Église primitive, on aurait la perspective d'un royaume de Dieu d'où les Juifs s'étaient exclus par leur infidélité, tandis que les gentils y entraient de toute part. Dans cette voie on en viendrait à trouver dans ἐγερθῇ (v. 25) une allusion à la résurrection du Christ. Mais ce serait transformer insensiblement le sens de tout ce passage et l'altérer par trop de précision, car il ne serait plus possible de trouver les patriarches et les prophètes dans l'Église chrétienne, où les Juifs ne demandaient pas à entrer. La véritable perspective est celle du jugement dernier, qui condamne les impénitents et admet au royaume de Dieu des hommes dignes d'être associés aux patriarches et aux prophètes, quelle que soit leur origine. Avis aux Juifs qui se croient et sont en quelque façon les premiers, de ne pas se réduire à n'être plus que les derniers, ceux auxquels d'ordinaire on ferme la porte. Si les images ne sont pas rigides, le sens est très clair, et la leçon redoutable. A la question sur le nombre de ceux qui seront sauvés, Jésus répond : Efforcez-vous de n'être pas parmi ceux qui peuvent se perdre, fussent-ils parmi mes compatriotes et mes familiers. Si l'inconnu était un pharisien, Jésus retourne contre ses Maîtres leur tableau des fins dernières : *In mundo futuro mensam ingentem vobis sternam, quod gentes videbunt et pudefient* (Schoettgen, *hor. heb.* p. 86, cité par *Pl.*). D'ailleurs plusieurs docteurs avaient des vues plus larges sur le salut des gentils (*Le Messianisme*... p. 170, 284).

31-33. Les ruses du renard Hérode et le dessein de Dieu.

Propre à Lc., avec une indication précise du temps qui ne peut être que relative, puisque les donnés générales sont si vagues. On était dans les domaines d'Hérode, mais en route pour Jérusalem (xiii, 22), ce qui suggère la Pérée. C'est à Machéronte, d'après Josèphe (*Ant.* XVIII, v, 2), que le tétrarque avait fait périr Jean-Baptiste. C'est dans cette région aussi qu'on pouvait plus aisément concevoir et exécuter un nouveau meurtre, sans provoquer l'agitation qu'Hérode voulait éviter, si l'on ne pouvait obtenir habilement que Jésus passât la frontière voisine.

31) Dans Amos (vii, 10-17), que l'on compare souvent, ce qu'il y a de plus semblable est la constance du prophète, car le prêtre Amasias n'a pas recours

31 A ce même moment quelques Pharisiens s'approchèrent et lui
dirent : « Sors d'ici et va-t-en; car Hérode veut te tuer. » 32 Et il
leur dit : « Allez dire à ce renard : Voici que je chasse des démons
et que j'accomplis des guérisons aujourd'hui et demain, et le troi-
sième jour je dois être consommé. 33 Cependant aujourd'hui et

à la ruse. Un exemple récent paraît un meilleur commentaire de la démarche des Pharisiens. Le ministre de l'Intérieur, M. Constant, effrayé de la popularité du général Boulanger, lui fit savoir qu'il allait être arrêté. Le jour même le général partait pour Bruxelles; le lendemain il ne comptait plus. De la même façon Hérode espérait ruiner l'autorité de Jésus sans être contraint d'employer le moyen violent qui d'ailleurs ne lui eût pas répugné, et qu'il eût peut-être adopté enfin.

32) Le renard est partout l'image de la ruse; le peuple, qui sait observer, ne lui a pas fait cette réputation sans raison. On a prétendu que chez les Hébreux il symbolisait plutôt la rapine. Qu'en sait-on? La Bible ne parle pas de ses ruses, mais elle ne le distingue guère du chacal, et il suffit de citer *Berach.* 61[b] où le renard est nommé « le plus prudent des animaux », et *Cant. rab. s. v.* אחזו, 16[a] où les Égyptiens sont comparés au renard pour la ruse, parce que, comme cet animal, ils regardaient derrière eux. Et c'était bien une ruse qu'on avait ourdie pour surprendre le Sauveur. Il n'était pas obligé d'emprunter ses qualificatifs uniquement à la Bible (contre *Hahn; Loisy* propose dubitativement « sanguinaire »). — ταύτῃ et non ἐκείνῃ dans un sens défavorable, comme souvent pour οὗτος v, 2; vii, 39. 49; Jo. vi, 42; vii, 15. 36. 49; ix, 16; xii, 34 (*Pl.*). — Jésus continuera son œuvre où les expulsions des démons sont distinctes des guérisons (ἴασις Act. iv, 22. 30 † N. T.); ἴασις est naturellement un mot des médecins, mais on ne l'a pas trouvé avec ἀποτελέω. — Le terme de trois jours indique un temps d'une certaine longueur et cependant déterminé (Os. vi, 2). L'expression est grecque; cf. Épictète iv, 10, 31 πότε γὰρ οὐκ εἶχεν πρὸ ὀφθαλμῶν, ὅτι αὔριον ἢ εἰς τρίτην δεῖ ἢ αὐτὸν ἀποθανεῖν ἢ ἐκεῖνον; — τελειοῦμαι est un présent passif, car on ne connaît qu'un cas du moyen dans la langue; cf. Hebr. ii, 10; v, 9; vii, 28; xi, 40; xii, 23. Le sens est donc « je suis conduit, porté au point de consommation », ce qui paraît indiquer la mort, plutôt que le terme de l'activité (B. Weiss : *ad finem pervenio*). Le Sauveur veut dire que le temps de son activité et de sa mort sont fixés d'avance par Dieu. Ni lui-même ne veut s'écarter de ce programme, qu'il accepte (δεῖ με), ni Hérode ne peut le changer; il ne fera donc rien par crainte de ce que le tétrarque pourrait tenter.

33) Schanz additionne ces trois jours aux précédents; Jésus déclarerait qu'il ne partira pas maintenant, mais qu'il partira après une nouvelle époque indéterminée. Ce qui est inintelligible, puisque τελειοῦμαι (même pour *Schanz*) est une allusion à sa mort. Il semble donc que cette nouvelle énumération explique la précédente. Le dessein de Dieu, le seul qui compte pour Jésus, donne d'ailleurs (πλήν cf. vi, 35 etc.) satisfaction à Hérode; car, et cette parole est douloureusement ironique, il convient qu'un prophète meure à Jérusalem. « Inutile qu'Hérode s'en mêle à présent, puisque Jérusalem a le monopole de ces crimes » (*Loisy*, ii, 127). — La difficulté est d'expliquer πορεύεσθαι. Le sens ne

ἀπολέσθαι ἔξω Ἰερουσαλήμ. [34] Ἰερουσαλὴμ Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, — ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου ὃν τρόπον ὄρνις τὴν ἑαυτῆς νοσσιὰν ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε. [35] ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν. λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ ἴδητέ με ἕως εἴπητε

Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου.

paraît pas être « circuler », car il doit répondre à πορεύου (v. 31). Field l'entend de la mort (XXII, 22), en parallélisme avec τελειοῦμαι, et avec une allusion au désir d'Hérode. Il s'en ira, quoique d'une autre manière. Mais nous n'aurions ainsi qu'une redite du v. 32. Les anciens (*pes. sah.* Euthymius) ont coupé après αὔριον comme l'a indiqué Théophylacte : μὴ νοήσῃς ὅτι δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον πορεύεσθαι, ἀλλὰ στῆθι ἄχρι τοῦ σήμερον καὶ αὔριον, καὶ οὕτως εἶπε τὸ τῇ ἐχ. πορευέσθαι. De cette façon Jésus refuse de partir aujourd'hui et demain, mais il partira le troisième jour (Act. XX, 15). Le sens serait bon, mais il faut alors suppléer un verbe (ce qu'ont fait *pes.* et *sah.*) applicable aux deux premiers jours, comme ἐργάζεσθαι, ce qui est changer le texte, et ne va pas avec πλήν. Il faudrait donc (opinion commune) prendre les trois jours en bloc dans le sens de « désormais », « pour le temps qui me reste ». — Mais en somme nous préférons prendre πορεύεσθαι dans le sens de voyager. Ce sens modifie légèrement celui de πορεύου, mais c'est précisément le sel de la réponse. Jésus non seulement va partir, mais il partira sans cesse, ira toujours. Il n'a pas peur d'Hérode, d'autant que son heure n'est pas arrivée. Mais il partira, parce que le reste de sa carrière doit être ordonné en vue de sa fin à Jérusalem.

34-35. APOSTROPHE A JÉRUSALEM (Mt. XXIII, 37-39).

Dans Mt., cette apostrophe suit la menace de Jésus que le sang versé des prophètes sera redemandé à sa génération (cf. XXIII, 34-36; Lc. XI, 50-51), et tout le discours est prononcé à Jérusalem, avant la prédiction de la ruine du Temple. Le moment est admirablement choisi, et l'instinct populaire a fixé la scène sur les pentes du mont des Oliviers, d'où l'on domine la ville étalée sous les regards. Il paraît bien que cet ordre et cette situation sont préférables, et l'on n'insistera pas sur ce que l'apostrophe à Jérusalem dans Mt. est plutôt parallèle à ce qui précède qu'une suite des mêmes menaces, puisqu'elle n'est pas adressée à la même personne morale.

MM. Loisy et Harnack — après Strauss, — en concluent que l'apostrophe à Jérusalem, elle aussi, faisait partie d'une citation textuelle d'un ouvrage apocalyptique, mise dans la bouche du Sauveur; ses paroles à lui ne commenceraient qu'au v. 39 de Mt. et 35 de Lc. D'après Loisy, la comparaison avec un oiseau « convient à Dieu, non à Jésus » (II, 387), et quand Jésus parle de ses efforts pour convertir les habitants de Jérusalem, il faut entendre « l'envoi successif des prophètes qui ont été massacrés » (*eod. loc.*). — Mais, dans ce cas, l'ordre serait (comme dans XI, 49) : envoi des prophètes, et massacre. Ici c'est après le *meurtre des prophètes* que s'est produite une nouvelle invitation, *qui a été refusée,* mais non pas encore suivie de meurtre. De son côté Harnack (*Sprüche...* 119) brouille les textes à plaisir en s'étonnant que Jésus se plaigne qu'on ait

demain et le jour suivant je dois être en route, car il ne convient pas qu'un prophète périsse en dehors de Jérusalem.

34 Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes, et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois j'ai voulu réunir tes enfants comme la poule sa couvée sous ses ailes, et vous n'avez pas
voulu. 35 Voici qu'on vous laisse votre maison. Or je vous [le] dis,
vous ne me verrez pas jusqu'à ce que vienne le moment où vous direz : Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! »

tué les prophètes, les sages et les scribes qu'il est censé devoir envoyer. — Il dit seulement que ceux qu'il enverra (Mt. xxiii, 34) seront eux aussi maltraités comme les autres l'ont été déjà.

Nous ne pouvons admettre que le même Luc, qui aurait conservé la formule de citation, aurait coupé en deux le passage qui la contenait, ne se doutant donc pas de son caractère. Le plus vraisemblable est qu'il a distingué deux prophéties, l'une sur le châtiment de la génération présente, l'autre sur la ruine de Jérusalem, et que c'est lui qui a mis les premiers envois sur le compte de la sagesse de Dieu (cf. xi, 49). De plus, notant à la fin de l'apostrophe qu'il s'agit d'un départ de Jésus, il a placé ce morceau au moment où Jésus annonçait son départ, et la convenance de sa mort à Jérusalem. — Ce que dit Loisy : « Jésus ne pouvait apostropher Jérusalem étant à table chez un Pharisien » (ii, 384) est sans doute l'effet d'une distraction. Plus saisissante prononcée en face de la ville, cette menace n'est pas sans une nuance de mélancolie, adressée de loin à Jérusalem où Jésus va se rendre pour y mourir.

La ressemblance des textes de Mt. et de Lc. est d'ailleurs telle qu'ils ont sûrement une origine commune.

34) Jérusalem répond ici pour ses rois : Joas fit tuer Zacharie (II Chr. xxiv, 20 s.) et Joakim, Urie (Jer. xxvi, 20 ss.). Les cruautés de Manassé (II Reg. xxi, 16) s'exercèrent surtout contre les prophètes dont le sang inondait Jérusalem, d'après Josèphe (*Ant*. X, iii, 1). Beaucoup d'autres exécutions semblables, non mentionnées dans la Bible, ont pu faire naître la tradition relevée dans Act. vii, 51 s. et dans Heb. xi, 37 ss. Et pourquoi ne pas tenir compte des persécutions d'Antiochus Épiphane, avec la complicité d'une partie du sacerdoce (I Macch. i, 55 s.; II Macch. iv, 7 ss. etc.) ou des sévices de certains princes Asmonéens contre le parti pieux? Ceux-ci n'étaient pas précisément des prophètes, mais ils avaient bien qualité pour être les témoins de Dieu. — Le sens naturel du v. 34[b], c'est que Jésus a fait plusieurs tentatives à Jérusalem pour convertir les Juifs afin de les sauver, et qu'ils n'ont pas voulu. Ce n'est pas seulement l'accord avec le quatrième évangile sur les voyages à Jérusalem, c'est aussi l'affirmation de la mission de Jésus, se présentant à la cité sainte comme son Sauveur avec le langage que Dieu a tenu dans l'A. T., où il s'est comparé à un aigle (Dt. xxxii, 11), et à un oiseau quelconque (Is. xxx, 5; Ps. xxxvi, 8).

ὄρνις se dit spécialement des oiseaux domestiques, Xen. *Anab.* IV, v, 25; Esch. *Eum.* 866, Théocr. xxiv, 63; νοσσιά pour νεοσσιά (fém. sing.) signifie *nid*, comme a

traduit la *Vg.*, mais dans le même sens que νοσσία (plur. neutre) de Mt. — Qui n'a vu une poule inquiète à la moindre apparence de danger, appeler ses poussins et les grouper autour d'elle? Jésus s'attribue ici la tendresse d'une mère, ou d'un ami : cf. Eur. *Heracl.* 10 : τὰ κείνου τέκν' ἔχων ὑπὸ πτεροῖς σώζω τάδε.

35) 35ª, comme dans Mt., sans ἔρημος. La menace la plus redoutable est celle de l'abandon divin. Désormais Jésus se désintéresse de Jérusalem; elle est abandonnée à elle-même. Dans Jérémie : « J'ai abandonné *ma* maison » (xii, 7), il y a encore l'espoir que Dieu reviendra dans *sa* maison. Ici *votre* maison. Il n'y a plus aucun lien.

Dès lors les ennemis en auront facilement raison : *deseruit enim qui custodiebat domum* (*Apoc. Bar.* viii, 2).

35ᵇ Mt. a λέγω γάρ, Lc. a omis γάρ ou l'a remplacé par δέ. Chacun des textes est plus naturel dans sa situation. Dans Mt. Jérusalem sera abandonnée, *car* Jésus va la quitter. Lc. ne pouvait s'exprimer ainsi, et joint seulement les deux phrases sans causalité ou avec une légère opposition. De même Lc. supprime ἀπ' ἄρτι, « désormais », tout à fait en situation avant la mort de Jésus. De plus, au lieu de ἕως ἂν εἴπητε, il a ἕως ἥξει ὅτε qui n'a pas été ajouté comme une simple redondance. Le sens est donc : jusqu'à ce qu'il se produise ceci, que vous disiez, c'est-à-dire que les paroles elles-mêmes sont mises plus en relief comme un événement prévu. Comme ces paroles sont précisément l'acclamation de l'entrée à Jérusalem (xix, 38), événement futur dans la perspective de Lc., il semble assez vraisemblable que Jésus annonce le modeste triomphe des Rameaux (*Érasme, Holtz., Loisy*). Le sens serait : je n'irai à Jérusalem que lorqu'elle sera prête à m'acclamer comme Messie. On pourrait l'admettre, si les Pharisiens au lieu d'inviter Jésus à *sortir* des terres d'Hérode, l'avaient invité à venir à Jérusalem. Mais ce n'est pas le cas. Jérusalem n'est amenée dans ce contexte que parce que Jésus doit y mourir. Par conséquent c'est à ce moment qu'il se place. Sa pensée prophétique se transporte vers cette époque comme si elle était déjà présente. Le voyage à Jérusalem pour la Passion n'est pas oublié, puisqu'il vient d'être annoncé, mais il fait partie de la carrière mortelle de Jésus, antérieure à ce moment solennel où Jérusalem aura mis le sceau à ses crimes. ἰδού présente comme présent un fait futur (cf. Is. vii, 14, où les LXX ont mis λήμψεται au futur), qui sert de point de départ à ce qui suit. En effet la solennité du ton dépasse de beaucoup le simple refus d'une visite après que les autres ont été inutiles. Il faut donc que dans Lc., comme dans Mt., Jésus ait fait allusion à un événement postérieur à sa mort et à l'abandon de Jérusalem. D'après la plupart des critiques, c'est la parousie définitive. Mais, quand le Christ reviendra, sera-t-il encore temps de le reconnaître? Il viendra plutôt alors comme Juge de ceux qui ne l'auront pas reconnu (xii, 8 s.). C'est donc la prophétie d'un changement décisif dans les dispositions des Juifs, en d'autres termes, de leur conversion (*Caj. Kn. Pl. Hahn.*) telle qu'elle a été prédite par saint Paul (Rom. xi, 25).

Cependant les paroles mêmes qu'ils prononcent (empruntées au Ps. cxviii, 26), supposent une venue du Messie. On peut donc y voir une manifestation de Jésus-Christ, qui ne sera pas la manifestation suprême, et dont le secret est réservé à l'avenir. La présence spirituelle du Christ dans l'Église et les conversions particulières ne semblent pas répondre à toute la force des expressions.

CHAPITRE XIV

[1] Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς οἶκόν τινος τῶν ἀρχόντων τῶν Φαρισαίων σαββάτῳ φαγεῖν ἄρτον καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν.

[1] Un jour de sabbat, comme Jésus était entré dans la maison d'un des principaux Pharisiens pour prendre son repas, ceux-ci

XIV, 1-XVII, 10. COMMENT IL FAUT RÉPONDRE A L'APPEL DE DIEU.

Dans la section précédente, plus d'un trait était destiné à fixer les conditions du salut individuel; cependant l'ensemble avait trait à la prédication du règne de Dieu, dont les Pharisiens ne voulaient pas, qui devait être prêché par les disciples en dépit des persécutions, où, même alors, les Juifs ne voudraient pas entrer, et qui serait ouvert aux gentils.

Dans cette section propre à Lc., Jésus n'appelle pas spécialement les gentils (contre *Schanz*); il adresse à chaque âme l'appel de Dieu, toujours prêt à la recevoir si elle fait pénitence, et lui apprend comment il faut travailler à son salut, surtout par la charité.

XIV, 1-24. Ce passage, propre à Luc, a une certaine unité dans la circonstance et le symbolisme d'un repas. On peut distinguer quatre subdivisions.

1-6. GUÉRISON D'UN HYDROPIQUE UN JOUR DE SABBAT.

Où et quand? Lc. ne dit rien de précis. Après la scène du ch. XI, 37-54, il est étrange qu'un Pharisien ait invité Jésus. Lui se montre moins sévère qu'alors, et ce n'est pas le ton de la froideur qui renonce même aux reproches, puisque ses paroles sont cordiales (12-14). On peut supposer que le Pharisien avait de bonnes dispositions et ne partageait pas les mauvaises intentions des autres, ou que l'épisode remonte à un temps plus ancien. D'autre part il serait naturel de chercher en Judée plutôt qu'en Galilée la demeure d'un des principaux d'entre les Pharisiens.

1) Sur le caractère sémitique du début, cf. Introd. p. C, CIX, CX. On pourrait traduire : comme il entrait, ou : après qu'il fut entré; l'important était d'indiquer la circonstance (*B. Weiss,* cf. III, 21). Cet ἄρχων est un membre influent du parti, car les Pharisiens n'étant pas un corps officiel n'avaient pas de chefs permanents à l'instar du sacerdoce. — Le sabbat est souligné à cause de ce qui va suivre. C'est la troisième guérison de cette sorte (VI, 6; XIII, 14), la cinquième en comptant ce qui se passa à Capharnaüm sans être relevé (IV, 31. 38). — φαγεῖν ἄρτον, locution traduite de l'hébreu, אָכַל לֶחֶם, cf. Mc. III, 20; Mt. XV, 2.

[2] καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπός τις ἦν ὑδρωπικὸς ἔμπροσθεν αὐτοῦ. [3] καὶ ἀποκριθεὶς ὁ
Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς τοὺς νομικοὺς καὶ Φαρισαίους λέγων Ἔξεστιν τῷ
σαββάτῳ θεραπεῦσαι ἢ οὔ; [4] οἱ δὲ ἡσύχασαν. καὶ ἐπιλαβόμενος ἰάσατο
αὐτὸν καὶ ἀπέλυσεν. [5] καὶ πρὸς αὐτοὺς εἶπεν Τίνος ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς εἰς
φρέαρ πεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν ἐν ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;
[6] καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἀνταποκριθῆναι πρὸς ταῦτα. [7] Ἔλεγεν δὲ πρὸς

5. υιος (T H V) plutôt que ονος (S).

Et sans doute on était obligé ce jour-là de manger froid, puisque la cuisine devait être faite la veille, mais on ne s'en tenait pas au pain; même le repas avait une certaine solennité (Tob. II, 1); à Rome on mangeait beaucoup de poisson (*Perse*, V, 176 ss.), comme c'est encore l'usage à Jérusalem. — καὶ αὐτοί commence la phrase principale. Luc la place en avant, non sans art. On croit voir des groupes formés qui se tiennent là (ἦσαν) pour observer. En disant αὐτοί, Lc. n'a pas exclu l'amphitryon, mais il ne l'a pas nommé non plus. Rien ne prouve un complot. D'après Loisy (II, 129 n. 3), ce trait est emprunté à VI, 7 et « arrive trop tôt ». Luc n'aurait pas su se copier!

2) καὶ ἰδού d'après quelques-uns exclut le complot (*Pl. W. Kn.*), parce que ἰδού indique quelque chose de nouveau (cf. *Introd.* p. XCIX). En Orient, entre qui veut. Voulant être guéri, l'hydropique devait se placer devant le Maître. — D'autre part on ne dit pas qu'il soit entré, et ἰδού peut signifier seulement qu'on l'aperçoit soudainement. — ὑδρωπικός est ici un pur adjectif; les médecins le prennent ainsi, mais plutôt comme substantif.

3) Jésus répond à la question que se posaient les hôtes en la leur adressant ouvertement. Cette question se trouve plus développée dans Mc. III, 4 et Lc. l'avait reproduite presque textuellement (VI, 9). On ne peut vraiment pas supposer qu'il a été l'emprunter à cette circonstance précédente. Il était convaincu d'après ses autorités que Jésus l'avait redite dans une circonstance semblable. Rien de plus naturel d'ailleurs, et ce cas nous montre qu'il ne faut pas hésiter à penser que Jésus ait prononcé plusieurs fois des paroles assez semblables. Les mêmes attitudes amènent les mêmes chocs d'idées. Les docteurs de la Loi étaient ordinairement du parti des Pharisiens; ils sont mis en vedette, parce qu'ils étaient spécialement compétents.

4) ἡσύχασαν n'est pas tout à fait synonyme de ἐσιώπων employé par Mc. III, 4, et omis par Lc. dans le récit parallèle. Peut-être Lc. a-t-il voulu mettre un peu de variété dans ses deux récits, soit en anticipant l'observation, soit en notant expressément que les adversaires se tinrent cois; trait qui convient bien à leur dessein de prendre sans être pris. — ἐπιλαβόμενος, donc guérison par contact, action extérieure dans le but de guérir (cf. XIII, 13). Jésus ne se laisse pas intimider par un silence de mauvais augure; l'homme guéri, il le renvoie; soit qu'il ait été apporté, soit qu'il soit venu de lui-même, il n'a plus rien à faire dans cette réunion. Mais Jésus l'aurait-il guéri, s'il eût été un compère complaisant des Pharisiens?

l'observaient. [2] Et voici qu'un homme hydropique se trouvait devant lui. [3] Et Jésus, prenant la parole, dit aux docteurs de la Loi et aux Pharisiens : « Est-il permis ou non de guérir le jour du sabbat? »
[4] Eux gardèrent le silence. Et l'ayant pris par la main, il le guérit et le congédia. [5] Et il leur dit : « Qui d'entre vous, si son fils ou son bœuf tombe dans un puits, ne l'en retire pas aussitôt un jour du sabbat? » [6] Et à cela ils ne purent rien répliquer.
[7] Or il disait aux invités une parabole, remarquant comment ils

5) Cf. Mt. XII, 11. L'anacoluthe est plus sensible dans Lc. L'hypothèse suppose une citerne éventrée et qui n'a pas été réparée, ou un très large puits comme on en rencontre encore beaucoup, avec des margelles très basses, et vers lesquels on conduit les troupeaux. Un homme peut tomber en se penchant pour remonter le seau, ou une bête à la suite d'une poussée du troupeau vers les auges à boire. Dans un cas de nécessité, pour sauver une vie, il était permis d'agir. Le sabbat doit donc céder à une loi plus haute. Ce peut être ici la leçon donnée par le Maître. Cependant l'interrogation met les auditeurs tellement en vedette qu'il a peut-être voulu comparer leur empressement (εὐθέως) à trouver une solution quand il s'agit de ce qui est à eux, et leur froide réserve quand il s'agit d'un étranger. De cette façon l'association de υἱός et de βοῦς n'est pas trop étonnante : votre fils, cela va de soi, mais même votre bœuf...

6) Cf. XX, 26. Les Pharisiens n'essayent pas de répondre et se tirent d'embarras en cherchant de bonnes places. — ἀνταποκρίνεσθαι, Rom. IX, 20 † N. T.

7-11. LE CHOIX DES PLACES.

Deux difficultés. Comment le Christ pouvait-il adresser aux invités des paroles qui semblaient blessantes? Et pourquoi Lc. les qualifie-t-il de parabole, tandis qu'elles ne sont qu'un avis? Maldonat a supposé que Lc. aurait transformé en avis une véritable parabole; Holtzmann que Lc. avait situé ce passage (et les deux suivants) dans un banquet à cause de la nature des objets employés pour donner une leçon morale. Alors le reproche retomberait sur Lc. qui n'aurait pas senti l'inconvenance. — Il faut dire plutôt que la Palestine n'était pas la Chine, et qu'on n'y observait pas une étiquette aussi scrupuleuse, d'autant que les invités ayant manqué de courtoisie, on pouvait bien le leur faire entendre. Jésus a attendu que chacun soit placé et a adouci la leçon en supposant un autre banquet, un banquet de noces. Chacun pouvait se faire l'application qui lui était réellement destinée. C'est dans ce sens que l'avis était une parabole; le banquet des noces était une comparaison. Sans doute aussi Lc. a-t-il pensé avec raison que Jésus n'avait pas voulu seulement rappeler les invités à l'observation de la politesse, et que le mot de la fin (v. 11) élevait les esprits plus haut. « L'abaissement définitif des orgueilleux éclatera dans le grand jugement, et l'élévation des humbles se manifestera dans le royaume de Dieu. Ainsi la pensée monte du festin nuptial au festin des joies éternelles » (*Loisy*, II, 133).

7) παραβολήν au sens général qui vient d'être indiqué, ce qui est parfaitement en harmonie avec la nature assez vague du *mâchâl* hébreu (*RB.* 1909, p. 351 ss.).

τοὺς κεκλημένους παραβολήν, ἐπέχων πῶς τὰς πρωτοκλισίας ἐξελέγοντο,
λέγων πρὸς αὐτούς [8] Ὅταν κληθῇς ὑπό τινος εἰς γάμους, μὴ κατακλιθῇς
εἰς τὴν πρωτοκλισίαν, μή ποτε ἐντιμότερός σου ᾖ κεκλημένος ὑπ' αὐτοῦ, [9] καὶ
ἐλθὼν ὁ σὲ καὶ αὐτὸν καλέσας ἐρεῖ σοι Δὸς τούτῳ τόπον, καὶ τότε ἄρξῃ
μετὰ αἰσχύνης τὸν ἔσχατον τόπον κατέχειν. [10] ἀλλ' ὅταν κληθῇς πορευθεὶς
ἀνάπεσε εἰς τὸν ἔσχατον τόπον, ἵνα ὅταν ἔλθῃ ὁ κεκληκώς σε ἐρεῖ σοι Φίλε,
προσανάβηθι ἀνώτερον· τότε ἔσται σοι δόξα ἐνώπιον πάντων τῶν συνανα-
κειμένων σοι. [11] ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὁ ταπεινῶν
ἑαυτὸν ὑψωθήσεται. [12] Ἔλεγεν δὲ καὶ τῷ κεκληκότι αὐτόν Ὅταν

— ἐπέχων, c'est-à-dire τὸν νοῦν, cf. Act. III, 5; I Tim. IV, 16; Eccli. XXXI, 2; II Macch. IX, 25.

— ἐκλέγεσθαι toujours employé dans le N. T. (sauf peut-être Act. VI, 5; XV, 22. 25) avec le sentiment de sa valeur comme verbe à la voix moyenne, mais jamais aussi énergiquement qu'ici « choisir pour soi ».

Jésus ne tient pas ce discours à propos des invités, mais bien directement aux invités (πρός répété deux fois); or précisément pour qu'ils puissent l'entendre il faut supposer que déjà les convives sont installés.

En pareil cas, si chacun cherche la meilleure place, c'est qu'il estime y avoir droit; la même vanité qui l'y a poussé l'inclinera à croire que la morale est faite à son voisin. Sur le goût des scribes pour ces places, cf. XX, 46. — Le thème de la recherche des places avec les risques qu'elle comporte était bien connu, Prov. XXV, 7.

8) γάμοι « festin », dans Esth. IX, 22, ici festin à l'occasion d'une noce. Dans une occasion aussi solennelle on veille plus strictement à ce que chacun soit à sa place. — L'amphitryon ne peut s'excuser sur ce que chacun s'est placé à son gré, comme il y invite parfois dans des réunions plus familières. Et de cette façon Jésus évitait de donner une leçon trop directe et ménageait l'amour-propre de ses auditeurs (*Kn.*). Il semble aussi que dans ce cas il y avait une place d'honneur tout à fait hors rang (cf. Jos. *Ant.* XV, II, 4 προκατακλίνων), réservée à l'hôte distingué dont chaque famille se fait honneur.

9) καὶ ἐλθών ne commence pas une nouvelle phrase, car le futur ἐρεῖ peut très bien se souder au subjonctif ᾖ qui suit comme toujours μή ποτε dans le N. T.; cf. ἵνα καρπὸν... φέρητε καὶ γενήσεσθε Jo. XV, 8, etc. (*Deb.* § 369). — Le maître de la maison aurait pu hésiter s'il avait été question de plus ou de moins dans les rangs : mais l'invité principal doit avoir sa place, et, comme toutes les autres sont prises, l'intrus devra passer au dernier rang.

10) Dans cet autre cas, il s'agit seulement de monter plus haut en s'approchant (προσανάβηθι), peut-être pour se mettre à une place encore inoccupée mais c'est toujours une distinction qui honore celui qui en est l'objet. ἵνα avec le fut. indic., comme XII, 58; XX, 10. Mais ici ce n'est pas le sens final (contre *Schanz*); le Sauveur eût-il conseillé de prendre une place en bas *afin* de monter plus haut?

11) Maxime répétée dans XVIII, 14 encore avec ὅτι, car dans les deux cas

choisissaient pour eux les premières places, leur disant : [8] « Quand tu auras été invité par quelqu'un à des noces, ne te mets pas à la première place, car une personne plus considérée que toi pourrait avoir été invitée par lui, [9] et celui qui vous aurait invités toi et lui viendrait peut-être te dire : Cède-lui la place ; et alors tu devrais, non sans confusion, occuper la dernière place. [10] Mais lorsque tu auras été invité, va t'asseoir à la dernière place, de façon que celui qui t'a invité vienne te dire : Mon ami, approche plus haut. Alors ce sera pour toi un honneur en présence de tous ceux qui seront à table avec toi. [11] Car quiconque s'élève sera abaissé, et celui qui s'abaisse sera élevé. »

[12] Il disait aussi à celui qui l'avait invité : « Lorsque tu donnes à

elle ressort très naturellement du cas posé. Dans Mt. XXIII, 12, elle est appliquée à la situation, aussi débute-t-elle par ὅστις. Il n'en est pas toujours ainsi sur la terre, hélas! mais cela arrive encore assez souvent, et le public y prend tant de plaisir que la formule passerait aisément pour un proverbe. Les faits auraient pu être présentés en parabole; l'apostrophe directe donne à la comparaison le ton d'un avis, mais cet avis, par la conclusion qui en résulte, devient une leçon générale d'humilité. Car le Sauveur n'a pas conseillé cette humilité « à crochets » qui s'abaisse pour se faire remarquer. Il avait donc plutôt en vue cette appréciation suprême de Dieu qui mettra enfin chacun à sa place, et les humbles à la première.

12-14. Le choix des invités. Dans ce second « discours de table » le mot de parabole n'est pas prononcé, et l'avis paraît même plus direct, puisqu'il ne s'adresse qu'à une personne. Mais l'Oriental n'a pas besoin qu'on appelle son attention sur le style figuré d'un discours, et sans doute personne alors ne songea à prendre les choses trop à la lettre, comme si Jésus avait positivement interdit d'inviter les parents et les amis. Sous une forme parabolique légèrement paradoxale, il voulait enseigner que les actions les plus agréables à Dieu sont celles où l'intérêt propre le cède à la charité. Le choix du sujet s'explique précisément parce qu'on est à table. Il est donc assez téméraire de dire que Lc. a changé une parabole proprement dite en un discours de table (*Holtz.*). La charité envers les pauvres qu'il avait à cœur a pu suggérer le motif. Et il est encore plus aventureux de dire que Lc. a eu en vue la propagande chrétienne auprès des gentils, pauvres et infirmes dans l'ordre spirituel (*Loisy*). Le texte est assez riche d'enseignement, sans cette allégorie, et l'on sait que Luc insiste volontiers sur le devoir de l'aumône, ce qui derechef n'autorise pas les critiques à ranger ce morceau dans une prétendue série ébionite.

12) ἄριστον à côté de δεῖπνον fournit la nuance entre le déjeuner et le dîner. — φώνει au lieu de κάλει (v. 13) indique peut-être plus de solennité, une invitation qu'on va faire personnellement. Toutes ces invitations se justifient par les bonnes relations et par l'usage; cependant les « voisins riches » suggèrent déjà

ποιῇς ἄριστον ἢ δεῖπνον, μὴ φώνει τοὺς φίλους σου μηδὲ τοὺς ἀδελφούς σου
μηδὲ τοὺς συγγενεῖς σου μηδὲ γείτονας πλουσίους, μή ποτε καὶ αὐτοὶ ἀντικα-
λέσωσίν σε καὶ γένηται ἀνταπόδομά σοι. 13 ἀλλ' ὅταν δοχὴν ποιῇς, κάλει
πτωχούς, ἀναπήρους, χωλούς, τυφλούς· 14 καὶ μακάριος ἔσῃ, ὅτι οὐκ ἔχου-
σιν ἀνταποδοῦναί σοι, ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων.
15 Ἀκούσας δέ τις τῶν συνανακειμένων ταῦτα εἶπεν αὐτῷ Μακάριος ὅστις
φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. 16 ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Ἄνθρωπός τις
ἐποίει δεῖπνον μέγα, καὶ ἐκάλεσεν πολλούς, 17 καὶ ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον

17. ερχεσθε (T H V) plutôt que ερχεσθαι (S); — εστιν (H V) ou εισιν (T S).

---

que trop souvent les dîners étaient des politesses intéressées. D'ailleurs Jésus note simplement qu'on est payé de sa politesse par une autre politesse. En pareil cas on suppose que l'amphitryon n'a obéi qu'à des raisons naturelles. Il est payé de sa monnaie. — ἀδελφούς semble désigner, à la manière sémitique, les parents les plus rapprochés, car on n'a pas toujours « des frères ».

13) δοχήν v, 29. Un riche peut être boiteux... mais l'énumération met sous nos yeux la troupe des miséreux groupés pour demander l'aumône, tous pauvres, et quelques-uns en plus estropiés. Alors — et aujourd'hui encore — en Orient les estropiés portaient la besace du mendiant, d'où le jeu de mots de Diogène : ἀναπήρους ἔλεγεν οὐ τοὺς κωφοὺς καὶ τυφλοὺς ἀλλὰ τοὺς μὴ ἔχοντας πήραν (*Diog. Laerc.* VII, 33). Pour cette association de mots cf. PLAT. *Crit.* 53 A οἱ χωλοί τε καὶ τυφλοὶ καὶ οἱ ἄλλοι ἀνάπηροι.

14) Au lieu de décrire la joie des pauvres à cet appel inattendu, Jésus déclare heureux celui qui les reçoit. Il y a quelqu'un qui rendra à leur place. La résurrection est celle des justes, puisqu'il s'agit d'une récompense; cf. XX, 35.

15-24. PARABOLE DES INVITÉS DISCOURTOIS (cf. Mt. XXII, 1-14).

Questions posées. *a*) La parabole de Lc. est-elle au fond la même que celle de Mt. XXII, 1-14? Les critiques modernes l'admettent tous (sauf *Pl.*), et parmi les catholiques, Schanz après Maldonat. On peut admettre avec ces deux illustres commentateurs que les variations ne dépassent pas la transformation qui a pu s'opérer dans la tradition, et que la place d'une parabole a pu être changée, pourvu que l'enseignement soit le même; mais pour admettre que Jésus n'a prononcé cette parabole qu'une fois, il faut du moins voir dans les deux textes la même signification, sinon on conclura à deux paraboles différentes. Il serait d'ailleurs contraire à la méthode d'expliquer Lc. par Mt. pour conclure ensuite à l'identité.

b) Les critiques modernes radicaux (les *Weiss, Jülicher, Holtz., Loisy*) prétendent que Lc. a changé la parabole primitive en allégorie, et, point assez grave, ils sont d'accord sur cette allégorie avec des critiques conservateurs, catholiques (*Schanz, Kn.*) ou autres (*Pl. Hahn*). L'allégorie fait du serviteur une figure du Christ (pas *Hahn,* ni *Pl.*); les invités sont les Pharisiens; le pre-

déjeuner ou à dîner, ne prie pas tes amis, ni tes frères, ni tes parents, ni des voisins riches, car ils pourraient t'inviter à leur tour eux aussi, et ta politesse te serait rendue. [13] Mais lorsque tu donnes un repas, invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles; [14] et tu seras heureux de ce qu'ils ne sont pas en état de te rendre, car on te le rendra lors de la résurrection des justes. »

[15] L'un des convives ayant entendu cela lui dit : « Heureux celui qui prendra son repas dans le royaume de Dieu ! » [16] Mais il lui dit : « Un homme avait [résolu] de donner un grand dîner, et il invita beaucoup de monde, [17] et il envoya son serviteur à l'heure du dîner

mier groupe des miséreux sont les publicains et les pécheurs, le second groupe sont les gentils. Quant au sens primitif de la parabole, d'après Holtzmann il opposait la bourgeoisie au prolétariat, d'après Jülicher et Loisy les Pharisiens aux pécheurs, d'après B. Weiss des gens d'un esprit profane à d'autres, sans allusion aux Juifs.

Nous répondrons à ces questions après l'explication du texte.

15) Le lien du contexte est très serré; la réflexion du convive est suggérée par les paroles de Jésus. La résurrection, c'était le début de la phase définitive du royaume de Dieu, que les Juifs comparaient à une salle de festin (XII, 37). La réflexion est pieuse, mais il semble d'après la réponse de Jésus qu'elle émanait de cette piété facile qu'ont quelques personnes après un bon repas ou quand tout va bien. Favorisées de Dieu elles se croient déjà dans son royaume, alors qu'étant satisfaites des biens présents, elles n'apprécient guère ce que demande son appel. L'interlocuteur, probablement Pharisien, croyait sans doute que sa place était réservée à la table du Seigneur. — φάγεται au lieu de ἔδεται, futur formé par analogie de l'aor. ἔφαγον.

16) L'homme n'est pas qualifié autrement, ce qui ne favorise guère l'interprétation allégorique; s'il figurait Dieu on s'attendrait à ce qu'il soit nommé roi (comme dans Mt. XXII, 2) ou du moins riche. Il l'était cependant en fait puisqu'il fait un grand festin, et qu'il invite beaucoup de monde, mais c'est bien le moins pour un festin comparé tacitement au royaume de Dieu.

17) Dans Mt. *les* serviteurs, insultés et mis à mort, figurent les prophètes. On prétend que l'unique serviteur est dans la parabole de Lc. un trait invraisemblable, et qui n'a été adopté que pour y faire entrer la figure du Christ (*Loisy* etc.). Mais Lc. ne dit pas que le maître n'eût que ce serviteur; il y en avait bien d'autres occupés à préparer le grand repas, les places, etc. C'est le serviteur de confiance (XII, 45), ou spécialement celui qui était chargé de faire les invitations. Un roi ou un empereur avaient naturellement plusieurs *vocatores* (PLIN. *H. N.* XXXV, X, 89; SUÉT. *Cal.* XXXIX), mais un particulier n'en avait qu'un (SÉN. *de ira* III, XXXVII, 4). En Orient, comme l'a déjà noté Tristram (*Eastern Customs* p. 82), on rappelle au dernier moment l'invitation faite un certain temps d'avance. C'est ce que suppose Lc.; le trait est donc naturel, ce

αὐτοῦ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις Ἔρχεσθε ὅτι ἤδη ἕτοιμά
ἐστιν. 18 καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες παραιτεῖσθαι. ὁ πρῶτος εἶπεν αὐτῷ
Ἀγρὸν ἠγόρασα καὶ ἔχω ἀνάγκην ἐξελθὼν ἰδεῖν αὐτόν· ἐρωτῶ σε, ἔχε με
παρῃτημένον. 19 καὶ ἕτερος εἶπεν Ζεύγη βοῶν ἠγόρασα πέντε καὶ πορεύο-
μαι δοκιμάσαι αὐτά· ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρῃτημένον. 20 καὶ ἕτερος εἶπεν
Γυναῖκα ἔγημα καὶ διὰ τοῦτο οὐ δύναμαι ἐλθεῖν. 21 καὶ παραγενόμενος ὁ
δοῦλος ἀπήγγειλεν τῷ κυρίῳ αὐτοῦ ταῦτα. τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης
εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἔξελθε ταχέως εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς
πόλεως, καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ ἀναπήρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς εἰσάγαγε
ὧδε. 22 καὶ εἶπεν ὁ δοῦλος Κύριε, γέγονεν ὃ ἐπέταξας, καὶ ἔτι τόπος ἐστίν.
23 καὶ εἶπεν ὁ κύριος πρὸς τὸν δοῦλον Ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς

n'est point une allégorie de l'imminence de la parousie; il était d'ailleurs nécessaire pour mettre en scène les excuses, beaucoup plus offensantes au dernier moment, puisque les invités avaient d'abord accepté et que tout était prêt. Il serait étrange que le serviteur représentât le Christ. Luc a pu le comparer à un maître de maison qui se fait le serviteur (xii, 37), rôle que le Christ déclare être le sien (Mc. x, 44), et on peut parler de sa forme de serviteur quand on parle en même temps de sa forme divine (Phil. ii, 7), mais un évangéliste n'eût pas eu l'idée de donner au Christ un rôle aussi insignifiant. Dans la parabole des vignerons, Lc. distinguera le fils des serviteurs envoyés (xx, 13). Ce n'est donc pas lui qui aurait allégorisé dans ce sens, et il n'y a pas ici d'allégorie.

18) Au lieu de grouper dans une période de style indirect les différentes excuses, Lc. les présente successivement dans le style direct, ce qui donne beaucoup de vivacité à l'expression et fait ressortir la responsabilité individuelle plus encore que Mt. — ἀπὸ μιᾶς n'indique pas un complot, dont il n'y a pas trace, mais les mêmes dispositions. On dirait familièrement : comme un seul homme. Cela est suffisamment clair, quoiqu'on puisse hésiter sur le mot à suppléer. On exclura ὥρας, car ils ne s'excusent pas en même temps, et l'on choisira entre ὁδοῦ et φωνῆς ou γνώμης, le dernier suggéré par Philon, *de spec. legg.* ii, p. 311 : ἀπὸ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς γνώμης (*Pl.*). — Le premier est celui qui s'excuse le plus poliment; il allègue la nécessité. Mais puisque l'acquisition est assurée, rien ne pressait.

19) La raison du second n'est guère meilleure, quoiqu'il ait éprouvé de l'impatience à s'assurer s'il ne s'était pas trompé.

20) La troisième réponse est la plus sèche, soit que l'excuse ait paru évidente, d'après les principes mondains, soit que le nouveau marié se soucie peu de l'invitation. De ce dernier il n'est pas suggéré qu'il fût riche; mais, comme les autres, il met ses convenances personnelles au-dessus de ce qu'il devait à un ami et à la politesse. Comme les autres il appartenait au monde de celui qui a fait l'invitation. C'est pourquoi il la refuse au dernier moment sans se gêner.

21) L'opposition de δοῦλος et de κύριος ne permet pas d'admettre que le δοῦλος

pour dire aux invités : Venez, car c'est déjà prêt. 18 Et tous se prirent
à s'excuser avec ensemble. Le premier lui dit : J'ai acheté un
champ, et il faut nécessairement que j'aille le voir; je t'en prie,
tiens-moi pour excusé. 19 Et un autre dit : J'ai acheté cinq paires
de bœufs et je vais les essayer; je t'en prie, tiens-moi pour excusé.
20 Et un autre dit : J'ai pris femme, et donc je ne puis venir.
21 Et le serviteur, étant revenu, rapporta cela à son maître. Alors
le maître de maison irrité dit à son serviteur : Va promptement dans
les places et les rues de la ville, et amène ici les pauvres et les
estropiés, et les aveugles et les boiteux. 22 Et le serviteur dit :
Maître, il a été fait comme tu as commandé, et il y a encore de la
place. 23 Et le maître dit au serviteur : Va sur les chemins et vers les

représente allégoriquement celui que Lc. nomme plusieurs fois ὁ κύριος. L'irritation du maître se comprend. On ne voit pas qu'il agisse par miséricorde (contre *Schanz*) dans le sens du v. 12 ss., mais plutôt, d'après le v. 24, pour montrer à ses invités qu'il n'est pas embarrassé de leur trouver des remplaçants, qui, eux, ne refuseront pas. Ce sont les miséreux groupés naturellement où se tiennent les mendiants. Il n'est pas question de les inviter, mais de les amener, comme des gens qui seront trop heureux de la bonne aubaine. — On a fait de ces pauvres gens le type des Juifs convertis, publicains et pécheurs. Mais c'est à la condition que le serviteur soit le Christ. S'il y a allégorie, elle doit être cohérente. Où voit-on que Jésus ait invité les Pharisiens, non seulement les premiers, mais les seuls, pour amener ensuite les autres? N'a-t-il pas prêché à la foule avant d'entrer en contact avec les Pharisiens et les Scribes? N'est-il pas venu spécialement pour appeler les pécheurs plutôt que les justes (v, 32)? D'ailleurs il n'y a pas la moindre allusion à une infirmité morale, mais une copieuse description des misères physiques. Et ceux-là ne refusent pas, sans doute parce qu'ils ne sont pas absorbés par la gestion de leurs affaires ou par les convenances mondaines.

22) Il reste de la place, et il ne faut pas qu'il en reste, car le maître de maison entend prouver à ses invités qu'il sait se passer d'eux.

23) Il faut donc aller plus loin et par là même descendre d'un degré dans l'échelle de la misère, car les pauvres qu'on trouvera le long des routes et des buissons, qui n'ont même pas pu se traîner jusqu'en ville, sont encore plus misérables. On croit y reconnaître les gentils, parce qu'ils étaient en dehors de la ville, et les Juifs dedans. C'est bien le cas en fait, mais l'expression « en dehors » n'y est pas, et elle serait nécessaire pour servir d'appui à l'allégorie. Certes il est assez étrange que le serviteur soit obligé de s'y prendre à deux fois, mais c'est bien là-dessus que porte l'accent, non pas sur la place différente des pauvres. Aussi le maître dit-il expressément : « force-les d'entrer ». Il faut absolument en finir, le maître veut avoir sa maison pleine afin de refuser l'entrée à un invité qui changerait d'avis. Dans le système de l'allégorie, ce

καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν, ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος· [24] λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων γεύσεταί μου τοῦ δείπνου.

trait devrait convenir aux gentils. Mais ont-ils été contraints d'entrer ou même pressés d'entrer plus que les Juifs?

— Le *compelle intrare* n'eût pas dû être cité à propos des infidèles, puisque jamais l'Église n'a admis qu'on les amenât au baptême par la violence. Augustin et beaucoup d'autres après lui l'ont appliqué aux hérétiques. Mais dans aucun système exégétique il n'est plus ici question des hérétiques (*Kn.*).

24) Ce verset est étroitement uni au précédent par γάρ. C'est donc le même qui continue à parler, celui qui a fait les invitations. Il tenait à manifester sa résolution inébranlable, et à la rendre publique. Et c'est pourquoi il s'adresse à toutes les personnes présentes, ὑμῖν (*Schanz, Pl. Hahn.*). On sent encore ici quelque ébranlement de sa colère; tout est très naturel. Il est donc vraiment étrange que pour introduire l'allégorie sous la plume de Lc. on suppose que Jésus parle ici pour son compte (les *Weiss*, *Kn.*). Mais on oublie qu'on en avait fait le serviteur, qui ne saurait parler de *son* repas. Et l'on ne peut alléguer aucune raison. Dans XI, 8; XV, 7. 10; XVI, 9; XVIII, 14; Mt. XXI, 43, il est aussi clair que Jésus prend la parole pour son compte avec λέγω ὑμῖν (d'ailleurs sans γάρ) qu'il est clair ici que ce dernier mot est prononcé par le maître dans le sens de la parabole. — Jülicher (p. 416) reconnaît (de même *Holtz. Loisy*) que c'est le maître de maison qui parle, mais Luc n'aurait pas trouvé ce ton solennel si Dieu n'entrait en scène comme Seigneur du festin, de sorte que le v. 24 assure à toute la péricope le caractère d'une allégorie! Mais nous savions bien que la péricope est relative au royaume de Dieu; la question est de savoir si c'est une parabole ou une allégorie, et le ton solennel, expression ici d'un sentiment de colère, en somme peu édifiant, serait plutôt une raison en faveur d'une pure parabole.

Nous devons maintenant répondre aux questions posées au début. Il n'y a point dans Lc. l'allégorie qu'on y a vue. *a*) Le Sauveur n'est pas le serviteur, comme nous l'avons assez dit. *b*) Les invités ne sont pas les Pharisiens. Si par impossible le serviteur était le Christ, ce ne sont pas les Pharisiens qu'il a invités de préférence, mais les pécheurs (V, 32). D'ailleurs les Pharisiens se distinguaient-ils des publicains et des pécheurs par une préoccupation plus dominante des choses terrestres? Ils avaient bien des vices, mais incontestablement le zèle des choses religieuses, à tout le moins en apparence. Tous les Juifs avaient reçu la prédication des prophètes, de Jean-Baptiste et de Jésus, et non pas les Pharisiens spécialement.

Les miséreux pourraient être les pécheurs et les publicains, si ces derniers n'avaient été invités dès le début par le Christ, comme par Jean-Baptiste lui-même, qui accueillit beaucoup mieux les publicains et les soldats que ceux qui se disaient fils d'Abraham (III, 11 et 8). Entre les Juifs, même pécheurs, et les gentils, il y avait une différence d'appel qui serait très insuffisamment rendue par la nuance des vv. 21 et 22 entre les places et les routes, d'autant que ces routes sont censées faire partie de la banlieue de la ville. Or si Luc n'a pas allégorisé, il n'y a pas lieu de distinguer son sens de celui de Jésus.

clôtures et force-[les] d'entrer, afin que ma maison soit pleine.
24 Car je vous dis qu'aucun de ces hommes qui avaient été invités
ne goûtera à mon dîner. »

Cependant nous sommes très disposé à croire qu'il peut y avoir un moyen terme entre une pure parabole et une allégorie. On pourrait donc se demander si du moins les appelés ne figurent pas les Juifs. En effet les invités forment une catégorie très nettement distincte des autres qui ne sont pas invités, mais amenés. Or lorsqu'il s'agit de l'appel de Dieu, on pense aussitôt aux Juifs qui ont été pendant longtemps seuls mis dans la confidence de Dieu et invités aux félicités messianiques. Cette solution nous paraît probable.

De cette façon, la parabole de Lc. rejoindrait pour le sens celle de Mt., et peut-être Jésus ne l'aurait-il prononcée qu'une fois. Cependant, dans Mt. la situation est plus tragique, la parabole est plus accentuée et complétée. Même avec cette explication on préférerait supposer que Jésus a repris son thème pour l'approprier à la situation des derniers discours, plutôt que d'attribuer cette transformation à la tradition.

Au surplus il ne semble pas que la parabole contienne une allusion allégorique directe aux Juifs, comme si tous avaient refusé l'appel, et qu'aucun ne dût être sauvé. Puisque cette application n'est pas faite par le Sauveur, mieux vaut laisser un certain vague sur ce point. La parabole parle d'invités favorisés par l'amitié d'un homme, qui se montrent indifférents à ses bons procédés et qui sont remplacés par d'autres, de telle sorte qu'ils sont définitivement exclus.

Dans l'ordre religieux, il y a des hommes qui croient, comme le Pharisien, être dans l'intimité de Dieu, et qui sont largement pourvus des biens de la fortune. Ils sont tellement absorbés par ces soins qu'ils négligent de penser au royaume de Dieu. Qu'ils prennent bien garde d'en venir à mépriser ses appels! Mieux vaudrait être de ces gens pauvres et disgraciés par la nature qui ne sont pas tentés de faire mauvaise figure à ses avances. Les Juifs pouvaient et devaient prendre cette leçon pour eux, s'ils se comparaient aux gentils, les Pharisiens, s'ils se mettaient au-dessus des autres, les riches, s'ils ignoraient encore que l'attachement aux biens de la terre rend insensible aux promesses de la vie future. A l'exclamation du Pharisien, Jésus répond que ceux-là seuls mangeront du pain dans le royaume de Dieu qui auront été dociles à son appel, et qu'on a peu de chance de s'y rendre si l'on croit pouvoir s'en passer, ou y avoir toujours droit. La leçon est assez riche pour motiver une parabole spéciale. Peut-être y a-t-il profit pour des religieux et des prêtres à se l'appliquer.

Ce sens est d'autant plus vraisemblable que, dans l'opinion de l'allégorie, Lc. aurait présenté ici une simple variation de la parabole de la porte étroite et du festin (XIII, 22 ss.). Or il n'aime pas à se répéter. Dans Mt. qui n'a pas réuni en une parabole la porte fermée et l'exclusion du festin, cet inconvénient ne se rencontre pas. Entendue de la sorte, la parabole de Lc. n'a pas la même pointe que celle de Mt., et l'on doit conclure à deux paraboles distinctes.

Harnack estime que l'original commun à Mt. et à Lc., s'il a existé, ne faisait pas partie de la source Q. Et en effet les différences entre Lc. et Mt. sont telles

25 Συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ στραφεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς
26 Εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι τε καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ, οὐ δύναταί εἶναί μου μαθητής. 27 ὅστις οὐ βαστάζει τὸν

26. ψυχην εαυτου (H) ou ε. ψ. (T S V); — ειναι μου (T H) plutôt que μου ειναι (S) ou μου μαθητης ειναι (V).

---

qu'elles excluent une dépendance littéraire. Spécialement on ne comprendrait pas que Lc. ait changé le roi et son fils avec des serviteurs en un homme avec son serviteur, etc.

25-35. À QUOI S'ENGAGE LE DISCIPLE DE JÉSUS.

Luc n'a établi aucune connexion entre les propos de table et la présente exhortation. Il n'y a donc pas lieu d'y voir les raisons pour lesquelles ceux qui étaient invités avaient refusé de venir (*Schanz*). Mais il a mis quelques mots d'introduction qui ont leur importance. Le lieu du discours n'est pas indiqué; on voit seulement qu'on est en voyage, et ce voyage n'est pas éloigné de la Passion.

La foule se groupe toujours comme jadis pour entendre le Maître. Mais de plus elle le suit, probablement parce qu'elle se demande s'il n'est pas le Messie, s'inspirant déjà des sentiments qui seront plus nettement exprimés plus tard (XIX, 11). Jésus les met en garde contre un entraînement qui pourrait bien se tromper sur les conditions de l'entreprise (25-27) où n'avoir pas mesuré ses forces (28-33); faute de quoi l'issue serait moins qu'honorable (34-35). Il avait déjà posé pour tous le principe du renoncement (Lc. IX, 23 ss. avec Mc. VIII, 34 ss.), et indiqué ce qu'exigeait la vocation de disciple (IX, 57-62); mais cette fois les termes sont tracés encore plus nettement et plus fortement. Sans doute le Sauveur préférait n'avoir autour de lui que des bonnes volontés conscientes; encore savait-il qu'il ne pouvait compter sur personne. Mais du moins il aurait posé à jamais les lignes du renoncement, imposé surtout à ceux qui veulent par libre choix être ses disciples et le suivre.

Quelques paroles particulièrement accentuées ont des parallèles dans Mt.

25-27. SE DÉTACHER DE TOUT ET PRENDRE LA CROIX (cf. Mt. X, 37. 38).

25) συνπορεύομαι, déjà VII, 11 (cf. Mc. X, 1). Les foules se joignent au Sauveur pour cheminer avec lui (XXIV, 15). Cela est dit ici avec d'autant plus d'accent que Jésus se tourne vers les foules pour leur demander de bien penser à ce qu'elles font en le suivant. Cette introduction remplace le contexte de Mt. X, 36, lequel est excellent, indiquant que dans la dissension générale il faut prendre parti pour Jésus.

26) ἔρχεται πρός με est général et s'adresse à tous ceux qui veulent embrasser la cause de Jésus, comme ὀπίσω μου ἔρχεσθαι (v. 27 et IX, 23), ou même ἀκολουθεῖν (IX, 59), car il n'y a pas entre ces mots de différence essentielle (*Holtz* contre *Schanz*). Les mêmes conditions sont posées à tous. Le détachement des liens de famille était déjà imposé aux Lévites (Dt. XXXIII, 9 s.).

Mt. exprime la même pensée sous une forme adoucie : « aimer plus que

[25] Comme des foules nombreuses le suivaient, il se tourna et leur dit : [26] « Si quelqu'un vient à moi et [cependant] ne hait pas son père et sa mère, et sa femme et ses enfants, et ses frères et ses sœurs, et même encore sa vie, il ne peut être mon disciple. [27] Quiconque ne

moi » au lieu de haïr. Luc ajoute la femme, les frères et sœurs et même la vie. Sa formule a donc quelque chose de plus général, ce qui est dans ses habitudes, mais on ne saurait dire que cette fois il ait nuancé celle que lui transmettait la tradition. Ces paroles sont de celles qu'on atténue plus volontiers qu'on ne les exagère. Il faut se souvenir d'ailleurs que dans Mt. explicitement et dans Lc. implicitement, Jésus a en vue les persécutions ou la grande crise dans laquelle il faudra choisir entre ses parents ou sa vie et *la résolution qui assure* le salut. Il en est encore de même aujourd'hui où ce détachement de la famille ne s'impose d'ordinaire que dans certaines circonstances solennelles où les proches se trouveraient être un obstacle. C'est alors qu'il faut les « haïr », c'est-à-dire les regarder comme des ennemis de la cause de Dieu; μισεῖν traduit ordinairement l'hébreu שָׂנֵא employé selon la rigueur sémitique de l'opposition où nous dirions : « dédaigner » Gen. XXIX, 31. 33; Dt. XXI, 15-17; Is. LX, 15; Prov. XXX, 23. — ἔτι τε καί style de Lc., Act. XXI, 28. — ψυχή est ici la vie, cf. Jo. XII, 25.

Dans Mt. : « n'est pas digne de moi » deux fois, v. 37 et 38; dans Lc. deux fois : « ne peut être mon disciple ». Luc eût pu avoir ses raisons pour faire ce changement, mais comme il s'agit d'une parole de Jésus qui sûrement se transmettait isolément de bouche en bouche, il n'y a pas lieu d'affirmer que Lc. suivait ici la même source que Mt. De même pour le v. suivant.

27) ἀκολουθεῖ ὀπίσω (Mt.) est, d'après Harnack (*Sprüche*... 63), un pléonasme sémitique. Mais les Sémites (hébreux ou araméens) n'ont pas de mot pour suivre, et disent : venir après, exactement comme Lc. — Sur la pensée, cf. IX, 23 et Mc. VIII, 35.

Holtzmann (cf. *Loisy*) a noté avec raison que la personne de Jésus remplace ici le règne de Dieu. Être son disciple ou entrer dans le royaume de Dieu, sont deux expressions qui se valent. En fait et pratiquement, il est le centre, c'est en s'attachant à lui qu'on arrive au royaume, et on ne peut le suivre qu'en renonçant même à la vie et en portant sa croix. — βαστάζειν de la croix, comme Jo. XIX, 17. Le sacrifice de la vie doit être accepté si sérieusement que chacun doit se regarder comme portant déjà sa croix; cf. *Artem.* II, 56 : ἔοικε ὁ σταυρὸς θανάτῳ, καὶ ὁ μέλλων αὐτῷ προσηλοῦσθαι πρότερον αὐτὸν βαστάζει (cité par *Jül.* 207). Dans ce passage, Artémidore (IIe siècle ap. J.-C.), païen, suppose qu'on a rêvé de porter quelqu'un des démons infernaux, ce qui présagerait à un malfaiteur « porter une croix », c'est-à-dire mourir. L'expression était donc courante et les critiques peuvent se dispenser de l'attribuer à la tradition qui l'aurait d'avance prêtée à Jésus d'après son supplice (cf. sur Mc. VIII, 34).

28-33. IL FAUT BIEN PESER L'EFFORT A FAIRE.

Nous avons ici deux paraboles accouplées dont le sens paraît le même, avec une nuance cependant, et une seule conclusion. La difficulté du sens a été bien

σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. 28 τίς
γὰρ ἐξ ὑμῶν θέλων πύργον οἰκοδομῆσαι οὐχὶ πρῶτον καθίσας ψηφίζει τὴν
δαπάνην, εἰ ἔχει εἰς ἀπαρτισμόν; 29 ἵνα μή ποτε θέντος αὐτοῦ θεμέλιον καὶ
μὴ ἰσχύοντος ἐκτελέσαι πάντες οἱ θεωροῦντες ἄρξωνται αὐτῷ ἐμπαίζειν
30 λέγοντες ὅτι Οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἤρξατο οἰκοδομεῖν καὶ οὐκ ἴσχυσεν
ἐκτελέσαι. 31 ἢ τίς βασιλεὺς πορευόμενος ἑτέρῳ βασιλεῖ συνβαλεῖν εἰς πόλε-
μον οὐχὶ καθίσας πρῶτον βουλεύσεται εἰ δυνατός ἐστιν ἐν δέκα χιλιάσιν
ὑπαντῆσαι τῷ μετὰ εἴκοσι χιλιάδων ἐρχομένῳ ἐπ' αὐτόν; 32 εἰ δὲ μήγε, ἔτι

32. τα *a.* προς (T S V) et non *om.* (H).

---

vue par Maldonat. Faut-il donc tant réfléchir pour se faire chrétien? et le Christ a-t-il pu détourner de cette démarche ceux qui ne se sentaient pas résolus à faire tous les sacrifices? On a répondu en distinguant les disciples proprement dits, appelés à donner davantage, et les simples fidèles. Mais il n'y a pas trace de cette distinction (*Mald.*). Si l'on répond que le v. 33 fournit une solution à la difficulté, Jülicher objecte qu'il n'est pas en harmonie avec les paraboles et que Lc. l'a ajouté pour s'en tirer comme il a pu. Volontiers donc il concède que le Christ n'était point animé d'un grand esprit de prosélytisme, et il trouve un certain parallélisme entre ces paraboles et les paroles d'Épictète (III, 15, 8 ss.) à propos de ces gens qui veulent se faire philosophes : « Homme! regarde d'abord en quoi cela consiste, ensuite aussi ta force, ce que tu peux porter (βαστάσαι)... il faut veiller, prendre de la peine, vaincre les désirs, s'écarter des siens, essuyer le mépris d'un petit domestique, s'exposer au ridicule de ceux qu'on rencontre, se contenter en tout du moins, en charges, en honneurs, en justice. Ayant considéré cela, avance, s'il te semble bon... sinon, n'approche pas, ne fais pas comme les enfants (jouant) tantôt au philosophe, plus tard au publicain, ensuite au rhéteur, ensuite au procureur de César », etc. — Mais Jésus n'a pas voulu fonder une école ou un petit cénacle. Il ne pouvait conseiller à la foule de renoncer à le suivre si elle n'était pas prête à tout, puisque ne pas le suivre, c'était renoncer à lui et en somme le renoncer, c'est-à-dire se perdre (XII, 8). Lui convenait-il aussi d'exalter le sentiment des ressources que chacun devait peser en soi-même? S'il y a quelque *inconcinnitas* entre la parabole et la conclusion, ne vaudrait-il pas mieux attribuer à Jésus une logique différente de la nôtre, plutôt que d'exalter la confiance en soi dans le style des stoïciens? Ou plutôt, une parabole pouvant aisément se prêter à plusieurs applications, ne faut-il pas s'en tenir à celle de l'auteur?

28) Le γάρ est très important. Les deux paraboles sont donc données comme une preuve de ce qui précède. Elles sont comme encadrées entre deux refrains : « il ne peut être mon disciple », et se rattachent aux conditions imposées à qui veut être disciple, plutôt qu'aux ressources d'âme qu'il faudrait posséder. — Le personnage mis en scène n'est pas encore un roi, mais ce n'est pas non plus le premier venu, car l'œuvre entreprise est de conséquence. Aussi

porte pas sa croix et ne vient pas à ma suite, ne peut être mon disciple. 28 Car en est-il un parmi vous, voulant bâtir une tour, qui ne s'asseye d'abord pour calculer la dépense, [et savoir] s'il aura de quoi achever? 29 Autrement, s'il pose le fondement et qu'il ne soit pas à même de terminer, tous ceux qui s'en apercevront se prendront à le tourner en ridicule, 30 disant : Cet homme-ci a commencé à bâtir, et il n'a pas été à même de terminer. 31 Ou quel roi parti pour combattre un autre roi à la guerre ne s'assied d'abord pour délibérer s'il peut tenir tête avec dix mille hommes à celui qui vient avec vingt mille? 32 Sinon, pendant que l'autre est encore loin, il

la *tour* n'est pas une tour de vigne (*Jülicher, Holtz., Loisy*), la plus élémentaire des constructions et qui n'exige aucune dépense, mais un palais; cf. *pauperum tabernas, regumque turres* (*Horace*), et surtout Jos. *Bell.* V, IV, 3 : ὡς μηδὲν ἐνδέοι τῷ πύργῳ βασίλειον δοκεῖν. Naturellement toutes les tours des riches n'étaient pas aussi grandioses. Depuis quelques années les enrichis de Bethléem se sont mis à bâtir les édifices les plus coûteux; quelques-uns sont demeurés inachevés; il pouvait se trouver de ces riches dans l'auditoire. — Ce mot καθίσας répété au v. 31 est justifié dans les deux cas : on s'assied pour écrire et pour tenir conseil; il n'en est pas moins caractéristique; il faut étudier sérieusement les conditions du problème, les chances de succès, d'abord objectivement, τὴν δαπάνην, puis conditionnellement (εἰ) dans la situation personnelle.

ψηφίζειν compter, de ψῆφος caillou. Aujourd'hui encore — c'est même une méthode nouvelle, — on apprend aux enfants à compter avec de petites boules enfilées. — ἔχει, sous-entendu : « de quoi ».

29) ἵνα est inutile. Le gén. absolu n'est pas correct, puisque la personne en question reparaît comme régime dans la phrase, et c'est pourquoi D a écrit : ἵνα μήποτε θεὶς θεμέλιον κ. τ. ἑ. — ἄρξωνται fréquent dans Lc. (cf. *Introd.* p. CVII).

30) οὗτος avec une nuance de mépris. On ne connaît pas l'homme, mais on se moque de son échec. ἤρξατο a ici toute sa valeur. — Sur ce, la parabole laisse ouvertes deux hypothèses : ou bien renoncer à l'entreprise, ou envisager les sacrifices nécessaires.

31) Cette fois c'est un roi, il s'agit d'une guerre. Elle est même commencée, et il semble que le pays du roi est envahi. C'est un devoir sacré de le défendre, et l'héroïsme suppléera peut-être au nombre, mais c'est ce qu'il faut mûrement considérer. Il est assez vain de chercher dans les livres si cette comparaison a été suggérée à Jésus par un événement contemporain, comme serait la guerre d'Arétas contre Hérode (Jos. *Ant.* XVIII, v, 1). — εἰς πόλεμον est ici pour εἰς μάχην, car la guerre est déjà engagée, comme dans I Macch. IV, 13; x, 78, dans le sens de Jos. *Ant.* XII, IV, 9 : συμβαλόντων δ' αὐτῷ τῶν ἀδελφῶν εἰς μάχην. La *Vg.* suggère que le roi va commencer la guerre, ce qui n'est pas le sens.

32) τὰ πρὸς εἰρήνην les conditions qu'il imposera pour accorder la paix; cf. Test. des XII Patr. Jud. IX, 7 : τότε αἰτοῦσιν ἡμῖν τὰ πρὸς εἰρήνην. Si τά est supprimé, on

αὐτοῦ πόρρω ὄντος πρεσβείαν ἀποστείλας ἐρωτᾷ τὰ πρὸς εἰρήνην. 33 οὕτως
οὖν πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν οὐ
δύναται εἶναί μου μαθητής. 34 Καλὸν οὖν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ καὶ τὸ ἅλας
μωρανθῇ, ἐν τίνι ἀρτυθήσεται; 35 οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν εὔθετόν
ἐστιν· ἔξω βάλλουσιν αὐτό. Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.

demande simplement la paix. Il va sans dire qu'elle ne sera pas accordée sans de lourds sacrifices de la part de celui qui se sent vaincu d'avance, et qu'il devra accepter.

Dans les deux paraboles, le sens fondamental est qu'il faut étudier sérieusement les conditions d'une entreprise dans laquelle on doit s'engager ou dans laquelle on est engagé, sans quoi on s'expose au déshonneur ou à la ruine. Très naturellement on en déduit : ou bien qu'il vaudrait mieux ne pas s'engager ou bien qu'il faut s'en tirer en faisant des sacrifices. Mais est-on libre de choisir? Dans la première parabole cela paraît aisé, mais non dans la seconde. Et si c'était impossible dans l'application?

En d'autres termes, le problème a deux faces : dans la façon qui est celle d'Épictète, comme on est libre d'avancer ou non, on considère surtout les ressources qu'on a en soi; d'une autre façon, comme on doit bon gré mal gré subir l'épreuve, on envisage résolument la situation et l'on fait ce qu'il faut faire. On ne peut nier que même dans le cas où il ne reste pour vaincre qu'un « beau désespoir », il n'est pas indifférent de connaître la condition du succès.

33) C'est de cette seconde façon que Lc. a compris les paraboles (*Mald.*). Jülicher reconnaît qu' « il ne les a pas mal interprétées, mais qu'il a mis en relief exclusivement une pensée qu'elles avaient en commun avec ce qui précédait, non pas ce qu'elles ajoutaient de spécial au v. 26 » (p. 209). Ce n'est plus que la question de savoir si Jésus balançait exactement ses paraboles pour en tirer tout ce qu'elles contenaient selon les règles de la logique stricte, ou s'il les adaptait aux lois de l'objet auquel elles étaient appliquées. Nous avons déjà vu des exemples semblables (viii, 47; x, 36); il paraît juste d'attribuer cette prétendue *inconcinnitas* au Maître qui enseignait avec autorité et ne se servait de comparaisons que pour aider ses auditeurs à pénétrer sa pensée, plutôt qu'à un écrivain qui aurait eu le loisir de les accommoder plus exactement au goût de son public hellénistique. — Avant de serrer de trop près la logique des paraboles, il faut suivre la logique de tout le passage. Pour être disciple de Jésus, il faut être prêt à sacrifier sa vie, et Jésus n'admet pas qu'on recule devant ce sacrifice dans certains cas (ix, 24 s.). D'autre part, si on affronte même la mort, on est assuré du succès; les ressources personnelles, les forces dont parle Jülicher n'entrent pas en ligne, mais plutôt le renoncement (xiv, 26). C'est précisément le renoncement qui revient ici et qui permet d'essayer l'entreprise. — Ce qu'il y a de plus étonnant dans le v. 33, c'est que l'adieu soit dit (ἀποτάσσεται cf. ix, 61) seulement aux biens de la fortune, selon le sens constant de τὰ ὑπάρχοντα dans Lc. On dirait que la pensée descend d'un degré, par rapport au v. 26. Les critiques n'ont pas rendu compte de cette nouvelle *inconcinnitas*. Elle ne s'explique pas dans le sens qu'ils donnent aux

envoie une ambassade pour demander à faire la paix. 33 Ainsi
donc, quiconque parmi vous ne renonce à tous ses biens ne peut
être mon disciple. 34 Donc le sel est bon; mais si le sel lui-même
est affadi, avec quoi l'assaisonnera-t-on? 35 Il ne peut être utile ni
pour la terre, ni pour le fumier. Que celui qui a des oreilles pour
entendre entende! »

paraboles. Pour nous la conclusion sur les richesses était amenée par la parabole sur les dépenses, et même par la seconde, car la paix n'allait pas sans un tribut auquel le roi devait se résigner d'avance, comme dans le passage cité du Test. des XII Patr. (Jud. IX, 8). Et c'est sans doute de cette façon que la conclusion suivait, non pas dans l'hypothèse d'un recul, exclue d'avance pour les âmes de bonne volonté, mais par l'idée qu'elles suggéraient d'un sacrifice d'argent qui sauvait la situation. — Quoi qu'il en soit, personne ne se préoccupe plus de transformer ces paraboles en allégories.

34-35. LE SEL (Mt. V, 13-16; cf. Mc. IX, 50).

Luc semble prévoir ici le cas où un disciple se découragerait. De même qu'un individu se rendrait ridicule en ne menant pas à fin son entreprise, de même un disciple qui perdrait son énergie deviendrait inutile et serait méprisé. C'est une confirmation du sens donné aux paraboles; l'hypothèse du recul est sévèrement condamnée.

Marc contient la même comparaison, très difficile dans son contexte, puisque les commentateurs ont beaucoup de peine à en pénétrer l'obscurité. Nous avons regardé le sel comme une qualité des disciples. C'est aussi le sens de Lc., mais il était beaucoup plus clairement exprimé ailleurs, avec plus de développements, dans Mt., et c'est cette forme que Lc. a suivie en ajoutant encore à l'énergie de la comparaison.

34) Καλὸν τὸ ἅλας comme dans Mc.; cf. καλόν τι ἐλευθερία ἐστί (*Épict.* I, XII, 12, Jül.); en ajoutant οὖν Lc. lie à ce qui précède. On en conclut que le sel devient ainsi la figure de l'esprit de sacrifice (*B. Weiss, Pl.*). Mais il est plutôt comparé à la qualité de disciple (*Schanz, Hahn, Jül.*), non point extérieure, mais consistant dans une énergie qui améliore le milieu où elle agit, manière énigmatique de dire ce que Mt. a mis en clair : « Vous êtes le sel de la terre » (Mt. V, 13). Le sel a deux usages : assaisonner (Job. VI, 6) et conserver les aliments. Il est donc très précieux, et on peut le regarder, surtout dans le premier usage, comme ayant une supériorité sur l'objet auquel il communique sa vertu. Mais si cette vertu s'affadit, on ne trouvera nulle part d'agent plus actif qui puisse la lui rendre. Ainsi le disciple, s'il venait à se décourager.

35) Comme le sel n'était pas recherché pour lui-même, mais pour sa vertu, une fois affadi il n'a plus aucune utilité, même comme engrais, soit qu'on le mette directement en terre, soit qu'on le fasse macérer. Ce trait est omis dans Mt., mais il suppose lui aussi que le sel est jeté dehors. M. Perles (*Znt W*, 1920, p. 96) a rappelé le dicton : « Quand le sel est mauvais (*litt.* puant) avec quoi le salera-t-on »? (*b. Bekorot* 8[b]), et a proposé comme original de οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν εὔθετόν ἐστιν l'araméen לא לתבלא ולא לזבלא כשר, « Il n'est bon ni

pour assaisonner, ni pour fumer ». Mais il serait étrange qu'on eût pris le verbe תבלא pour le mot תְּבֵל. Et si élégant que paraisse le jeu de mot, il joindrait deux idées bien disparates : assaisonner (la nourriture) et fumer (la terre). — A la fin un avertissement aux auditeurs, comme dans Mc. IV, 23. Cet appel à l'attention suggère que les paroles de Jésus sont particulièrement importantes, n'imposent nullement la recherche des sens allégoriques. Mais si disposé qu'on soit à traiter la parabole en pure parabole, il y a un rapprochement qui s'impose entre le sel et les disciples. Les disciples qui renoncent ne valent pas mieux que le sel affadi. C'était déjà une note sévère. Si Jésus ajoute qu'on jette le sel dehors, il faut entendre que les disciples dans ce cas ne feront plus partie du groupe de ceux qui suivent Jésus. En tout cas il est vraiment étrange qu'on ait appliqué en même temps la petite parabole aux disciples et aux chefs du Judaïsme qui étaient le sel de l'humanité, mais qui, indociles au Christ, se sont affadis et ne servent plus à rien. « Par cette interprétation... le discours sur le renoncement se trouve subordonné à l'idée qui domine les récits et les discours précédents, à savoir la réprobation d'Israël et la vocation des Gentils » (*Loisy*, II, 137). Mais une interprétation contestable n'autorise pas une interprétation aussi violente que celle-là. J. Weiss qui l'avait proposée (*Comm. Mayer* 8e éd.) semble y avoir renoncé dans les *Schriften*.

CHAPITRE XV

[1] Ἦσαν δὲ αὐτῷ ἐγγίζοντες πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀκούειν αὐτοῦ. [2] καὶ διεγόγγυζον οἵ τε Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς λέγοντες ὅτι

[1] Cependant tous les publicains et les pécheurs s'approchaient de lui pour l'entendre. [2] Et les Pharisiens et les scribes murmuraient,

Chapitre xv. — Tout ce chapitre est consacré à la bonté de Dieu pour les pécheurs; il les invite à la pénitence et se réjouit de leur conversion. Et c'est pourquoi Jésus accueille les publicains et les pécheurs. Le thème est traité d'une double manière. D'abord l'introduction (xv, 1-2), puis deux paraboles accouplées (xv, 3-10). Comme celles du sénevé et du levain (xiii, 18-21), de la tour et de la guerre (xiv, 28-32) elles procèdent par comparaisons, selon le genre propre des paraboles. Mais ni la brebis, ni la drachme ne peuvent mettre en lumière les sentiments humains du pécheur. La psychologie de la conversion, comme on dit aujourd'hui, est réservée à un récit qu'on est convenu de nommer la parabole de l'enfant prodigue.

xv, 1-2. Introduction au thème du pardon divin.

Cette mise en scène, comme la précédente (xiv, 25), est empruntée aux dispositions de la foule, mais elle est parallèle plutôt que coordonnée. Rien n'indique que des publicains et des pécheurs aient fait partie en grand nombre de la foule qui a entendu les sévères conditions exigées de ceux qui veulent suivre Jésus. Cependant des Pharisiens (v. 2) auraient pu en prendre prétexte pour s'étonner que Jésus imposât un programme pareil à de pareilles gens, ou pour le railler de mêler tant d'austérité à tant d'indulgence. Quoi qu'il en soit, c'est ici un autre aspect de la doctrine du salut. Le pécheur converti ne sera peut-être pas le moins généreux à suivre Jésus, mais il faut d'abord qu'il sache avec quelle bonté il sera accueilli par le Père qui l'attend et le cherche même sans qu'il s'en doute.

1) L'imparfait, même avec le participe, indique une circonstance donnée, et non point une habitude. πάντες ne signifie donc pas que la classe de ces personnes avait coutume de venir, et, d'autre part, comme le lieu n'est pas déterminé, ce ne sont pas tous ceux d'un endroit. Il faut donc y voir une hyperbole (*Schanz, Holtz.* etc.) du style de Lc. qui aime cet adjectif et le prodigue au point d'en atténuer la portée (i, 66; iii, 21; xii, 18 etc.). L'article est écrit deux fois,

Οὗτος ἁμαρτωλοὺς προσδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς. 3 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς
τὴν παραβολὴν ταύτην λέγων 4 Τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν
πρόβατα καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἓν οὐ καταλείπει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐν τῇ
ἐρήμῳ καὶ πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλὸς ἕως εὕρῃ αὐτό; 5 καὶ εὑρὼν ἐπιτίθησιν
ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ χαίρων, 6 καὶ ἐλθὼν εἰς τὸν οἶκον συνκαλεῖ τοὺς φίλους

4. *om.* οὗ *a.* ευρη (T H) ου *add.* (S V).

---

parce que ce ne sont pas nécessairement les mêmes personnes, quoique les Pharisiens les confondissent volontiers dans la même réprobation; cf. sur Mc. II, 15. Dans Lc. V, 29 (= Mc. II, 15) les publicains et les pécheurs se trouvent auprès du Sauveur parce qu'ils ont été invités par Lévi; ici on voit qu'ils avaient pris du goût pour son enseignement et pour sa personne.

2) Dans V, 30 ἐγόγγυζον, attaque contre les disciples; ici διεγόγγυζον (Ex. XVI, 8; Lc. XIX, 7), parce que les Pharisiens murmuraient entre eux. Les scribes leur sont adjoints puisque c'est un point de Loi traditionnel. Évidemment eux regardaient comme un devoir d'écarter ces sortes de personnes. Leur reproche est donc parfaitement fondé de leur point de vue (contre *Jül.* et *Loisy*), puisque Jésus les accueille et mange avec eux, au risque de ne pas conserver la pureté légale. Dans la première circonstance, il s'était contenté d'éluder l'objection en alléguant le besoin que les maladies morales avaient de ses soins. Maintenant sa réponse va mettre l'esprit pharisaïque en contradiction avec la bonté de Dieu. — οὗτος marque le mépris, cf. XIV, 30.

3-7. La brebis retrouvée (cf. Mt. XVIII, 12-14).

3) B. Weiss s'étonne de « cette parabole » au sing.; donc la source de Lc. ne contenait que l'enfant prodigue! donc Lc. a ajouté ici deux autres paraboles! Ce serait une sotte manière d'écrire; mais c'est plutôt la critique qui est sotte. Les deux comparaisons ne forment qu'un discours parabolique (*Jül. Loisy*).

4) τίς ἐξ ὑμῶν XI, 5; τίς γὰρ ἐξ ὑμῶν XIV, 28; ici Lc. ajoute ἄνθρωπος, par simple pléonasme, comme Mt. VII, 9; XII, 11, cf. Eccl. II, 12 (*Jül.*), ou bien Lc. a voulu dès ce début dire ce que font les hommes, pour conclure à ce qu'il en est de Dieu; ou encore simplement par opposition à γυνή (v. 8) comme dans I Cor. VII, 1. D'ailleurs le même mot se trouve dans Mt. XVIII, 12 et peut avoir été emprunté. Cet homme possède un troupeau à lui; cent brebis sont une petite fortune, et la perte d'une seule est cependant sensible. L'homme les faisait paître dans le désert, qui équivaut aux montagnes de Mt.; on peut penser au désert de Juda, tout vallonné de collines qui se recouvrent en hiver d'un tendre gazon, et où paissent les troupeaux. Le pasteur ne laisse pas les brebis sous la garde d'un autre, car la pointe de la parabole est précisément dans son empressement à tout quitter pour chercher la brebis perdue. D'ailleurs le risque n'est pas très grand, car il n'y avait pas dès ce temps-là beaucoup de bêtes féroces dans ces déserts, et les vols furtifs ne sont pas à craindre dans un pays découvert, où tout le monde est au courant du moindre incident. Cette conduite n'est

disant : « Cet homme accueille des pécheurs et mange avec eux. »
3 Or il leur dit cette parabole : 4 « Quel homme parmi vous, pos-
sédant cent brebis, et ayant perdu l'une d'elles, ne laisse les
quatre-vingt-dix-neuf autres dans le désert, et ne va après celle
qui est perdue jusqu'à ce qu'il l'ait retrouvée? 5 Et quand il [l']a
retrouvée, il la met sur ses épaules tout joyeux, 6 et revenant à sa

donc pas imprudente; c'est celle que chacun des auditeurs aurait adoptée; elle n'en trahit pas moins un grand zèle à retrouver la brebis.

Luc la dit perdue et non pas égarée (Mt.); peut-être pour rester dans son thème d'objet perdu commun aux trois paraboles. Assez souvent il généralise au détriment du pittoresque (cf. 8 et 9; 32). — καταλείπει et non ἀφήσει (Mt.), comme κατέλιπον (xx, 31) et non ἀφῆκαν (Mc. xii, 22); il emploie ordinairement ἀφίημι dans le sens de « laisser, remettre », mais dans le sens de « quitter », seulement quand il suit Mc. : Lc. iv, 39; xviii, 28. 29 : Mc. i, 31 ; x, 28. 29; et Lc. v, 11 sur le type de Mc. i, 18. πορ. ἐπί, pour indiquer le but, la chose cherchée, cf. Act. viii, 26; ix, 11; xvii, 14.

5) Le nécessaire pour la parabole est dit par Mt. en termes très simples. Luc, d'ordinaire succinct, a peut-être ajouté à sa source le trait du bon pasteur qui porte sa brebis; en tout cas il a dû lui plaire pour son sentiment exquis. L'idée de joie est dans Mt., elle est essentielle à la parabole, mais la place du mot χαίρων est de Lc., cf. xix, 6; Act. viii, 39, et fait image. D'ordinaire on n'aime guère à porter des fardeaux. Le bon pasteur enlève allègrement la brebis sur ses épaules, mouvement spontané que les mères connaissent bien. Sur le pasteur divin, cf. Is. xl, 11 ; xlix, 22 ; lx, 4; lxvi, 12.

6) Le pasteur a ramené sa brebis perdue vers les autres, cela va sans dire, et a reconduit le troupeau vers le parc voisin de sa maison, où il entre enfin. Le bruit s'était déjà répandu qu'il avait perdu une brebis. Il suppose qu'on avait pris part à sa peine, puisqu'il invite amis et voisins à prendre part à sa joie (i, 58). Ce trait de sensibilité est propre à Lc., et prépare l'application au v. suivant.

7) ἤ sans comparaison antérieure, comme Mt. xviii, 8; Mc. ix, 43. 45. 47; I Cor. xiv, 19. — Le parallélisme est parfait. ἐν τῷ οὐρανῷ n'est point un synonyme rabbinique de Dieu (קֳדָם שְׁמַיָּא), mais renferme déjà l'idée du v. 10. La joie sera générale dans le ciel, pour tous les habitants du ciel. — M. Loisy note ici : « La joie au ciel pour la conversion des pécheurs n'a pas de signification eschatologique, le temps de la conversion ne se confondant nullement avec la fin du monde » (ii, 141). Sans doute, mais c'est la preuve que l'enseignement de Jésus portait sur les destinées individuelles de l'âme. Aussitôt que le pécheur est converti, on se réjouit dans le ciel, parce qu'il est désormais dans la voie du salut, quoi qu'il en soit de la fin du monde! La conclusion de Mt. donne à la parabole une pointe un peu différente; s'adressant aux disciples Jésus leur recommande les égards pour les « petits », tandis que Lc. oppose au mépris des Pharisiens pour les pécheurs la joie du ciel pour une seule conversion. Les autres diffé-

καὶ τοὺς γείτονας, λέγων αὐτοῖς Συνχάρητέ μοι ὅτι εὗρον τὸ πρόβατόν μου
τὸ ἀπολωλός. 7 λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται ἐπὶ ἑνὶ
ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα ἐννέα δικαίοις οἵτινες οὐ χρείαν
ἔχουσιν μετανοίας. 8 Ἢ τίς γυνὴ δραχμὰς ἔχουσα δέκα, ἐὰν ἀπολέσῃ
δραχμὴν μίαν, οὐχὶ ἅπτει λύχνον καὶ σαροῖ τὴν οἰκίαν καὶ ζητεῖ ἐπιμελῶς
ἕως οὗ εὕρῃ; 9 καὶ εὑροῦσα συνκαλεῖ τὰς φίλας καὶ γείτονας λέγουσα
Συνχάρητέ μοι ὅτι εὗρον τὴν δραχμὴν ἣν ἀπώλεσα. 10 οὕτως, λέγω ὑμῖν,

rences de détail sont telles qu'on ne saurait affirmer que Lc. et Mt. ont eu une source écrite commune, ni que Lc. a suivi Mt. D'autre part, la parabole est bien la même, et rien n'indique que Jésus l'ait prononcée deux fois.

Jülicher s'est plu à montrer l'embarras de l'exégèse protestante en présence de ces « justes ». Plummer propose encore de supposer ou que le Sauveur fasse l'hypothèse — qui serait fausse — de justes véritables, ou qu'il emploie l'ironie vis-à-vis de justes prétendus comme les Pharisiens. Il n'y a point à changer le sens du texte qui parle de justes. Ce n'est pas à dire que Dieu ait plus d'amour pour un pécheur que pour tous ces justes, non plus que le pasteur ne préférait pas la brebis perdue aux autres avant qu'elle fût perdue. Mais il en est du pécheur comme de la brebis perdue; il semble qu'il n'y en ait plus que pour lui. Dieu le recherche, le poursuit, le ramène, et alors c'est une explosion de joie qui n'a jamais eu l'occasion de se produire à propos des justes. Les Pharisiens se représentaient Dieu en admiration devant les justes, désirant qu'ils ne se contaminent pas par le contact des pécheurs. Quelles sont donc ses vraies dispositions? Jésus répond : ce sont celles d'un pasteur qui cherche sa brebis perdue. Il n'a pas à chercher les justes, ni à se réjouir de leur conversion, puisqu'ils n'ont pas besoin de pénitence.

8-10. La drachme retrouvée.

8) Une drachme est aujourd'hui, chez les Grecs, l'équivalent d'un franc. Les dix drachmes n'étaient pas tout ce que possédait la femme. Mais elle tenait à ce très petit trésor, et même à sa dixième partie. Les pauvres maisons étaient peu éclairées; elle allume sa lampe (ἅπτει VIII, 16; XI, 33; Act. XXVIII, 2 † N. T.). Il y avait des objets répandus par terre au hasard : elle met de l'ordre et balaie. Il serait étonnant qu'elle n'ait pas mis ses commères au courant de sa peine.

9) Elle convoque donc ses amies, comme le pasteur. Manifestement ce trait a de l'importance. En pareil cas, les bons rapports obligent à partager le contentement.

10) De même pour un pécheur. — ἐνώπιον est une précaution de style rabbinique (cf. *Introd.* p. c). Ici les anges sont nommés, correspondant aux voisins et aux voisines, tandis qu'il n'est pas question de Dieu. C'est que désormais la pointe de la parabole est tournée vers les Pharisiens qui ne se réjouissaient pas, et qui plutôt murmuraient. Il n'est point question ici des justes. Dans la première parabole, les quatre-vingt-dix-neuf brebis étaient malgré tout un objet de sollicitude, tandis que les neuf drachmes, mises sans doute dans un endroit sûr,

maison il convoque ses amis et ses voisins, leur disant : Réjouissez-
vous avec moi, car j'ai retrouvé ma brebis qui était perdue. [7] C'est
ainsi, je vous [le] dis, qu'il y aura plus de joie dans le ciel pour un
pécheur repentant que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont
pas besoin de pénitence. [8] Ou quelle femme possédant dix drachmes,
si elle a perdu une drachme, qui n'allume une lampe et ne balaie
la maison et ne cherche soigneusement jusqu'à ce qu'elle [l']ait
retrouvée? [9] Et après qu'elle a trouvé elle convoque ses amies et
voisines, disant : Réjouissez-vous avec moi, car j'ai retrouvé la
drachme que j'avais perdue. [10] C'est ainsi, je vous [le] dis, qu'on

n'ont vraiment rien à craindre. Peut-être aussi Lc. a-t-il évité de répéter des tournures trop semblables, d'autant que les justes ne sont nullement en cause directement dans tout ceci.

Les deux paraboles, à cette légère différence près, qui n'est pas essentielle, ont donc le même sens. Dans toutes deux on insiste sur la recherche, et sur la joie. Les anciennes allégories étaient trop précises. Cependant il est certain que le pasteur et la femme sont comparés à Dieu, tandis que les anges, nommés explicitement au v. 10, sont représentés par les voisins et par les voisines. En tant qu'elle met Dieu en scène, la double parabole est encourageante pour les pécheurs et les dispose au repentir.

Mais comme elle a son terme et son sens dans la joie des anges, elle est un reproche pour les Pharisiens. De plus elle justifie le Sauveur qui fait l'œuvre de Dieu auprès des pécheurs. Il n'y a pas à s'étonner qu'il ait proposé deux paraboles successives pour inculquer la même pensée. La parabole argumente d'après ce qui est en usage parmi nous. Un second exemple ne peut que rendre l'argument plus sensible et plus convaincant.

Selon notre manière de comprendre la composition littéraire, on suivrait un ordre différent. D'abord la drachme, exemple emprunté à la nature insensible; puis la brebis, qui appartient au monde sensible et amorce déjà la comparaison des pécheurs et des justes, comparaison qui serait traitée dans la troisième parabole. Luc, fin littérateur, a pu y penser, mais il aura respecté l'ordre traditionnel, plus spontané : d'abord un homme, comme serait un des auditeurs, puis une femme dont l'exemple n'est qu'une confirmation, et enfin la grande parabole qui n'est même plus appliquée, tant les traits en sont saisissants et clairs.

11-32. La parabole de l'enfant prodigue.

Le titre traditionnel est trop restreint. La parabole met en scène trois personnes, un père et ses deux fils. Dans la première partie, le cadet occupe toute la scène (11-24), où il est ensuite remplacé par l'aîné (25-32). On a proposé de supposer cette seconde partie ajoutée par Luc (*J. Weiss*, *Loisy*), sous prétexte qu'elle n'a pas de sens si le fils aîné ne représente pas les Pharisiens. Or cela serait contraire au sens premier de la parabole qui ne parlait que du pardon

γίνεται χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι.
11 Εἶπεν δέ Ἄνθρωπός τις εἶχεν δύο υἱούς. 12 καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος αὐτῶν

12. και α. διειλεν (T) plutôt que ο δε (H S V).

---

et cela serait au contraire en harmonie avec l'introduction historique elle aussi inventée par Luc (v. 1 et 2). — On répond que l'unité littéraire est évidente, sans être d'accord sur la relation entre les deux parties. Les uns ne la regardent que comme un appendice; les autres estiment que toute la parabole va à cette conclusion : le P. Buzy va jusqu'à dire que « la première partie fait seulement office d'introduction et prépare la matière », l'enseignement de la seconde (*RB*. 1917, 191).

La solution de ce point dépend naturellement du but qu'on assigne à la parabole, et ce but lui-même dépend de la manière dont on entend les personnages. Tout le monde convient aujourd'hui qu'il faut restreindre le plus possible l'allégorie. Les deux fils ne représentent pas les Juifs et les gentils, quoique l'école de Tubingue ait repris cette ancienne opinion (Tert. *de pudicitia,* vii, viii).

Cependant la comparaison suggère une adaptation non seulement de situation à situation, mais encore des personnes en scène à des personnes réelles. Le fils cadet ne représente pas seulement le pécheur, il est un pécheur. Le père représente Dieu. Il n'y a de difficulté que pour l'aîné. D'après saint Jérôme, saint Cyrille, Euthymius, Schanz, Kn., il représente les justes. D'après Mald., B. Weiss, Pl., Hahn, Bugge, Buzy, les Pharisiens. Dans cette seconde opinion, la parabole est censée non seulement une réponse aux murmures des Pharisiens, mais conçue comme une argumentation pour leur fermer la bouche : « De même que le fils aîné fut repris de son inqualifiable jalousie à l'égard de son frère cadet qui, après une période d'égarements, était reçu à la maison paternelle non seulement avec cordialité, mais avec la plus vive allégresse, — ainsi les pharisiens sont repris à bon droit de leurs sentiments d'envie à l'égard des pécheurs qui, venus à résipiscence, sont accueillis par le Seigneur avec des transports de joie » (Buzy, *RB*. 1917, 192).

Enfin Jülicher (suivi par Loisy) interprète de la même façon la pensée de Luc, tout en montrant très bien que ce n'est point le sens de la parabole.

En effet, c'est rabaisser étrangement cette page incomparable que d'en faire une pièce de polémique, et la première partie, si touchante, a sa valeur propre qui est même la principale. Comme dans les deux paraboles précédentes, Jésus révèle les profondeurs insondables à tout autre de la miséricorde de Dieu pour les pécheurs. Qu'on cherche une drachme ou une brebis avec sollicitude, on le fait par intérêt plutôt que par compassion. Mais s'il s'agit d'un coupable? Les justes eux-mêmes ne soupçonnaient pas, et souvent encore ils se refusent à admettre, jusqu'où va la tendresse paternelle de Dieu sollicitant le pécheur au repentir, la satisfaction et la joie de son cœur quand le pécheur revient à lui. C'est cette miséricorde que Jésus a mise en scène, et avec un accent qui a ému et converti bien des âmes. Ce sont les droits de

se réjouit chez les anges de Dieu pour un pécheur repentant. »
11 Il dit encore : « Un homme avait deux fils. 12 Et le plus jeune

cette miséricorde, le bien-fondé de cette joie, que Jésus défend contre les objections de justes estimables, mais dont le cœur, malgré toutes leurs bonnes qualités, est nécessairement moins paternel que le cœur de Dieu. Indirectement la parabole répond aussi à l'autre objection, celle qui regardait les justes, qui paraissaient un peu négligés de Dieu, et dont il ne tenait pas compte, laissant quatre-vingt-dix-neuf brebis dans le désert pour courir après la brebis perdue. Sa miséricorde pour les pécheurs a quelque chose de plus expansif, mais sa bonté n'est pas moindre pour de fidèles serviteurs. Tel est, croyons-nous, le sens de la parabole et rien n'indique que Luc l'ait comprise autrement. D'autres pourraient à la rigueur ne pas s'arrêter au contexte, soit parce que nous avons au v. 11 comme une pause, soit parce que Luc a pu créer la mise en scène, puisque Mt. a encadré autrement la première parabole qui domine tout. Mais nous croyons que Luc a voulu faire un groupe des trois paraboles et qu'il les a bien mises dans leur cadre propre. Une introduction historique peut marquer l'occasion d'un enseignement sans en conditionner le sens. Les murmures des Pharisiens ont pu décider le Sauveur à faire connaître plus à fond que jamais la miséricorde de son Père; personne ne peut affirmer que cet enseignement devait être donné d'abord aux disciples (contre *Jül.*), mais on ne peut pas affirmer non plus qu'il devait prendre la forme d'une controverse. Nul n'entend la parabole ainsi parmi les âmes simples auxquelles elle était proposée : on écoute, on est touché, on pleure. Jésus ne fait même pas d'application, et une application eût singulièrement refroidi l'effet; on se sentait déjà si intimement en contact avec le Père! Que la conduite des Pharisiens, pire que celle du fils aîné, en soit sortie condamnée, et Jésus justifié, cela va de soi. Mais ce n'était pas le but direct, et la parabole a un sens plus haut en abordant des préjugés plus sincères que les leurs. Le commentaire montrera que l'aîné n'est pas un Pharisien.

Les critiques indépendants nous apprennent que Luther estimait peu cette parabole et que certains protestants ont protesté contre une admiration exagérée, parce qu'elle ne parle ni du sang rédempteur, ni de la justification par la foi seule (*ap. Jül.*). D'autres, il est vrai, comme Godet, y voient la théorie de la grâce et l'acte décisif de la foi. — Il n'y a en effet dans le prodigue aucune considération théologique sur les rapports de la grâce et du libre arbitre; on n'y voit même pas figurer l'action de Dieu. C'était assez que d'inviter les pécheurs à revenir à un Père si bon. Toutefois cet appel lui-même suppose la foi en un Dieu qui est un Père.

11) εἶπεν δέ marque un temps d'arrêt, mais Lc. a évidemment l'intention de faire des trois paraboles un seul discours, tel qu'il en a déjà conçu plusieurs, moins homogènes que celui-ci. Dans Mt. xx, 28 figurent aussi un père et ses deux fils, mais ce n'est pas une raison pour dire que c'est le même personnel. L'expression est aussi simple que possible. Cette troisième parabole ne débute pas par une interrogation, à cause de la longueur du récit.

12) ὁ νεώτερος; cf. Gen. xix, 31. — ἐπιϐάλλον, cf. Tob. vi, 12 (B) σοὶ ἐπιϐάλλει ἡ

τῷ πατρί Πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλον μέρος τῆς οὐσίας· καὶ διεῖλεν
αὐτοῖς τὸν βίον. 13 καὶ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας συναγαγὼν ἅπαντα ὁ νεώτερος
υἱὸς ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακράν, καὶ ἐκεῖ διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ
ζῶν ἀσώτως· 14 δαπανήσαντος δὲ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο λιμὸς ἰσχυρὰ κατὰ
τὴν χώραν ἐκείνην, καὶ αὐτὸς ἤρξατο ὑστερεῖσθαι. 15 καὶ πορευθεὶς ἐκολ-
λήθη ἑνὶ τῶν πολιτῶν τῆς χώρας ἐκείνης, καὶ ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τοὺς ἀγροὺς
αὐτοῦ βόσκειν χοίρους· 16 καὶ ἐπεθύμει γεμίσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ ἐκ
τῶν κερατίων ὧν ἤσθιον οἱ χοῖροι, καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ· 17 εἰς ἑαυτὸν
δὲ ἐλθὼν ἔφη Πόσοι μίσθιοι τοῦ πατρός μου περισσεύουσιν ἄρτων, ἐγὼ

13. απαντα (T S V) plutôt que παντα (H).
16. γεμισαι την κοιλιαν αυτου (T S V) et non χορτασθηναι (H).
17. περισσευουσιν (T S V) et non περισσευονται (H).

κληρονομία αὐτῆς, rendu par ℵ τὰ ὄντα τῷ πατρὶ αὐτῆς σοὶ δικαιοῦται κληρονομῆσαι. — ἡ οὐσία la fortune, qui devient éventuellement l'héritage (Tob. XIV, 13); ὁ βίος est simplement un synonyme (Mc. XII, 44) pour changer le style. — Dans les histoires c'est ordinairement le cadet qui va chercher fortune ailleurs, souvent avec des intentions excellentes, laissant à l'aîné le soin de maintenir la maison avec le père. Le père pouvait donc sans imprudence consentir à un partage. D'après la loi, l'aîné avait droit aux deux tiers (Dt. XXI, 17). Le partage fut donc réglé, et le texte dit bien que chacun des fils reçut sa part. Mais ne peut-on pas supposer que l'aîné ne voulut pas prendre possession de la sienne, tant que son père vivait (*Jül.* contre *Wellh.*)? Le père demeurant, il y eût eu une grave inconvenance à le dépouiller. Le fils aîné n'en est pas là, et se fait même un devoir de ne rien lui demander d'extraordinaire; c'est pourquoi il se croira en droit de se plaindre.

13) Le cadet était encore jeune; cela se voit à la rapidité avec laquelle il réalise ses biens, à son goût des aventures, puisqu'il va loin, à sa prodigalité imprudente. Un vieillard qui agirait ainsi aurait sûrement commencé de bonne heure. Notre prodigue est à ses débuts. S'il s'éloigne pour être plus indépendant, ou pour ne pas compromettre les siens, ce sont encore des traits de jeunesse. — μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας (cf. Act. I, 5; XXVII, 14). — συναγαγών sous ent. : en argent; cf. Plut. *Cat. Min.* VI; *Alcib.* V (*Field*). — ἀσώτως † Bible. Dans Jos. *Ant.* XII, IV, 8 avec la nuance de folle prodigalité. Chez les jeunes gens la prodigalité vient souvent du libertinage, mais le mot ne signifie pas « dans la débauche » (*Loisy*). D'après Holtz. la χώρα μακρά est l'Italie, d'après XIX, 12! Singulière mentalité de Luc ou de son critique!

14) Ayant tout dépensé, il devait se trouver dans le besoin, mais la famine aggrave sa situation. Dans ce cas les gens du pays peuvent avoir des provisions, des ressources; le jeune étranger était obligé de se mettre dans la dépendance de quelqu'un. — δαπανήσαντος, cf. Mc. V, 26. — καὶ αὐτός, style de Lc. — ὑστερεῖσθαι II Cor. XI, 9; Phil. IV, 12.

dit à son père : Père, donne-moi la part de la fortune qui me revient.
Et il leur partagea son bien. [13] Et après peu de jours le plus jeune
fils ayant tout réalisé s'en alla vers un pays lointain, et il y dissipa
toute sa fortune, par une vie de folles dépenses. [14] Or comme il
avait tout dépensé, il survint une grande famine dans ce pays-là, et
il commença à sentir le besoin.

[15] Et il alla s'attacher à l'un des citoyens de ce pays, et celui-ci
l'envoya dans ses champs pour paître des pourceaux. [16] Et il avait
envie de remplir son ventre des caroubes que mangeaient les pour-
ceaux, et personne ne lui [en] donnait. [17] Alors rentrant en lui-même

15) καί aussi fréquent et avec changement de sujet (cf. VII, 15; XIV, 5; XVII, 2; XIX, 4; Act. VI, 6) a une saveur sémitique. De même πορευθείς (cf. Gen. XII, 9; XXVII, 13 etc.) avant un verbe est une tournure des LXX, qui n'indique pas une démarche distincte. — κολλᾶσθαι, cf. Act. V, 13; IX, 26; X, 28; XVII, 34. D'après nos expériences récentes, conformes à celles du passé, en cas de disette on expulse les bouches inutiles. Le prodigue n'en était point encore à désirer le retour. Il n'y a pas à insister sur la dépendance d'un Juif par rapport à un non-juif. Ces considérations sont étrangères à la parabole. On l'envoie à la campagne, où la subsistance est toujours plus facile; il n'a pas à choisir son emploi.

16) La leçon que nous préférons; γεμίσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ — les autorités étant partagées — est surtout recommandée par son énergie, tandis que χορτασθῆναι a pu être emprunté à XVI, 21, comme moins vulgaire; cf. d'ailleurs Prov. XVIII, 20 : ἀπὸ καρπῶν στόματος ἀνὴρ πίμπλησιν κοιλίαν αὐτοῦ. — Les κεράτια sont des caroubes. Ce fruit, quand il est vert, est astringent à gâter la bouche; mais les caroubes sèches sont plus douces et se vendent dans les bazars de Palestine; les animaux s'en nourrissent, les hommes les grignotent comme font les Orientaux pour les pois chiches, les cacahuètes etc. D'après Loisy, « le trait manque de vraisemblance ». Luc n'a pas voulu dire que le prodigue n'eût pas pu dérober quelques caroubes. On s'occupait de nourrir les porcs, on ne lui donnait rien, pas même cette nourriture; il en était réduit à les envier, ne mangeant jamais à sa faim.

17) εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών, comme dans ÉPICT. III, I, 15 : σὺ δ' αὐτὸ ἐρεῖς τόθ', ὅταν εἰς σαυτὸν ἔλθῃς, καὶ γνώσει, cf. TÉR. *Adelph.* V, 3. 8 *redire ad se.* Les moralistes entendaient que l'homme peut être entraîné par la passion ou des suggestions extérieures, comme hors de lui-même, hors de son naturel qui est la raison. Revenir à soi, c'est voir les choses selon la raison (Act. XII, 11 est un cas de surnaturel). Le prodigue ouvre les yeux, il constate la misère qu'il s'est attirée par sa faute. Les mercenaires de son père, ouvriers à la semaine, d'après l'usage actuel, se nourrissent à leurs frais, avec des pains qu'ils apportent, mais le peuvent aisément, grâce au salaire, et le père le distribuait largement; le prodigue est-il seulement payé, et ne sert-il pas un étranger pour avoir à peine de quoi vivre? — λιμός à propos d'un particulier doit avoir le sens de

δὲ λιμῷ ὧδε ἀπόλλυμαι· 18 ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου
καὶ ἐρῶ αὐτῷ Πάτερ, ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, 19 οὐκέτι
εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου· ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου. 20 Καὶ
ἀναστὰς ἦλθεν πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ. ἔτι δέ αὐτοῦ μακρὰν ἀπέχοντος
εἶδεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγχνίσθη καὶ δραμὼν ἐπέπεσεν ἐπὶ
τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ κατεφίλησεν αὐτόν. 21 εἶπεν δὲ ὁ υἱὸς αὐτῷ Πάτερ,
ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου, οὐκέτι εἰμὶ ἄξιος κληθῆναι υἱός σου.
22 εἶπεν δὲ ὁ πατὴρ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ Ταχὺ ἐξενέγκατε στολὴν
τὴν πρώτην καὶ ἐνδύσατε αὐτόν, καὶ δότε δακτύλιον εἰς τὴν χεῖρα αὐτοῦ

20. εαυτου *p.* πατερα (H V) plutôt que αυτου (T S).
21. *om.* ποιησον με ως ενα των μισθιων σου (T S V) et non *add.* (H).

« faim » ; dans Ez. xxxiv, 29 ἀπολλύμενοι λιμῷ, de « famine », car il s'agit de tout un peuple.

18 s.) Le prodigue découvre enfin le fond de son cœur et manifeste son repentir sous la forme de paroles adressées à son père. Mais elles contiennent l'aveu de son péché contre Dieu, car il a péché en même temps contre Dieu et contre son père. D'ailleurs pour un israélite, tout péché est un péché contre Dieu (Gen. xx, 6; xxxix, 9 etc.). Le péché de débauche était spécialement celui dont on doit rougir devant son père et sa mère (Eccli. xli, 17), mais ce qu'il y avait eu de plus offensant envers le père, c'était de s'être éloigné après avoir reçu sa part, comme si ce père ne comptait plus pour rien. C'est le prodigue maintenant qui n'a plus droit au nom de fils; il demande seulement à être reçu, sans prétendre fixer son propre rang, mais en suggérant celui de mercenaire. — ἀναστάς devant un verbe est une tournure sémitique fréquente (cf. *Introd.* p. cvi); cependant ce mot est souvent employé dans Lc. pour sa valeur propre, et on peut en somme estimer que c'est le cas ici. Le pauvre enfant est plongé dans des réflexions tristes, comme un homme abattu; il va se redresser. C'est ce qu'ont compris les versions égyptiennes, latines, et même syriaques. — Son repentir lui fait comprendre qu'il n'est plus digne du nom de fils, mais le nom de père sort de son cœur; c'est le seul que le père puisse entendre sans être de nouveau blessé. — εἰς τὸν οὐρανόν, synonyme de « contre Dieu » d'après l'usage (I Macch. iii, 18). — ἐνώπιον n'est qu'une variante de style avec εἰς, classique dans le sens de « contre » comme ἐναντίον dans Ex. x, 16 : ἡμάρτημα ἐναντίον Κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν καὶ εἰς ὑμᾶς. Dans ce cas les LXX ont mis ἐναντίον pour ל selon l'usage rabbinique de plus en plus répandu de mettre un adverbe pour éloigner le contact entre le verbe et Dieu comme régime. Si ce scrupule avait régné ici, il eût suggéré : « en face du ciel et contre toi ».

20) La répétition de ἀναστάς donne de l'importance à ce verbe. Le père aperçoit le fils de loin; préambule nécessaire à son empressement, soit qu'il ait épié le retour, soit qu'en se promenant dans ses champs il ait aperçu son fils.

il dit : Combien de mercenaires de mon père ont du pain de reste,
et moi je meurs ici de faim! [18] Je me lèverai, j'irai vers mon père et
je lui dirai : Mon père, j'ai péché contre le ciel et contre toi,
[19] je ne suis plus digne d'être appelé ton fils; traite-moi comme l'un
de tes mercenaires. [20] Et se levant, il alla vers son père. Comme il
était encore loin, son père l'aperçut et fut saisi de compassion, et,
courant, se jeta à son cou et le couvrit de baisers. [21] Alors le fils lui
dit : Mon père, j'ai péché contre le ciel et contre toi, je ne suis
plus digne d'être appelé ton fils. [22] Mais le père dit à ses serviteurs :
Apportez bien vite la plus belle robe et l'en revêtez, mettez-lui à

Le fils se repent, le père est ému jusqu'aux entrailles; le fils vient, le père court..

— ἑαυτοῦ après πατέρα par opposition à son ancien maître qui ne lui était rien. Le génitif absolu n'est pas correct, puisque le sujet revient comme régime, mais la répétition du pronom n'est pas sans effet. Enfin le père *le* possède de nouveau, *lui*, son fils. Même émotion quand Paul quitte les presbytres d'Éphèse (Act. xx, 37); cf. Gen. xxxiii, 4; xlv, 14; xlvi, 29. — ἐσπλαγχνίσθη après ἰδεῖν vii, 13; x, 33; Mt. ix, 36; Mc. vi, 34.

21) On ne peut regarder que comme une faute de goût — à moins que ce ne soit un pur hasard de copie — l'addition de ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου (ℵBD!). L'aveu de la faute était nécessaire, et le prodigue dut sentir alors plus vivement que de loin combien il était indigne d'un tel père, mais il n'eût pu, sans méconnaître cette bonté, demander d'être traité comme les mercenaires. L'eût-il voulu, que des baisers lui auraient fermé la bouche.

22) Le père ne répond même pas, il ne songe qu'à réparer le triste état où se trouve son fils devant les esclaves qui sont accourus. Vite! la meilleure (cf. Ez. xxvii, 22) robe qu'on puisse trouver dans les armoires où l'on conserve celles qui ont été tissées par les femmes. Si c'était « sa » première ou son ancienne robe, il faudrait αὐτοῦ. — La στολή est la robe longue de cérémonie (I Macch. x, 21). L'anneau est porté par les personnes de condition (Jac. ii, 2); les souliers sont l'indice d'une existence oisive, car les gens du commun les quittent pour travailler la terre et pour marcher. Le prodigue reprend donc sa place de maître dans la maison de son père (*Jül.* et *Loisy* comme hôte de distinction!)

Jülicher a prétendu que le concile de Trente interprétait la robe ancienne, ἡ ἀρχαία στολή (*Const. Ap.* ii, 41), ou la *prior stola*, et Loisy cite *Conc. Trid. de justif.* cap. iv, qui ferait de son ancienne robe l'innocence et la grâce restituées. C'est Cap. vii, et on y lit : *eam* (iustitiam) *ceu primam stolam pro illa, quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perdidit*. Donc au lieu de dire comme Tertullien (*de pudic.* ix) : *recuperabit igitur et apostata vestem priorem,... vestem pristinam recepit; statum scilicet eum quem Adam transgressus amiserat,* le concile dit une robe *primam,* à la place de l'ancienne, donc simplement une robe excellente.

καὶ ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας, [23] καὶ φέρετε τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν,
θύσατε καὶ φαγόντες εὐφρανθῶμεν, [24] ὅτι οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ
ἀνέζησεν, ἦν ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη. Καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι. [25] ἦν δὲ
ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ πρεσβύτερος ἐν ἀγρῷ· καὶ ὡς ἐρχόμενος ἤγγισεν τῇ οἰκίᾳ,
ἤκουσεν συμφωνίας καὶ χορῶν, [26] καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα τῶν παίδων
ἐπυνθάνετο τί ἂν εἴη ταῦτα· [27] ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ ὅτι Ὁ ἀδελφός σου
ἥκει, καὶ ἔθυσεν ὁ πατήρ σου τὸν μόσχον τὸν σιτευτόν, ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν

23) Le veau gras, cf. Jér. XLVI, grec XXVI, 21 : μόσχοι σιτευτοὶ τρεφόμενοι ἐν αὐτῇ. — Dans φαγόντες l'aoriste n'indique pas une action antérieure; on se met à table pour se réjouir (D a corrigé : φάγωμεν καί).

24) Le fils était mort, non pas au sens spirituel, mais par rapport au père : il était comme s'il n'était plus. Ainsi un fils disparu à la guerre et qui revient, quand bien même il n'aurait pas été pleuré comme mort. La joie s'exprime aisément par hyperbole. Mais pourquoi ajouter : « il était perdu » etc.? L'image est moins forte, sans être plus juste, car le père n'ayant pas cherché, comment aurait-il trouvé? On dirait donc que la formule a été complétée pour faire rentrer la parabole du prodigue dans le cadre des deux précédentes, où l'on se réjouit d'avoir retrouvé ce qui était perdu vv. 6 et 9 (*J. Weiss, Loisy*). Mais comme la joie emploie volontiers des formes redondantes et rythmées, il n'y a pas lieu d'affirmer ici une addition systématique de Luc.

24c-32. L'ÉPISODE DE L'AÎNÉ. Wellhausen le regarde comme une addition tardive (et de même *J. Weiss, Loisy*) parce qu'il ne serait pas en harmonie avec la première partie. L'aîné qui avait reçu sa part de la fortune n'apparaît plus que comme un intendant de son père; on ne sait ce que va devenir le cadet, puisqu'il n'a plus rien à prétendre, enfin la réponse du v. 31 « ne satisfait pas » (*Wellh.*). Quand tout cela serait vrai, on pourrait toujours dire qu'un écrivain comme Luc, achevant à loisir une parabole, aurait cherché à éviter ces défauts. Mais sont-ce des défauts dans une parabole, et Jésus les composait-il pour reproduire des incidents au naturel sans laisser dans l'ombre aucune circonstance? Il est particulièrement pénible de voir des savants distingués s'exercer à grignoter un pareil chef-d'œuvre. Jülicher a proposé — et réfuté — un argument qui serait plus topique, l'emploi de δέ dans la seconde partie au lieu de καί. Le καί ne domine que dans la partie narrative, 11-20, et dès le v. 20 l'auteur emploie δέ, comme aussi καί paraît aux vv. 25 et 26. (*Jül.*). D'ailleurs le δέ est de circonstance dans l'opposition entre le fils aîné et le père.

24c) Le dernier membre de phrase du v. 24 forme la transition; ἤρξαντο indique bien le commencement d'une péripétie.

25) Pourquoi ne l'avoir pas mandé? Il était loin sans doute (cf. ἤγγισεν), on savait qu'il reviendrait vers le soir. Rien n'indique qu'il ait travaillé de ses mains, encore moins qu'il ait été absorbé par l'appât du gain. Il faisait son devoir, à son ordinaire. Godet veut l'accabler, mais n'est que ridicule : « Quelle image du pharisien occupé à ses observances, tandis que le cœur des pécheur repentants s'épanouit aux joyeuses clartés de la grâce? » Dans Dan. III, 5. 10 συμφωνία (devenu un mot araméen) est un instrument de musique.

la main un anneau et des souliers aux pieds, [23] et amenez le veau gras; tuez-le, mangeons joyeusement, [24] car mon fils que voici était mort, et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé. Et ils commencèrent à festoyer. [25] Or son fils aîné était aux champs, et lorsqu'à son retour il approcha de la maison, il entendit le jeu des instruments et des chœurs, [26] et appelant un des serviteurs, il lui demanda ce que cela pouvait être.

[27] Celui-ci lui dit : Ton frère est venu, et ton père a tué le veau

---

Le sens du mot συμφωνία est controversé. Jérôme (Ep. XXI, 29) se plaignait déjà que quelques latins l'interprétaient comme un *genus organi*.

Et il est certain en effet que, sauf peut-être Polybe XXVI, 1, le grec l'entend d'un concert de voix ou d'instruments. La langue hellénistique avait le même usage; *Pap. Fior.* 74, 5 (181 av. J.-C.) συμφωνίας πάσης μουσικῶν τε καὶ ἄλλων et *Pap. Brit.* III, 968 (IIIe s. ap. J.-C.) ὑπὲρ συμφωνίας τυμπάνων (*M. M. Expos.* VIII, 9 p. 276). Ce doit être le sens ici, d'autant que la symphonie est opposée aux chœurs. Nous ne saurions donc nous rendre aux arguments de M. Barry qui a traité la question *ex professo* (*Journal of biblical literature,* XXVII (1908) p. 99 ss.), et qui tient pour une cornemuse; de même Wellh., Merx, Klost., etc. Il semble bien que dans Dan. III, 5. 10.15 ce soit un nom d'instrument, mais en tout cas, au nom de l'usage oriental, il faudrait préférer le tambourin, le vrai type de la symphonie parce qu'il donne à la fois un son grave et un son aigu, selon qu'il est frappé sur une de ses faces de peau tendue. C'était d'ailleurs l'opinion d'Isidore (P.L. LXXXII, c. 169) qui a très bien décrit l'instrument. Saadia a traduit « trompette », ce qui ôte son autorité au commentaire de Daniel qui lui est faussement attribué et que M. Barry cite pour cornemuse. Que la « symphonie » soit nommée avec les flûtes, cela prouverait plutôt que ce n'est pas un instrument à vent; la flûte et le tambourin se complètent. La cornemuse antique n'était pas l'instrument bruyant des Bretons et des Écossais; M. Barry, préoccupé de combiner des textes, ne semble pas s'être aperçu que les représentations figurées en sont très rares (Dict. *Saglio*, v° *tibia*).

La musique accompagnait les chœurs : cf. SUÉT. *Calig.* XXXVII (*discumbens de die inter choros et symphonias*), qui n'étaient pas nécessairement des chœurs de danse. Même si l'on dansait, on chantait en dansant, ou bien les danseurs frappaient des cymbales, comme on le voit sur une mosaïque de Màdaba (inédite) où une bacchante frappe d'une cymbale qu'elle tient à la main une autre cymbale attachée à la cheville du pied. La maison était donc riche, et le prodigue un jeune homme habitué à une vie aisée qui avait voulu mener la grande vie.

26) Néanmoins tant de luxe n'était point le fait de tous les jours, et s'il y avait eu des invitations, l'aîné eût été au courant. Il s'informe τί ἂν εἴη ταῦτα, cf. Act. X, 17. Rien de plus naturel que cet étonnement qui n'est pas encore un blâme, et il s'adresse au premier qu'il rencontre. Godet lui reproche de ne pas se sentir *chez lui*. Et cependant il en fait un Pharisien!

27) L'esclave répond comme pouvait le faire un indifférent. Il dit ce qu'il fal-

ἀπέλαβεν. 28 ὠργίσθη δὲ καὶ οὐκ ἤθελεν εἰσελθεῖν. ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ
ἐξελθὼν παρεκάλει αὐτόν. 29 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν τῷ πατρὶ αὐτοῦ Ἰδοὺ
τοσαῦτα ἔτη δουλεύω σοι καὶ οὐδέποτε ἐντολήν σου παρῆλθον, καὶ ἐμοὶ
οὐδέποτε ἔδωκας ἔριφον ἵνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφρανθῶ· 30 ὅτε δὲ ὁ
υἱός σου οὗτος ὁ καταφαγών σου τὸν βίον μετὰ πορνῶν ἦλθεν, ἔθυσας αὐτῷ
τὸν σιτευτὸν μόσχον. 31 ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Τέκνον, σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ
εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν· 32 εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἔδει, ὅτι ὁ
ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν καὶ ἔζησεν, καὶ ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη.

29. αυτου *p.* πατρι (H) plutôt que *om.* (T S V).

---

lait dire, sans l'émotion d'un père, sans aucune préoccupation morale. ὑγιαίνοντα, « se bien porter » est le souhait de tant de lettres : « Tout le monde se porte bien ! »

28) Cette circonstance excuse en partie la dureté de l'aîné. Il n'a pas vu son frère en misérable équipage, il n'a pas entendu le cri de son repentir. Ce prodigue a fait la fête, ne s'en trouve pas plus mal, revient en bonne santé, sans doute parce qu'il n'a plus le sou, et on le fête encore à son retour ! Qui, parmi les justes, n'éprouverait involontairement quelque chose des sentiments du frère aîné? Le père le comprend si bien qu'au lieu de répliquer : « Libre à lui, qu'il fasse à sa tête ! » il sort pour l'engager à entrer. Le récit est toujours aussi naturel, sans être trop circonstancié.

29 s.) C'est ici le triomphe de ceux qui voient dans l'aîné un Pharisien. Il exprime « la position servile et mercenaire du Juif légal dans la théocratie,... qu'était pour lui son père? Un maître »... enfin ce qui touche au grotesque, c'est : « un état d'âme où l'on remplit le devoir tout en l'abhorrant, et où, en ne commettant pas le mal, on en a soif » (*God.* et, d'après *Jül.*, beaucoup de protestants). Jülicher a fait justice de ces exagérations. L'aîné a tort de se fâcher, mais ce n'est pas une raison pour qu'on doute de sa parole. Il s'est conduit en bon fils, et il pouvait se croire honoré de servir son père (*Le Cid* de Victor Hugo dans la *Légende des siècles*) ; son tort est de reprocher à ce père de ne lui avoir jamais donné même un chevreau pour faire une petite fête entre amis. S'il l'avait demandé, il l'eût sûrement obtenu. Son père ne l'offrait pas, ne sachant pas s'il en avait envie, d'autant qu'il avait la libre disposition de bien des choses. La réserve de l'aîné était excessive et n'empêchait pas la sincérité de son dévouement filial. Mais il ne veut pas dire « mon frère », et il excite sournoisement le père en disant : « ta fortune ». Quand il parle des déportements de son frère dont le bruit était sans doute venu jusque-là, ou qu'il soupçonne d'après sa conduite antérieure, il manque d'indulgence, et va même jusqu'à condamner celle de son père. C'est un esprit étroit assurément, mais rien n'indique un hypocrite. Combien de vrais justes sont dans ces sentiments, et ne peut-il pas se faire que trop d'indulgence ne dégénère en faiblesse? Si la parabole est si belle, c'est qu'elle figure le pardon divin.

gras, parce qu'il l'a recouvré bien portant. 28 Alors il se mit en
colère et ne voulait pas entrer; son père étant sorti l'y engageait.
29 Mais lui répondit à son père : Voilà tant d'années que je te sers,
et je n'ai jamais désobéi à un de tes ordres, et à moi tu n'as jamais
donné un chevreau pour festoyer avec mes amis. 30 Mais lorsque ce
tien fils qui a mangé ton bien avec des courtisanes est revenu, tu
as tué pour lui le veau gras. 31 Mais [le père] lui dit : Mon enfant,
tu es en tout temps avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi;
32 mais il fallait festoyer et se réjouir, car ton frère que voici était
mort et il est revenu à la vie, et il était perdu et il a été retrouvé.

31) Le ton du père n'en est pas moins cordial, parce qu'il sait comprendre aussi la fâcherie de son aîné. Ce ne sont pas là les rapports de Jésus avec les Pharisiens, surtout au point où nous en sommes de son histoire. « Comment accorder ces déclarations », dit le P. Buzy, « avec ce que nous savons des pharisiens par l'Évangile lui-même? » (*RB.* 1917, 190). Il n'y a qu'à ne pas les accorder, pour ne pas recourir à « un légitime artifice de controverse » (!), moyennant lequel « le Sauveur consent provisoirement à reconnaître aux pharisiens les qualités qu'ils s'attribuent, à les regarder comme des justes, des fils chéris de Dieu, des créatures privilégiées. » Il n'y a pas ici d'artifice, mais le sentiment affectueux d'un père envers un fils auquel il n'a jamais rien eu à reprocher, puisqu'ils ont vécu ensemble, leurs intérêts amicalement confondus. Cette intimité ne vaut-elle pas mieux qu'une fête joyeuse?

32) Et le bon père espère rallier l'aîné à ses sentiments de joie, puisqu'il s'agit de « son frère ». Il justifie surtout sa joie à lui, qui est le motif dominant de ces touchantes paraboles.

CHAPITRE XVI

1 Ἔλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς Ἄνθρωπός τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν
οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ.
2 καὶ φωνήσας αὐτὸν εἶπεν αὐτῷ Τί τοῦτο ἀκούω περὶ σοῦ; ἀπόδος τὸν
λόγον τῆς οἰκονομίας σου, οὐ γὰρ δύνῃ ἔτι οἰκονομεῖν. 3 εἶπεν δὲ ἐν ἑαυτῷ

Chapitre xvi. — Richesse et pauvreté dans l'ordre du salut. — Le chap. xvi se compose de deux paraboles, l'économe infidèle, 1-9, et le pauvre Lazare 19-31, la première suivie de réflexions (10-13), la seconde précédée d'une introduction historique (14-18). Le fond commun des deux paraboles est l'emploi des richesses par rapport à la vie future, la première étant adressée aux disciples, la seconde dirigée contre les Pharisiens. On ne voit aucun rapprochement direct avec le discours précédent, si ce n'est que nous sommes toujours dans le thème du salut individuel. — Cf. Rodenbusch, Die Komposition von Lucas xvi (*ZnTW*. 1903, p. 243 ss.).

1-9. L'économe infidèle. C'est ici surtout qu'il faut se garder de prendre la parabole comme un enseignement direct par les faits. Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'on puisse tirer une leçon même d'une conduite fâcheuse, comme le disait saint Jérôme : *interpretemur eam quasi parabolam, hoc est similitudinem, quae ab eo vocatur quod alteri* παραβάλλεται, *hoc est, assimilatur, et quasi umbra praevium veritatis est* (*ep. CXXI ad Alg.* Cap. vi). Jülicher condamne avec raison la détestable interprétation de Renan : « dans ce royaume nouveau, il vaudra mieux s'être fait des amis parmi les pauvres, même par l'injustice, que d'avoir été un économe correct » (*Les Évangiles,* 2e éd., p. 276). D'ailleurs le sens précis dépend du parti qu'on prend aux vv. 8 et 9. Nous y reviendrons donc plus loin.

1) καί (cf. xii, 54) n'indique pas nécessairement une suite que Jésus aurait ajoutée dans la même circonstance. Le discours s'adresse aux disciples (dans le sens large), car le ton est confidentiel, surtout dans les explications qui suivront (10-13). L'homme est riche (cf. v. 19), et non εὐγενής (xix, 12), pour bien marquer le thème de la richesse. Nous avons rencontré (xii, 42) un οἰκονόμος qui était un esclave, quoique placé au premier rang. Celui-ci devait être un homme libre, sans quoi le maître des biens n'y mettrait pas tant de façons. Un οἰκονόμος comme celui dont parle Josèphe (*Ant.* XII, iv, 7) occupait une très haute situation et aurait été en latin un *procurator*. *Villicus* est le régisseur d'une

[1] Or il disait aussi à ses disciples : « Il était un homme riche, qui avait un économe, et celui-ci lui fut dénoncé comme dissipant ses biens. [2] Et l'ayant fait appeler, il lui dit : Qu'est-ce que j'entends dire de toi? Rends compte de ta gestion, car tu ne peux plus désormais être économe. [3] Alors l'économe se dit en lui-même : Que ferai-

ferme, ce qui était peut-être le cas concret. — διαβάλλειν indique une intention hostile, et l'accusation pourrait être fausse (Dan. III, 8 s.; II Macch. III, 11). Ici elle était sûrement fondée, puisque l'intendant n'essaie pas de se justifier et se conduit en malhonnête homme, mais ce n'est pas le point. Fondée ou calomnieuse, la dénonciation trouve accès auprès du maître.

2) φωνήσας, cf. XIX, 15; Jo. I, 48, etc. — τί τοῦτο s'expliquerait très bien en grec, τί étant le prédicat de τοῦτο, cf. PLAT. *Gorg.* 452 D, mais dans ce dernier passage le relatif n'est pas sous-entendu comme ici. Il faut donc reconnaître une tournure sémitique, comme τί τοῦτο ἐποίησεν ὁ θεὸς ἡμῖν (Gen. XLII, 28), plutôt que de traduire : « Pourquoi apprends-je cela? » Cf. Act. XIV, 15. « Qu'est-ce que j'apprends » est moins une question sérieuse qu'un reproche assez vif. Le maître sait déjà à quoi s'en tenir sur la culpabilité de l'économe, mais il veut savoir où il en est, et il suppose que l'infidèle, percé à jour, n'osera pas le tromper davantage. C'était lui laisser un répit dont il saura profiter. — δύνῃ (ℵBDΘ, etc. au lieu de δυνήσῃ) est la 2e pers. de l'ind. présent, pour δύνασαι, donc *potes* et non *poteris*. La sentence est dès à présent définitive, mais le maître ne menace de rien de plus. Le reproche de dissiper les biens n'implique pas nécessairement des vols ou des faux qui mériteraient une peine plus grave. D'ailleurs cela dépasserait la perspective de la parabole.

Un papyrus d'Éléphantine (223-222 av. J.-C.) nous indique comment se rendaient ces comptes. Le parallèle n'est pas tout à fait exact, car il s'agit de fonctionnaires responsables de dépenses pour un temple. Euphronius n'ayant pas trouvé Milon à son poste lors de son inspection lui enjoint de venir vers lui avec tous les documents écrits pouvant justifier de son administration et afin de lui donner des explications verbales : κομίζων [π]άντα τὰ γράμματα καὶ [εἴ τι ἄλ]λο ᾠικονόμηκ[ας] καὶ ὧν πεποίησαι διαγραφῶν τὰ ἀντίγραφα (les copies des devis), [βου]λόμεθα γὰρ συνλαλῆσαι περὶ ὧν ἐπέστει[λ]α (IX, l. 4-7)... si l'on se contentait de copies, la fraude était plus aisée.

3) Aussi l'économe ne se préoccupe-t-il pas d'échapper à un châtiment plus sévère, mais seulement de pourvoir à son avenir. Les postes de confiance où l'on surveille les autres sans rien faire lui étaient désormais interdits. A qui travaille, on ne demande que de faire son ouvrage; mais il n'avait ni le goût ni la force qu'il eût fallu, et, s'il avait dépensé sans compter son argent ou celui de son patron, c'était sans doute pour se donner les airs d'un *gentleman;* pouvait-il s'abaisser à la mendicité? — εἶπεν ἐν ἑαυτῷ cf. VII, 39; XVIII, 4. — ὅτι après τί ποιήσω, cf. XII, 17. — σκάπτειν (VI, 48; XIII, 8) est le cas typique de l'ouvrier qui prend peine, dans un temps où il y avait peu d'industrie; nous disons encore « un piocheur », même du travail intellectuel. — ἐπαιτεῖν, XVIII, 35 † N. T., demander avec instance, comme font les mendiants.

ὁ οἰκονόμος Τί ποιήσω ὅτι ὁ κύριός μου ἀφαιρεῖται τὴν οἰκονομίαν ἀπ'
ἐμοῦ; σκάπτειν οὐκ ἰσχύω, ἐπαιτεῖν αἰσχύνομαι· 4 ἔγνων τί ποιήσω, ἵνα
ὅταν μετασταθῶ ἐκ τῆς οἰκονομίας δέξωνταί με εἰς τοὺς οἴκους ἑαυτῶν.
5 καὶ προσκαλεσάμενος ἕνα ἕκαστον τῶν χρεοφειλετῶν τοῦ κυρίου ἑαυτοῦ ἔλεγεν
τῷ πρώτῳ Πόσον ὀφείλεις τῷ κυρίῳ μου; 6 ὁ δὲ εἶπεν Ἑκατὸν βάτους
ἐλαίου· ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ καθίσας ταχέως
γράψον πεντήκοντα. 7 ἔπειτα ἑτέρῳ εἶπεν Σὺ δὲ πόσον ὀφείλεις; ὁ δὲ
εἶπεν Ἑκατὸν κόρους σίτου· λέγει αὐτῷ Δέξαι σου τὰ γράμματα καὶ
γράψον ὀγδοήκοντα. 8 καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι
φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς

6. βατους (T H V) et non βαδους (S).
7. *om.* και α. λεγει (T H) plutôt que *add.* (S V).

---

4) μετασταθῶ, cf. Dion Chrys. ii, 75 (*éd. Arnim*) : ἐκεῖνον ἐκποδὼν ἐποιήσατο καὶ μετέστησεν, ὡς οὐκ ἄξιον ὄντα βασιλεύειν. Il ne fait plus les fonctions d'économe, mais il occupe encore le poste pour rendre ses comptes. — δέξωνται n'est pas impersonnel; il a en vue ceux dont il va faire des obligés.

L'idéal était donc de ne rien faire, sans être un objet de dérision. Tout à coup notre homme a trouvé. Certains débiteurs de son maître pourraient devenir les siens! Sa position auprès d'eux sera celle d'un parasite, mais d'un parasite complice qu'on ne peut mettre dehors. Il pense tout haut; le lecteur comprendra par la suite. Les fripons hésitent à mettre leurs mauvais coups sous des formules trop claires, même à leur usage. C'est d'un naturel bien senti.

5) Καί après un monologue (cf. xv, 20). Un χρεοφειλέτης (vii, 41; Prov. xxix, 13; Job xxxi, 37) est un débiteur. Ce n'est donc pas un fermier en retard pour une redevance. Ces gens ont acheté des produits de l'exploitation agricole parce qu'ils étaient pressés — cas surtout fréquent pour l'acquisition des semences — et, comme ils ne pouvaient pas payer, ils ont laissé des billets. Aussi l'économe demande « combien » ils doivent, ce qui s'entend ordinairement de l'argent. S'ils répondent par des objets en nature, c'est que le contrat a été fait de la sorte, la somme à payer étant fixée pour la saison d'après le cours des denrées, cours qui n'est établi qu'après un certain temps. C'était du moins naguère l'usage en Palestine. Le raisin valait tant une année et tant une autre; le prix donné par le couvent latin faisait loi, mais lui était d'abord imposé par une sorte de consentement général. Naturellement l'économe connaît le chiffre, puisqu'il a le billet; s'il le demande ce n'est pas tant pour le lecteur, car Lc. aurait pu le prévenir autrement, que pour avoir l'aveu du débiteur. On est d'accord sur le chiffre; la diminution sera donc une pure faveur.

6) βάτος est le mot hébreu *bath,* qui avait passé en grec et que Josèphe (*Ant.* VIII, ii, 9) estime à soixante-douze setiers (ξέστης), mesure romaine, et qui équivalait à environ 38 litres. Cent baths ou 3.800 litres auraient valu avant la

je, puisque mon maître me retire l'économat? Travailler la terre, je n'en ai pas la force, j'ai honte de mendier. [4] Je sais ce que je ferai, afin qu'ils me reçoivent dans leurs maisons lorsque j'aurai été relevé de l'économat. [5] Et ayant fait venir chacun des débiteurs de son maître, il disait au premier : Combien dois-tu à mon maître? [6] Celui-ci dit : Cent barils d'huile. Il lui dit : Prends ton billet, et assieds-toi, écris vite cinquante. [7] Ensuite il dit à un autre : Et toi, combien dois-tu? Il dit : Cent mesures de froment. Il lui dit : Prends ton billet et écris quatre-vingts. [8] Et le maître loua l'économe infidèle, de ce qu'il avait agi avec sens, car les fils de ce siècle sont

guerre environ sept mille francs. Certains mss. ont préféré le mot grec κάδος mesure estimée à 30 litres. — S'il ne s'était agi que de changer le chiffre, l'économe n'aurait eu besoin de personne; mais la rature pouvait être découverte; mieux valait refaire le billet. Ceux qui achetaient tant d'huile à la fois étaient sans doute des commerçants qui savaient écrire. — τὰ γράμματα au pluriel comme souvent pour désigner un titre.

— ταχέως ne s'applique pas à καθίσας, car on ne peut guère gagner de temps en s'asseyant, mais à γράψον. Le débiteur n'a pas à délibérer, son avantage est si clair! et l'économe accoutumé à traiter avec les fils de ce siècle ne suppose pas un instant que sa conscience va protester. Mais il pourrait perdre du temps à soigner sa calligraphie, etc., et il faut faire vite, car on pourrait être surpris.

7) Le κόρος est encore un mot hébreu, *kor*, valant d'après Josèphe (*Ant.* XV, IX, 2) dix médimnes attiques, soit 589 litres, d'après la valeur hellénistique du médimne (art. *Medimnus* dans *Saglio*), et en tout 589 hectolitres, valant environ treize mille francs avant la guerre, quantité moins forte à proportion que celle de l'huile, à cause de la consommation courante du blé, mais qui donnait lieu à un bénéfice presque aussi considérable pour le débiteur, même en ne réduisant que de 20 0/0 (*Jül.*). Le prix du blé dont l'urgence est extrême varie encore plus que celui de l'huile. — L'énumération ne continue pas, mais il est clair que ces deux cas ne sont que des échantillons du procédé employé par l'infidèle intendant.

8) Le κύριος est le maître de l'économe et non Jésus, puisque celui-ci se met en scène au v. 9 où κἀγώ ne peut signifier : Je (dis) aussi à vous (contre *Wellh.*). Mais plusieurs (*Jül. Holtz. Loisy*, etc.) soutiennent que si Luc a distingué le propriétaire et Jésus, c'est parce qu'il a prêté à Jésus une explication de la parabole (v. 9) qui n'était pas celle que le Maître avait d'abord donnée au v. 8. D'après Jülicher (suivi par *Loisy*), c'est Jésus qui dans le v. 8 louait l'économe infidèle de sa prudence, et le sens de la parabole était une invitation aux fils de lumière d'être aussi prudents entre eux que les fils de ce siècle le sont avec ceux de leur espèce. Comprenant d'ailleurs qu'une simple invitation à la prudence banale n'avait pas besoin de parabole, Jülicher met en jeu cette prudence spéciale qui ne désespère pas, et qui sait tenir jusqu'au bout, qui

υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσίν. 9 Καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω, ἑαυτοῖς ποιήσατε φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, ἵνα ὅταν ἐκλίπῃ δέξων-

profite résolument de ce qu'elle a sous la main pour assurer l'avenir. Mais alors, comme dit Wellhausen, pourquoi exclure de la leçon la richesse qui joue ici le rôle principal? Le sens de la parabole est donc donné au v. 9 et le v. 8 contient seulement l'impression faite sur le propriétaire par la conduite de son intendant, approbation à la fois et condamnation, qui achevait de caractériser la conduite de l'habile infidèle. Il ne faut cependant pas oublier que c'est Jésus qui raconte la parabole, et en mentionnant l'approbation (v. 8[a]), il peut très bien l'expliquer de son point de vue à lui (8[b]).

La parabole tourne court, car ce n'est pas un récit écrit pour lui-même, et il faut supposer que le maître a pu constater l'heureux succès de la rouerie. Son intendant est une canaille, satisfaction est donnée au sentiment moral en le nommant οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, tournure sémitique, comme XVIII, 6 ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας. Mais on peut très bien admirer l'habileté avec laquelle on a été joué. Ce qui arrête Jülicher c'est que, en faisant condamner le coupable, le maître eût facilement changé son succès en confusion. Mais précisément il ne le pouvait guère, tant les mesures étaient bien prises, et c'est ce qu'explique le v. 8[b]. Il faut convenir que le maître n'aurait sans doute pas exprimé sa pensée par une opposition entre les fils de ce siècle et les fils de lumière. Cela est de Jésus. Mais aussi le style n'est pas direct, le second ὅτι explique la première pensée. οἱ υἱοί avec un génitif qui le qualifie est un hébraïsme. Au siècle présent, le style rabbinique oppose régulièrement le siècle futur, mais ce ne peut être le cas ici, puisque les fils de la lumière vivent aussi dans le temps présent. On a υἱοὶ φωτός Jo. XII, 36; I Thess. v, 5 et τέκνα φωτός Eph. v, 8. On n'a pas relevé cette expression avant le N. T. Les uns sont plongés dans les intérêts du temps, les autres sont sans doute attirés vers la lumière qui vient de Dieu. Les premiers (XX, 34) sont plus habiles εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν, non pas dans la sphère de leur activité, c'est-à-dire dans le maniement des choses temporelles (Vg. *in generatione sua*), mais, comme l'indique clairement l'accusatif, dans la manière d'aborder les hommes de leur sorte; γενεά est le groupe des contemporains ordinairement animés des mêmes sentiments (IX, 41; XI, 29, etc.). L'économe avait su prendre les débiteurs par l'intérêt, il en avait fait ses complices, il était assuré de leur silence — et de leur bon accueil.

Cette réflexion est tout à fait en harmonie avec la parabole, mais elle est désolante. Elle conclut que, dans les affaires, les fils de lumière sont ordinairement dans un état d'infériorité. Jülicher leur fait dire par Jésus : ne soyez pas moins prudents entre vous. Mais ils ne vivent pas qu'entre eux. Et quand ils luttent avec les autres, fût-ce avec la dernière énergie, ils ne peuvent toujours pas employer les mêmes procédés. La sagesse humaine ne peut rien tirer de cette constatation qu'une intense mélancolie. Mais il y a mieux à faire, et les fils de lumière l'emporteront aisément, si au lieu de s'absorber dans une lutte inégale, ils se mettent au-dessus des biens de la terre par le détachement.

9) C'est ici le coup d'ailes, la leçon religieuse de la parabole. La vraie habileté, celle des fils de lumière, consiste à donner l'aumône en vue de l'éternité.

plus avisés entre eux que les fils de la lumière. 9 Et moi, je vous dis : Faites-vous des amis avec l'argent de l'injustice, afin que, lorsqu'il fera défaut, ils vous reçoivent dans les tentes éternelles.

La parabole est transposée, sans être traitée comme une allégorie, car il n'est pas exact de dire que « l'économe figure maintenant le riche bienfaisant, les débiteurs figurent les pauvres; la déposition de l'économe représente la mort du riche » etc. (*Loisy*, II, 163).

En effet, comment un fripon peut-il figurer un riche bienfaisant, des débiteurs malhonnêtes les pauvres, et surtout comment la déposition de l'économe qui le force à agir vite peut-elle représenter la mort après laquelle il n'y a plus rien à faire? Dans l'allégorie les traits inventés devraient convenir à la situation réelle. Ici il y a seulement, comme dans toute parabole, une situation comparée à une autre par un de ses aspects. C'est ce que savent Jülicher et Loisy, mais ils restreignent arbitrairement la comparaison, qu'ils disent primitive, à l'habileté et à l'énergie. Elle va plus loin : de même que l'économe a su se faire des amis en ce monde, sachez vous faire des amis dans l'autre, non pas en trafiquant malhonnêtement de l'argent, mais en vous en dépouillant au profit des pauvres. On ne voit vraiment pas de quel droit on interdirait à Jésus d'avoir eu cette pensée, pour le cantonner dans une recommandation sur laquelle on ne saurait même se mettre d'accord. Il est vraiment trop aisé, après avoir ravalé la parabole à ce niveau de la juger « d'invention assez faible ». Encore ne devrait-on dans aucun cas « être tenté d'y voir une transposition réussie de la parabole du Serviteur impitoyable dans Matthieu » (*Loisy*, II, 161).

— μαμωνᾶς (dans ce passage 9. 11. 13 et Mt. VI, 24 † N. T.) est un mot araméen ממונא de la forme *maqtol*, pour מְאָמוֹן, « confié, déposé » (DALMAN, *Aram. Gram.* 2e éd. p. 170 note I), qui a passé dans le Talmud et qui avait un équivalent en phénicien : *Lucrum punice mammon dicitur* (AUG. *De serm. Dom. in monte* II, 14, 47). On trouve dans Hénoch LXIII, 10 (*Livre des paraboles*) : « les biens de l'iniquité ». Jésus ne veut pas dire que toute propriété soit injuste, et il ne parle pas non plus seulement des biens mal acquis. La richesse, si elle est un objet de convoitise déréglée, si on s'y attache trop exclusivement, on peut dire telle que les fils de ce siècle l'acquièrent et la comprennent, peut être nommée une chose d'iniquité. On est trop heureux, avec une chose si vile, de pouvoir se faire des amis. Cette générosité deviendrait intéressée — sans être coupable pour cela — si ce but était clairement et uniquement déterminant; mais ἵνα peut signifier le résultat, comme XIV, 10. — ἐκλίπητε (Vg. *defeceritis*) serait une allusion directe à la mort; mais ἐκλίπῃ, leçon mieux attestée, doit se raporter indirectement au même moment (*Loisy* : « le moment de la mort ou le jour du grand bouleversement » II, 162), où les richesses nécessairement disparaissent, et où l'homme se trouve sans rien. Il n'est point ici question ni de près ni de loin du prétendu grand bouleversement qui amènerait le règne de Dieu sur la terre, mais de la migration de l'âme qui va en paradis. — δέξωνται est encore moins impersonnel qu'au v. 4, et se rapporte naturellement à φίλους. Il n'est pas étonnant que les pauvres soient aussi les amis de Dieu (cf. v. 19 ss.).

ται ὑμᾶς εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς. 10 ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ
πιστός ἐστιν, καὶ ὁ ἐν ἐλαχίστῳ ἄδικος καὶ ἐν πολλῷ ἄδικός ἐστιν. 11 εἰ οὖν
ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ἀληθινὸν τίς ὑμῖν πιστεύσει;
12 καὶ εἰ ἐν τῷ ἀλλοτρίῳ πιστοὶ οὐκ ἐγένεσθε, τὸ ὑμέτερον τίς δώσει ὑμῖν;
13 Οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ
τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. οὐ

12. υμετερον (T S V) et non ημετερον (H).

Il y a un contraste entre cette fuite des richesses et les tentes éternelles. On lit dans IV Esdras ii, 11 : *dabo eis tabernacula aeterna,* mais l'introduction (i et ii) est chrétienne. Pourquoi les tentes, demeures instables, sont-elles le mot choisi? Peut-être parce qu'elles sont ordinairement groupées et parce qu'on y pratique plus ordinairement l'hospitalité.

10-13. Instruction sur les richesses.

Après la parabole de l'économe infidèle, Jésus prononce quelques paroles qui n'en sont pas l'application, mais qui se rattachent au sujet de la richesse. Elles sont adressées aux disciples, non point au cercle plus restreint des Douze, mais à ceux qui veulent vraiment être à Jésus, et le servir comme des intendants fidèles. Il y a donc comme l'esquisse d'une opposition entre l'économe infidèle et les disciples. Si leur attitude à l'égard de l'argent n'était pas ce qu'elle doit être, ils seraient incapables d'être les serviteurs et les mandataires de Dieu. — Le v. 13 est Mt. vi, 24.

10) La maxime est générale et a pu être employée dans la parabole des talents (Mt. xxv, 21) et des mines (Lc. xix, 17). La première partie est assez évidente; la délicatesse dans l'honnêteté, le soin appliqué aux moindres choses, émanent d'une volonté qui ne fléchira pas dans les grandes occasions. Ordinairement aussi celui qui n'est pas scrupuleux pour peu de chose n'hésitera pas à commettre de grandes injustices. L'honnêteté est tout d'une pièce, quel que soit son objet. Et la maxime est vraie aussi dans le sens concret qui ressort du contexte et surtout de l'explication au verset suivant. — πιστός indique un dépôt (cf. xix, 17), et l'on pense aussitôt à la richesse, confiée par Dieu à l'homme, et qui est donc la « petite chose ». La grande affaire est encore et demeurera plus mystérieuse.

11) Comme si nous devions avoir compris que le peu de choses est la richesse, Lc. écrit οὖν. La richesse est encore qualifiée d'injuste, cette fois par un adjectif : cf Eur. fragm. de 'Αλέξανδρος : ἄδικον ὁ πλοῦτος, πολλὰ δ' οὐκ ὀρθῶς ποεῖ (*Nauck,* p. 377). Même de cette richesse on peut faire bon usage, car le mauvais usage implique par contraste le bon, en vue duquel elle est confiée. Mais il n'est pas exagéré de dire avec Loisy que « selon l'*idéal* de la perfection évangélique, la seule bonne manière d'utiliser les richesses est de s'en défaire au profit des pauvres » (ii, 162); c'est du moins le plus sûr. — Qu'est-ce que τὸ ἀληθινόν? D'après Jül. Holtz. Loisy, et aussi certains anciens, c'est le royaume céleste. De

10 Celui qui est fidèle dans les petites choses est aussi fidèle dans
les grandes, et celui qui est injuste dans les petites choses est aussi
injuste dans les grandes. 11 Si donc vous n'avez pas été fidèles dans
l'injuste argent, qui vous confiera le bien véritable? 12 Et si vous
n'avez pas été fidèles pour un objet étranger, qui vous donnera ce
qui est à vous?
13 Nul serviteur ne peut servir deux maîtres : Ou bien il haïra l'un
et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et ne fera pas cas de l'autre.
Vous ne pouvez servir Dieu et l'argent. »

cette façon, l'enseignement se rattache directement à celui de la parabole : faites l'aumône pour être bien reçus dans le ciel. Mais le bonheur du ciel pourrait-il être *confié* pour en faire un bon ou peut-être un mauvais usage, comme l'indique le mot πιστεύσει qui n'est pas là comme un simple équivalent de δώσει (v. 12)? — D'autres (Chrys. Mald. etc.) l'entendent de la grâce et des dons du Saint-Esprit. Mais c'est trop spécialisé, d'autant que l'opposition entre l'aoriste ἐγένεσθε et le futur πιστεύσει indique deux étapes; on ne commence la seconde que quand on a achevé la première. Il faut donc que ἀληθινόν soit à la fois réservé à l'avenir et cependant donné dans un temps où il y aura lieu d'exercer les vertus, c'est-à-dire au temps du royaume de Dieu, commencé, mais qui à un certain moment sera vraiment établi sur la terre. Si l'on remplace la tournure négative par son aspect positif, on dira que les disciples fidèles dans l'emploi des richesses, et ceux sans doute qui s'en seront réellement dépouillés, seront jugés dignes de recevoir les biens spirituels lesquels leur seront confiés pour exercer leur fidélité dans une sphère plus haute. Les précisions sont réservées à l'avenir.

12) Les philosophes opposaient les biens du dehors, étrangers à l'homme, et ce qui est son bien propre, l'exercice de la raison et de la vertu : ἀεὶ μεμνημένος ὅ τι σὸν καὶ τί ἀλλότριον [καὶ] οὐ ταραχθήσῃ (*Epict.* II, 6, 8). C'est l'idée qu'évoque la leçon τὸ ὑμέτερον, qui est de beaucoup la mieux attestée. Mais d'après l'Évangile il y a des biens spirituels qui sont vraiment aux hommes, et qui leur sont cependant donnés.

Le christianisme catholique peut dire en toute vérité que la grâce même est nôtre; ce qui n'empêche pas qu'elle vienne de Dieu par Jésus-Christ. C'est probablement à ce second point de vue que fait allusion la leçon τὸ ἡμέτερον, « le divin qui est à nous »; elle a l'apparence d'une correction théologique pour exprimer l'origine du don. Elle est d'ailleurs peu en harmonie avec l'interrogation oratoire τίς δώσει; le dernier mot suffit à distinguer la doctrine de Jésus de celle des Stoïciens refusant de demander aux dieux la vertu qui devait venir d'eux seuls.

13) Exactement Mt. VI, 24, sauf ici l'addition de οἰκέτης, justifiée par le contexte, et avec l'emploi du mot difficile ἀνθέξεται qui révèle le même original grec. Les deux contextes sont satisfaisants. Dans Lc., cette maxime justifie la décision qui précède et la met en lumière. Si vous n'avez pas été fidèles à Dieu

δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ. 14 Ἤκουον δὲ ταῦτα πάντα
οἱ Φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες, καὶ ἐξεμυκτήριζον αὐτόν. 15 καὶ εἶπεν
αὐτοῖς Ὑμεῖς ἐστὲ οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ὁ δὲ
θεὸς γινώσκει τὰς καρδίας ὑμῶν· ὅτι τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα
ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. 16 Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάνου· ἀπὸ τότε ἡ

14. *om.* και α. οι Φαρ. (T H) et non *add.* (S V).

---

dans l'usage des choses temporelles, c'est que vous en étiez l'esclave, et par là même vous ne pouviez servir Dieu, car on ne peut être au service de deux maîtres. L'argent est ici personnifié, et il va sans dire que ses intérêts sont opposés à ceux de Dieu, puisqu'il conduit trop souvent à l'injustice. Placé entre ses deux maîtres, un intendant devra prendre parti.

Saint Jérôme et les théologiens catholiques n'ont pas subtilisé en demandant qu'on tienne compte du mot « servir ». Il s'agit bien d'une dépendance, honorable s'il s'agit de Dieu, ignoble si l'on est l'esclave de l'argent, c'est-à-dire disposé à tout faire pour se le procurer. Le principe général est appuyé sur ce qui se passe en pareil cas. Si les deux maîtres sont ennemis et que le serviteur aime beaucoup l'un d'eux, il partagera sa haine. A supposer qu'il soit indifférent, comme sont souvent les serviteurs, il ne pourra pas se dispenser de prendre parti pour l'un et par conséquent de témoigner à l'autre plus que de l'indifférence. Il semble que ἤ signifie « ou du moins », car il y a *decrescendo* dans les sentiments (*Pl.*). — ἀντέχομαι en parlant des choses ou des personnes, « s'occuper activement de » (I Thess. v, 14). La nécessité d'agir ne permet pas une neutralité où se plairait l'indécision. Il faut prendre parti, du moins dans la conduite : mais elle ne saurait être au rebours des sentiments.

14-18. Les Pharisiens et le vrai sens de la Loi (cf. Mt. xi, 12; v, 18. 32; xix, 9).

Tous conviennent que ce passage est une introduction à la parabole du riche et de Lazare. On admet aussi, même parmi les catholiques, que les paroles n'ont peut-être pas été prononcées par Jésus dans cet ordre, d'autant que le v. 16 répond à Mt. xi, 12 s. et le v. 17 à Mt. v, 18. On doit convenir du moins que le discours a été résumé au point que la liaison demeure obscure. Néanmoins il n'est pas vraisemblable que Luc ait mis là bout à bout des aphorismes dont il n'avait pas ailleurs l'emploi, sans se préoccuper du contexte, et c'est ce contexte qu'il faut déterminer. Nulle difficulté pour les vv. 14 et 15 (voir leur explication), qui sont en relation explicite avec la parabole et l'enseignement qui précèdent, et forment une introduction plausible à la parabole qui suit. Le v. 16 s'expliquerait encore : il faut une justice véritable, qui coûte des sacrifices; elle est exigée par l'avènement du règne de Dieu. Mais alors pourquoi le v. 17 affirme-t-il si nettement que rien ne peut passer de la Loi? Dans ce contexte la loi doit être entendue d'une loi qui soit parfaite, telle qu'il convient pour le règne de Dieu, d'une loi comprise dans son sens profond. Et cela

14 Les Pharisiens, amis de l'argent, écoutaient tout cela et le narguaient. 15 Et il leur dit : « Vous êtes ceux qui se font passer pour justes devant les hommes, mais Dieu connaît vos cœurs, car ce qui est élevé parmi les hommes est une abomination devant Dieu.
16 La Loi et les prophètes [vont] jusqu'à Jean; depuis lors le royaume

s'entend encore. Le Sauveur veut montrer aux Pharisiens qu'ils ne comprennent pas la Loi dont ils se targuent et dont la morale sur la richesse est aussi celle qu'il prêche, comme le prouve le renvoi d'Abraham à Moïse et aux prophètes, v. 31. On dirait donc que l'évangéliste, avant de reproduire telle quelle la parabole, a voulu indiquer dans quel sens le renvoi à Moïse était toujours actuel. — On cherchera le contexte du v. 18 en l'expliquant.

14) D'après le v. 1, le discours était adressé aux disciples, c'est-à-dire qu'il les regardait en première ligne. En pareil cas d'autres pouvaient entendre, et Lc. le dit ici des Pharisiens. Les Pharisiens ou leurs successeurs sont vivement attaqués dans le document de la nouvelle alliance au pays de Damas (*RB.* 1912, p. 220) : leur premier crime est la luxure, le second le lucre; cf. Mc. XII, 40. Ils n'étaient pas les seuls à aimer l'argent. Mais ils avaient leur manière : la loi de Moïse promettant le bonheur temporel à la fidélité, ces personnes qui se croyaient justes étaient portées à voir dans la richesse une bénédiction de Dieu, récompense de leurs bonnes œuvres. Peut-être aussi se moquaient-ils du Maître qui, n'ayant rien, faisait si bon marché des biens de ce monde. — ἐκμυκτηρίζω (de μυκτήρ, narine), encore XXIII, 35 † N. T., et quatre fois dans les Septante. La nuance est le dédain, plutôt que la moquerie joviale; QUINT. *Inst.* XI, 3, 80 : *Naribus... derisus, contemptus, fastidium significari solet;* cf. HOR. *Sat.* I, VI, 5; II, VIII, 64. En français narguer vient de *naricus* (bas-latin) « qui fronce le nez ». Les Pharisiens le prennent de très haut.

15) Leur erreur religieuse, celle qui les caractérise et les rend dangereux comme guides spirituels du peuple, c'est d'apprécier ce que Dieu compte pour rien et de s'en faire un argument pour établir leur justice. Ils posent donc pour justes, et tout cela : richesse, bonne réputation, art de se faire valoir, constitue une très haute façade, mais une façade aux yeux des hommes, non aux yeux de Dieu qui voit le dedans et qui déteste cette élévation. — Il ne s'agit pas d'une simple élévation sociale, encore moins d'une haute moralité, mais d'une élévation fausse, d'une réputation qu'on se fait soi-même, au lieu de s'humilier : cf. XVIII, 9-14. La phrase va de l'extérieur au dedans; il faut alors sous-entendre : et le jugement de Dieu n'est pas celui que vous pensez et que vous prétendez conclure de votre situation : ὅτι introduit la sentence principale, déjà esquissée Ps. CXXXVII, 10 τὰ ὑψηλὰ ἀπὸ μακρόθεν γινώσκει. — βδέλυγμα, mot des LXX, une chose qui dégoûte.

16) Ce v. correspond à Mt. XI, 12. 13. L'ordre de Lc. paraît préférable et plus original que celui de Mt. qui parle d'abord de Jean, de la violence faite au règne, puis des prophètes (avec la Loi) avant de revenir à Jean qui devait être nommé de nouveau pour être assimilé à Élie; on serait tenté de placer le v. 13 avant le v. 12. En revanche le contexte général est beaucoup plus satisfaisant

βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται. 17 Εὐκοπώτερον
δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.
18 Πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ

dans Mt. puisque déjà il était question du Baptiste. Mais si le contexte de Lc. est difficilement historique (*Schanz*), il se soude cependant à ce qui précède comme un reproche indirect aux Pharisiens. Ce n'est plus le moment de s'attacher aux choses temporelles, d'y voir un signe de la faveur de Dieu d'après la Loi, car déjà la Loi a abouti au royaume de Dieu, et il ne faut pas hésiter, pour le posséder, à faire les retranchements nécessaires. Donc, par rapport à ce qui précède, notre verset indique l'ouverture d'une ère nouvelle, mais non point d'une économie absolument nouvelle, puisque les prophètes anciens l'ont désirée (IX, 24). — πᾶς est partitif : chacun. Dans Lc. βιάζεται est au moyen (sens classique et Ex. XIX, 24) « se frayer un chemin de force », la βασιλεία est le règne prêché avec le royaume au terme. Luc ne dit pas que beaucoup s'y précipitent; πᾶς est plutôt synonyme de *on*, donc : puisqu'il est annoncé, le moyen d'y entrer est d'user d'énergie et d'une certaine violence qui, d'après le contexte, consiste à se faire des amis là-bas au moyen des richesses. C'est ainsi que nous disons : on entre par la gauche, pour dire que c'est le seul moyen d'entrer. Il n'est question ni de prétendants qui n'en seraient pas dignes, ni des violences exercées contre les disciples de l'évangile (contre *Loisy*). Si βιάζεται était au passif, il faudrait l'entendre au sens de XIV, 23 ἀνάγκασον εἰσελθεῖν (*Holtz.*) : on y est introduit avec violence. Mais ce sens doit être exclu; personne n'est introduit de force dans le royaume, on est seulement invité à en prendre le chemin.

17) L'accomplissement des prophéties par l'avènement du règne ne pouvait que les confirmer, mais la Loi n'allait-elle pas disparaître? C'est ce que nie le v. 17. Puisque cependant le règne marque une ère nouvelle, c'est donc que la loi se perpétue dans son sens profond, la loi morale étant éternelle (*Schanz, Kn. Holtz. Jül. Loisy* etc.). Aussi est-ce bien elle qui condamnera le riche inhumain. Luc a énoncé ainsi d'une façon concise et absolue, limitée seulement par le contexte, ce que Mt. a dit plus clairement (Mt. v, 17-20). Cette mise au point ne faisait pas l'affaire de Marcion qui a remplacé τοῦ νόμου par τῶν λόγων μου, TERT. *adv. Marc.* IV, 33 : *Transeat* igitur *caelum et terra citius,* sicut et Lex et prophetae, *quam unus apex verborum Domini.* Marcion n'a pas songé que les paroles de Jésus, quand il les prononçait, n'avaient pas encore de κεραία comme la loi écrite. Une κεραία (petite corne) est un signe d'écriture (PLUT. *Mor.* 1100 *a*). Les rabbins portaient leur attention sur les lettres qui ne différaient que par un point (נְקוּדָה) comme *daleth* et *rech;* c'était une faute grave d'écrire une lettre pour une autre en négligeant ce petit trait. — πεσεῖν cf. I Cor. XIII, 8.

18) Cette allusion à la répudiation est si inopinée que plusieurs (les *Weiss, Hahn, Jül.*) l'entendent au sens allégorique. D'après Jülicher : l'Évangile et la Loi sont étroitement unis; s'en tenir à la loi ou prendre l'évangile tout seul, c'est séparer ce que Dieu a uni d'un lien indissoluble, commettre un adultère spirituel. Mais l'allégorie supposerait incontestée l'indissolubilité du mariage,

de Dieu est annoncé, et chacun essaye d'y entrer de force. [17] Mais il est plus facile que le ciel et la terre passent, qu'un seul trait de la Loi ne tombe.

[18] Quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère, et celui qui épouse une femme renvoyée par son mari, commet un adultère.

et l'on sait que la loi permettait la répudiation de la femme. D'ailleurs l'allégorie serait plus que bizarre. Dieu a pu se comparer à un époux par rapport à la nation israélite; la métaphore était devenue courante; rien ne préparait à l'alliance du *nomos* avec la *basileia*. D'après B. Weiss, celui qui se sépare de la Loi pour s'unir à l'Évangile commet un adultère, et aussi bien celui qui s'en tiendrait à l'ancienne loi seule après que Dieu l'a remplacée. — Un Juif n'eût pu comprendre cette bizarre comparaison. S'il répudiait la Loi, il ne commettait pas d'adultère en s'unissant à une loi nouvelle. Et comment comprendre l'hypothèse d'une femme répudiée par un autre que son mari?

Il semble donc que le cas de la répudiation vient ici comme un exemple du principe posé. Dans le règne de Dieu, il n'est pas permis de répudier une femme et d'en épouser une autre, ni d'épouser une répudiée, et cela n'est que la Loi bien comprise et poussée jusqu'à ses conséquences logiques. Ce n'est pas un exemple qui restreint le principe posé (*Kn.*), c'est plutôt un exemple de la manière dont le v. 16 et le v. 17 se concilient (*Schanz* etc.). Malgré tout on est surpris d'un enchaînement si rapide et si peu ménagé par des transitions. Peut-être Lc. a-t-il suivi un document qui résumait en deux mots Mt. v, 17-32, ou qui n'aurait eu que les vv. 18 et 32. Ou plutôt, ne voulant pas, s'adressant aux gentils, entrer dans la discussion des textes mosaïques, ni omettre un enseignement aussi important, il a choisi le seul endroit où il parlait des relations de la loi et du règne. Quoi qu'il en soit du contexte, la parole du Seigneur se présente comme une condamnation très nette du mariage qui suivrait la séparation des époux. L'homme ne peut se remarier, ni la femme; c'est ainsi que Mc. x, 11. 12 présente la solution, en traitant le cas directement pour chacun des époux. C'est la même solution dans Lc., mais envisagée les deux fois comme réglant l'acte d'un homme; il ne doit ni se remarier, ni épouser une femme répudiée. Dans Mt. (v, 32 et xix, 9) c'est encore la même solution mais présentée conjointement avec ce qui regarde les motifs de la répudiation elle-même (cf. *Com.*).

19-31. Le riche et le pauvre Lazare.

Plusieurs Pères ont pensé que Jésus avait raconté une histoire vécue. Aujourd'hui on ne parle plus que d'une parabole, ou plutôt d'un récit imaginé pour mettre en présence deux types différents. Les paroles de saint Augustin (in ps. 33, 25, *P. L.* xxxvi, 327) : *si christiani sumus credamus; si non credimus fratres, nemo se fingat Christianum. Fides nos perducit. Quomodo illa dixit Dominus, sic sunt,* si elles affirmaient que l'existence historique du riche est de foi, seraient une application exagérée de son littéralisme. Il semble plutôt qu'il a regardé comme de foi le mode de la damnation en lui-même. Mais si le récit

ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.
19 Ἄνθρωπος δέ τις ἦν πλούσιος, καὶ ἐνεδιδύσκετο πορφύραν καὶ βύσσον εὐφραινόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς.
20 πτωχὸς δέ τις ὀνόματι Λάζαρος ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα

est parabolique il faut, avec *Kn.*, prendre garde *ne singula curiosius ad conditionem vitae alterius transferantur.*

La parabole est divisée très arbitrairement par quelques modernes en deux parties (19-26; 27-31). Plusieurs (*J. Weiss, Jül.*, *Loisy*) voient dans la deuxième une transformation du sens primitif. Le but premier était de mettre en présence le riche et le pauvre, sans aucune allusion à leur moralité respective. S'il y a ici-bas des malheureux, ils ne doivent ni se désoler, ni se plaindre; leur tour viendra d'être heureux. Pour les riches ce sera l'inverse, « les conditions sociales du temps présent devant être interverties dans l'éternité » (*Loisy*, II, 168). Cela allait encore pour les pauvres, d'autant que dans la doctrine de Jésus, la souffrance est un bien (*Jül.*). Mais le riche? Sa situation est cruellement retournée. Il faut que ce soit un châtiment. Alors il est devenu, pour l'auteur de l'addition, le type de l'incrédule, qui refuse de croire à la résurrection du Christ, et qui avait abjuré même la foi en Moïse.

Les anciens commentateurs regardaient avec raison la parabole comme un tout, mais la fin (26-31) ne leur paraissait guère que comme un complément qui n'en change pas le sens, déjà fixé au v. 25. Ce sens, d'après le P. Buzy (*RB*. 1917 p. 192), c'est qu'un riche peut être damné, et un pauvre sauvé : le riche faisait suffisamment l'aumône selon les usages, et si le pauvre revenait à sa porte, c'est qu'il y trouvait son compte. Il va de soi que leur sort dans l'autre monde a été réglé par la justice, mais nous ne savons d'après quelles fautes ou quelles vertus.

Le plus grand nombre des catholiques (aussi *Holtz. Pl.* etc.) interprète la parabole dans le cadre de l'économe infidèle. Le riche n'a pas usé de sa richesse pour se faire des amis dans le ciel, il sera donc condamné. Schanz ajoute que la richesse endurcit le cœur.

B. Weiss découvre dans la seconde partie (26-31) le secret du tout : l'impénitence du riche est la cause de sa damnation.

Et en effet la seconde partie prétendue est étroitement liée à la première. La première opinion regarde le v. 26 comme un verset de transition. Mais il répond exactement à la question posée au v. 24. Voir dans la finale une réflexion chrétienne sur l'incrédulité des Juifs est une pure conjecture, qui ne doit pas être acceptée si tout s'explique dans la bouche de Jésus parlant aux Pharisiens. Le point de départ est la maxime : on ne peut servir Dieu et l'argent. Les Pharisiens ne jugent pas que cela soit impossible, et ne se croient pas moins justes selon la Loi pour aimer l'argent. Jésus répond par la connaissance qu'il a des sentiments de Dieu, en affirmant néanmoins que le nouvel ordre qu'il annonce n'est point contraire à la Loi. Les Juifs croyaient à un autre monde où Dieu réglerait la destinée selon les vices ou les vertus pratiquées ici-bas; cette foi n'est pas changée. La loi morale demeure. Ce qui n'empêche pas qu'il n'en soit de l'argent comme a dit le Sauveur. Pour mettre cette vérité dans tout son jour, il raconte une histoire dont les traits seront très accusés, comme

19 Il était un homme riche, et il se revêtait de pourpre et de fin lin, faisant chaque jour une chère splendide. 20 Or un pauvre

pour le Juste de Platon. Les faits parlent assez haut. Le contraste du riche et du pauvre, porte à porte, sans que le riche soit ému de compassion, soulève le cœur. Les choses ne sont pas bien de la sorte. Le luxe dans ces conditions est une abomination. Dans l'autre monde Dieu le châtie. La description de la misère du pauvre devait être développée et saisissante, mais il est clair que l'histoire n'a pas été dite en premier lieu pour promettre le paradis aux pauvres; le pauvre sauvé sera censé l'avoir mérité; sa présence au paradis était nécessaire pour la suite de l'histoire du riche. Le riche inhumain sera condamné; le service de l'argent a produit ce résultat. Est-ce donc une morale nouvelle? Non, c'est celle des prophètes et de Moïse. La deuxième partie ne change rien au sens de la parabole; elle contient seulement le trait décisif contre les Pharisiens. Il ne faut pas s'étonner s'ils se moquent de l'enseignement de Jésus. Ils ne comprennent même pas celui de Moïse. Le trait de la résurrection fait partie intégrante de l'histoire, dont il est la conclusion décisive. Il eut sans doute une saveur spéciale pour Luc et ses contemporains, témoins de l'infidélité des Juifs, même après la résurrection de Jésus. Ce n'est pas une raison pour leur en attribuer l'invention.

19) δέ, transition plutôt qu'opposition. — ἦν « il y avait » un homme riche; πλούσιος étant épithète de ἄνθρωπος plutôt qu'attribut. Il se revêtait habituellement de fin lin (comme tunique) et de pourpre (comme manteau). Quoique la pourpre soit surtout l'étoffe royale, on trouve les mêmes vêtements pour une femme riche : ἐκ δὲ βύσσου καὶ πορφύρας ἑαυτῇ ἐνδύματα (Prov. XXXIX, 40); cf. Apoc. XVIII, 12.

— εὐφραινόμενος (cf. XV, 32) indique de joyeux festins, et cela chaque jour, quoique l'éclat en fût splendide. Théophyl. explique λαμπρῶς par ἀσώτως καὶ πολυτελῶς. L'avarice est encore plus odieuse que la prodigalité, mais un avare est dur pour lui-même. Comment ce riche si large pour ses plaisirs et ceux de ses amis n'avait-il rien à donner au pauvre Lazare?

20) Le nom propre du mendiant est le principal argument pour traiter ce récit comme une histoire vraie. Mais « Jésus mettait dans les paraboles tout ce qu'il fallait pour les rendre vivantes. Dès que l'usage d'un nom propre avait son utilité pour la mise en scène, on ne voit pas pourquoi il s'en serait privé » (*Loisy*, II, 168). La version sahidique et une scolie grecque ont nommé le riche *Nineve*, d'autres (PRISCILLIEN, *tract.* IX, et Ps.-CYPRIEN, *de pascha computus*, 17), *Finees*, noms que Harnack a identifiés (ap. *Jül.*) mais sans bonne raison. Il y eut donc deux traditions sur ce nom. Le riche n'avait pas besoin de nom, car c'est un type : un riche dans ces conditions sera toujours puni. Un mendiant comme Lazare sera-t-il toujours sauvé? On peut se le demander. Il n'est pas là comme le type du mendiant récompensé, mais comme un homme souffrant dont le riche aurait dû avoir pitié. — Renan était persuadé que la résurrection de Lazare dans saint Jean venait de la parabole mal entendue; J. Weiss opine au contraire que la tradition johannine a influé sur la rédaction de la parabole, au moins quant au nom. Les deux hypothèses sont aussi vaines l'une que l'autre.

αὐτοῦ εἱλκωμένος [21] καὶ ἐπιθυμῶν χορτασθῆναι ἀπὸ τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τοῦ πλουσίου· ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ἐρχόμενοι ἐπέλειχον τὰ ἕλκη αὐτοῦ. [22] ἐγένετο δὲ ἀποθανεῖν τὸν πτωχὸν καὶ ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸν κόλπον Ἀβραάμ· ἀπέθανεν δὲ καὶ ὁ πλούσιος καὶ ἐτάφη. [23] καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ, ὑπάρχων ἐν βασάνοις, ὁρᾷ Ἀβραὰμ ἀπὸ μακρόθεν καὶ Λάζαρον ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ. [24] καὶ αὐτὸς φωνήσας εἶπεν Πάτερ Ἀβραάμ, ἐλέησόν με καὶ πέμψον Λάζαρον ἵνα βάψῃ τὸ ἄκρον τοῦ δακτύλου αὐτοῦ ὕδατος καὶ καταψύξῃ τὴν γλῶσσάν μου, ὅτι

Le nom de אלעזר (Dieu aide), d'où Λάζαρος, était assez commun au temps de Jésus (cf. *RB.* 1895, p. 96; 1904, p. 263 et Lidzbarski, *Handbuch*...)

— ἐβέβλητο, d'un infirme, cf. Mt. viii, 6; Act. iii, 2. — Le πυλών n'est pas nécessairement l'indice d'une maison somptueuse; c'est le grand encadrement en pierres qui donne entrée sur la cour intérieure où se trouvent des portes plus modestes, cf. Act. xii, 13. On peut imaginer les anciens mendiants romains à la porte d'un *palazzo*. A Jérusalem on montre comme la maison du mauvais riche une maison assez élégante du temps des mamelouks, près de la ve station de la voie douloureuse.

— εἱλκωμένος au lieu de ἡλκωμένος, de ἑλκοῦν, probablement à l'instar de ἕλκειν, impf. εἷλκον. Au passif terme médical : « qui a des ulcères »; cf. ἕλκος, « ulcère ».

21) A la peine que causent à Lazare ses ulcères se joint la faim, car ἐπιθυμῶν indique bien qu'il ne mangeait pas à sa faim, et que dans cette maison on n'avait pas l'usage de distribuer aux indigents les restes de la table du riche. Peut-être les jetait-on à la rue, ce qui attirait les chiens. La mention du riche rappelle que le tableau de cette pauvreté est aussi une allusion à son peu de cœur. — On s'est demandé si les chiens figuraient ici comme plus compatissants que les hommes, ou du moins comme adoucissant à leur façon, sans le vouloir, la démangeaison des ulcères. On peut citer pour ce sens l'enfant guéri par un chien dans l'Asclepium d'Épidaure : ταῖ γλώσσαι ἐθεράπευσε (*Sylloge*, 803, l. 36 et cf. 802). Mais ἀλλὰ καί indique plutôt un nouveau trait pénible; abandonné de tous, n'ayant pour compagnons que les chiens de la rue qui s'assemblaient autour de lui, et lui disputaient peut-être sa maigre pitance, Lazare ne pouvait même pas les chasser et les empêcher de lécher ses plaies. — Le riche savait tout cela et ne faisait rien. Était-il nécessaire de nous dire qu'il n'avait pas d'entrailles?

22) ἐγένετο δέ marque la péripétie. — ἀπενεχθῆναι, cf. Apoc. xvii, 3; xxi, 10. Les anges emportaient les âmes des justes (Targum sur Cant. iv, 12), mais où Jülicher a-t-il appris qu'ils se chargeaient aussi des impies? Dans IV Macch. xiii, 17, Abraham, Isaac et Jacob reçoivent ceux qui ont souffert, conformément à l'espérance des justes de l'A. T. d'aller auprès de leurs pères (Gen. xiii, 17; cf. xlvii, 30; Jud. ii, 10; I Reg. i, 21). L'expression ici est beaucoup plus forte. Lazare qui n'avait plus de société que les chiens est devenu l'enfant chéri d'Abraham et repose sur son sein; il n'est pas dit que ce soit pendant le repas

nommé Lazare gisait près de son portail, rongé d'ulcères, [21] et désirant se rassasier de ce qui tombait de la table du riche; mais les chiens encore en passant léchaient ses ulcères.

[22] Or il arriva que le pauvre mourut, et il fut emporté par les anges dans le sein d'Abraham; le riche mourut aussi et on lui donna la sépulture. [23] Et dans le séjour des morts, étant dans les tortures, et levant les yeux, il voit de loin Abraham, et Lazare dans son sein. [24] Et il s'écria : Père Abraham, aie pitié de moi, et envoie Lazare, pour qu'il trempe le bout de son doigt dans l'eau et rafraîchisse ma langue, car je souffre dans cette flamme.

(XIII, 28 s.) comme pour le disciple bien-aimé (Jo. XIII, 23). Cette expression ne semble avoir été employée chez les Juifs qu'à propos de Rabbi Judas le Saint (*Lightf. ad h. l.*). — Le riche est enseveli, c'est-à-dire qu'il reçoit les honneurs de la sépulture, sans doute dans un tombeau creusé dans le roc à grands frais et préparé d'avance. ἐτάφη est donc encore un privilège du riche, quoique ce petit mot ait quelque chose de sinistre après une vie de plaisirs.

23) La métaphore du sein d'Abraham en était déjà une indication assez claire : Jésus n'avait pas l'intention de décrire tel qu'il était le sort des défunts. Ce serait même trop de dire qu'il en parle expressément d'après les conceptions populaires, qui étaient assez variées, et qui distinguaient l'état des morts avant et après la résurrection. Ici on dirait que Lazare et même le riche ont des corps. C'est-à-dire qu'usant du droit de la parabole sémitique d'aller à son but sans trop se soucier des modalités, le Sauveur fait parler les morts comme s'ils étaient vivants et éprouvaient les sentiments des vivants. Cela pour le mode de la narration. Car pour la leçon elle-même il suppose comme base de son enseignement la foi israélite sur le jugement de Dieu, les récompenses pour les justes et la réprobation des méchants.

— Le riche n'est pas dans la géhenne, lieu brûlant réservé aux méchants, mais dans l'Hadès, cadre plus vaste, répondant au Chéol, qui comprend aussi le séjour des justes, quoique séparé. C'est ainsi que dans Hénoch (XXII, 2) on voit trois cavités sombres et une lumineuse; cette dernière « est séparée pour les esprits des justes, celle où est la source lumineuse » (Hén. XXII, 9 trad. *Martin*). Il est assez naturel qu'elle soit située au-dessus des autres; c'est pourquoi le riche lève les yeux, et non pas seulement pour s'orienter (*Schanz*).

Les tourments des réprouvés sont souvent décrits dans les apocalypses juives; le feu est le principal (Hén. X, 13; XC, 34). *Clibanus gehennae ostendetur, et contra eum iocunditatis paradisus* (IV Esd. VII, 36). Le nom propre de Lazare rend ici le récit plus coulant.

24) L'eau fraîche était un des charmes du Paradis, cf. le ψυχρὸν ὕδωρ désiré par les serviteurs d'Osiris (KAIBEL, IGIS, 1842; 1488; 1705). Le paradis chrétien est un *refrigerium* (cf. LABRIOLLE, *Bulletin d'anc. litt. et d'arch. chrét.* 1912, p. 214 ss.). Ce que demande le riche est si peu de chose! S'il compte sur Lazare, ce n'est pas une preuve qu'il l'ait bien traité ici-bas. La parabole devait les

ὀδυνῶμαι ἐν τῇ φλογὶ ταύτῃ. 25 εἶπεν δὲ Ἀβραάμ Τέκνον, μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου, καὶ Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά· νῦν δὲ ὧδε παρακαλεῖται σὺ δὲ ὀδυνᾶσαι. 26 καὶ ἐν πᾶσι τούτοις μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται, μηδὲ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν. 27 εἶπεν δέ Ἐρωτῶ οὖν σε, πάτερ, ἵνα πέμψῃς αὐτὸν εἰς τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου, 28 ἔχω γὰρ πέντε ἀδελφούς, ὅπως διαμαρτύρηται αὐτοῖς, ἵνα μὴ καὶ αὐτοὶ ἔλθωσιν εἰς τὸν τόπον

26. *om.* οι *α.* εκειθεν (H) plutôt que *add.* (T S V).
27. ουν σε (T S V) plutôt que σε ουν (H).

---

remettre en présence. Peut-être aussi le riche était-il habitué à demander à Lazare de le servir. ὕδατος, gén. de la matière — καταψύχειν † N. T. et ὀδυνᾶσθαι propre à Lc., et seulement ici (et v. 25) dans le sens physique, sont des termes employés par les médecins. — Il était naturel qu'un Juif appelât Abraham son père, et qu'il ait confiance dans son intercession, comme s'il avait dans l'au-delà une sorte de plein pouvoir de Dieu. Ce qu'il faut noter surtout, c'est que le riche ne réclame point contre sa sentence, et n'en demande pas la révision. Il sollicite simplement un très léger adoucissement par les bons offices de Lazare, en faisant appel à la compassion d'Abraham.

25) Abraham répond par un refus. Certains critiques (*Jül.* etc.) ont bien raison de noter qu'il ne reproche pas au riche son inhumanité. Mais ils ont tort d'interpréter à leur façon le verdict d'Abraham : Chacun aurait droit à une somme de bonheur et devrait supporter certains maux : celui qui a été heureux dans ce monde sera malheureux dans l'autre. Jülicher lui-même remarque que les biens et les maux sont ordinairement partagés, et que la situation dans l'au-delà doit être réglée d'après la justice. C'est reconnaître qu'Abraham ne se croit pas appelé à justifier le jugement rendu par Dieu. Il refuse à celui qu'il nomme encore son fils, parce que le riche n'a plus aucun bien à espérer. Il a reçu durant sa vie des biens qu'il a regardés comme les *siens*. (C'est ce qu'indique σου après τὰ ἀγαθά, d'autant qu'il ne se trouve pas après τὰ κακά). Maintenant, par suite d'un juste jugement, les situations sont retournées, et c'est fini. D'après l'enseignement donné depuis le début de ce chapitre surtout, il est clair que le riche aurait pu et dû se servir de ses biens pour être bien traité dans l'au-delà, et que Lazare lui en offrait l'occasion (*Aug. Mald. Schanz* etc.). Mais il ne songeait qu'à jouir de sa fortune : *felicitatem dilexit seculi, nec aliam vitam, praeter istam, in qua superbus tumebat, adamavit* (Aug. *Quaest. ev.* II, 38). Rien d'effrayant comme le bonheur temporel de ceux qui limitent leurs espérances à cette vie. Ils ont reçu leur part de félicité. Le riche doit donc reconnaître, non pas qu'il est puni justement, ce qui n'est pas en question, mais qu'il n'a plus aucun bien à attendre. Sa situation dans les tourments est

25 Abraham dit : Mon enfant, souviens-toi que tu as reçu tes biens durant ta vie et Lazare de même les maux : maintenant il est ici consolé, et toi tu souffres. 26 Et dans toutes ces [régions], il a été établi entre nous et vous un grand abîme, de sorte que ceux qui voudraient passer d'ici auprès de vous ne le pourraient pas, et on ne passe pas non plus de là-bas vers nous. 27 Et il dit : Je te prie donc, père, de l'envoyer à la maison de mon père, 28 — car j'ai cinq frères, — pour leur attester [ce qu'il en est], afin qu'ils ne viennent

arrêtée aussi bien que celle de Lazare dans la béatitude. D'après Holtzmann (*Jül.* etc.), l'argument du v. 25 est *ab aequo,* celui du v. 26 *ab impossibili.* Ce n'est pas tout à fait exact. Le v. 25 argumente de l'ordre divin qui est définitif, le v. 26 de la réalisation de cet ordre divin par la limite infranchissable des deux régions.

26) En effet on ne doit pas lire ἐπὶ πᾶσι τούτοις (encore *Holtz.*) « d'ailleurs », qui indiquerait un nouvel argument, mais ἐν πᾶσι τούτοις. Jülicher l'entend comme dans Eccli. XLVIII, 15; Job. I, 22; II, 10; XII, 9, « malgré tout cela »; Abraham serait tout de même touché, mais empêché par une impossibilité matérielle. Il semble plutôt que l'impossibilité matérielle a été fixée précisément pour sauvegarder l'ordre établi. De sorte que καὶ ἐν πᾶσι τούτοις doit s'entendre d'une explication sur la situation des deux compartiments « dans toutes ces » régions de l'Hadès (*Schanz*, et dubitativement *Pl.*). Ils sont séparés par un grand intervalle (cf. II Regn. XVIII, 17); sur les traductions latines de χάσμα, cf. *RB.* 1921, juillet. Le verbe στηρίζω, employé pour une faille béante ne peut signifier consolider, mais fixer, établir d'une façon stable. Il n'est pas dit qu'on désire passer, mais qu'on ne le pourrait pas, quand même on en aurait le désir. Il faut toujours se garder d'oublier que c'est ici une parabole racontée pour être comprise.

27 s.) Persuadés que Jésus décrit des sentiments tels qu'on les éprouve réellement dans l'au-delà, plusieurs anciens se sont étonnés de la tendresse et de la sollicitude du riche damné. Ils ont imaginé qu'il ne craignait que pour lui-même, la damnation de ses frères menaçant d'augmenter sa propre peine. Il semble pourtant désirer sincèrement leur conversion, ce qui n'est pas en effet la préoccupation qu'on puisse attribuer à un réprouvé. Il faut le répéter encore une fois. Le riche sent et parle comme le ferait quelqu'un que le châtiment éclaire sur les conséquences de la faute, et qui voudrait y soustraire des personnes chères. La parabole nous permet ainsi de comprendre pourquoi il s'était si complètement contenté d'une vie de luxe en négligeant la charité; il ne prêtait pas l'oreille aux enseignements divins. Il insiste donc (οὖν) parce que l'impossibilité de passer n'existe pas de la région heureuse à la terre. C'est encore à Lazare qu'il songe comme envoyé, parce qu'il est bien connu dans sa maison, et il sait qu'on ne lui permettrait pas d'y aller lui-même. — ἵνα dans le même sens que ὅπως (v. 28). — Prévenus par ce témoignage, les frères éviteront l'erreur dans laquelle le riche est tombé. Pour eux il est temps encore.

τοῦτον τῆς βασάνου. 29 λέγει δὲ Ἀβραάμ Ἔχουσι Μωυσέα καὶ τοὺς προφήτας· ἀκουσάτωσαν αὐτῶν. 30 ὁ δὲ εἶπεν Οὐχί, πάτερ Ἀβραάμ, ἀλλ' ἐάν τις ἀπὸ νεκρῶν πορευθῇ πρὸς αὐτοὺς μετανοήσουσιν. 31 εἶπεν δὲ αὐτῷ Εἰ Μωυσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδ' ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται.

29. *om.* αυτω *a.* Αβρααμ (H) ou *add.* (**T S** V).

---

29) Abraham répond, cette fois plus sèchement, qu'ils ont une prédication constante et suffisante. Dans chaque synagogue on lit Moïse et les prophètes, qui sont assez clairs sur le chapitre de la charité. Amos ne laisse rien à désirer pour la condamnation d'un luxe insensé et sans miséricorde pour les pauvres (Am. VI, 4 ss.; VIII, 4), Isaïe demandait au nom de Dieu qu'on rompe le pain à celui qui a faim, qu'on recueille les malheureux sans asile (LVIII, 7), ce qui était bien le cas de Lazare. La législation de Moïse avait des dispositions de faveur pour les pauvres (Ex. XXII, 25; Dt. XXIV, 6. 10-13 etc.). Dans les psaumes, pauvre est presque synonyme d'ami de Dieu. Quoique l'horizon ne fût pas encore assez étendu, du moins tout israélite était pour un autre son prochain et son frère, et la parabole se place entre israélites. Abraham ne suppose pas qu'on rejette l'autorité des livres saints; mais on ne les écoute pas, c'est-à-dire qu'on ne leur obéit pas.

30) Le riche insiste; on dirait qu'il veut attendrir Abraham en l'interpellant encore plus familièrement. Sa demande est touchante. On ne peut dissimuler cependant qu'elle renferme une sorte d'excuse personnelle. Le riche pense de ses frères ce qu'il pense de lui-même, qu'il se serait converti s'il avait eu un secours exceptionnel. Réflexion qui paraît naturelle et vraie à bien des gens! Noter surtout qu'il ne s'agit pas de conversion à la foi, de croyance à la vie future, mais de pénitence par un changement de conduite (μετανοήσουσιν).

31) La réponse d'Abraham s'en tient à l'hypothèse posée. Les miracles ont leur utilité pour le salut, surtout par exemple pour accréditer une mission extraordinaire comme celle de Jésus, mais le plus souvent ils ne servent qu'à ceux qui sont déjà dociles, dont le cœur est disposé à croire à la bonté et à la puissance de Dieu. D'ailleurs le riche n'a pas demandé un miracle pour ramener ses frères à la foi. Ils croient en Moïse, mais leur cœur ne tient pas compte de ses enseignements. Ils méprisent en fait une autorité qu'ils continuent à tenir pour divine. Quelqu'un qui ressusciterait d'entre les morts ferait sur leurs sens une impression profonde; mais il faudrait toujours en venir au changement de la volonté engagée dans une mauvaise voie. Le riche, dans les tourments, se fait illusion à cause de sa douloureuse expérience. Pour ses frères le ressuscité ne pourra apporter qu'un témoignage de plus sur ce qu'ils savent déjà. Leur sensibilité pourra être émue, sans que leur cœur soit guéri; ils ne se laisseront pas persuader. C'est le sens de οὐδέ... πεισθήσονται dans ce contexte, très différent de celui d'Alciphron II, IV, 3 : οὐδ' εἰ βοῦς μοι, τὸ δὴ

pas, eux aussi, dans ce lieu de torture! 29 Abraham dit : ils ont Moïse et les Prophètes; qu'ils les écoutent. 30 Mais lui dit : Non, père Abraham, mais si quelqu'un d'entre les morts va vers eux, ils feront pénitence.

31 Alors il lui dit : S'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes, même si quelqu'un ressuscitait d'entre les morts ils ne seront pas persuadés. »

λεγόμενον, φθέγξαιτο, πεισθείην « je ne le croirais pas. » — Il est assez naturel que quelques anciens Pères aient vu ici une allusion à l'incrédulité des Juifs. C'est un sens allégorique détourné. Mais les modernes — à moins qu'ils ne reprennent la leçon πιστεύσουσι contre les meilleures autorités — ne peuvent traduire : « ils ne seront pas amenés à la foi » (*Holtz.*). Si l'on traduit : « ils ne seront pas persuadés » (*Loisy*, cf. *Jül.*), on n'a pas le droit de parler ensuite de l'incrédulité des Juifs. Loisy va jusqu'à dire que la parabole, devenue allégorie vers la fin : « suppose derrière elle la mort et la résurrection du Sauveur, la résistance du judaïsme à la nouvelle foi, et la controverse des chrétiens avec les Juifs sur les prophéties messianiques. Le riche de la parabole primitive a donc été pris lui-même comme un premier type de l'incrédulité judaïque, et Lazare comme le type du judéochrétien » (II, 177). Cela fait beaucoup de choses. Il est peu critique d'exagérer, et de beaucoup, l'exégèse allégorique de certains anciens, pour nier le caractère original de la fin de la parabole et son unité. L'argument serait celui-ci : les Juifs n'ont pas cru au Christ parce qu'ils ne croyaient pas en Moïse et les prophètes. C'est l'argument de Jo. V, 46, mais dans une controverse formelle sur la mission de Jésus. Ici le Sauveur, s'il vise les Pharisiens, comme nous le croyons, leur reproche seulement de ne pas obéir à Moïse et aux Prophètes, non pas « parce qu'ils ne savent pas y trouver le Christ » (*Loisy*, II, 177), mais parce que leur cœur est trop attaché à leur situation temporelle, trop peu compatissant, pour qu'ils ne s'exposent pas à se perdre dans la vie future à laquelle ils croient.

La portée morale de la parabole est incalculable. Rien de plus fort pour préserver les riches des séductions d'une vie égoïste, qui est par le fait même inhumaine. L'intérêt doctrinal n'est pas moindre, car Jésus montre ici ce qu'il entend par le salut et la perte de l'âme. Les destinées individuelles sont seules en jeu, et c'est seulement en y introduisant arbitrairement l'allégorie qu'on peut voir ici une allusion à la réprobation des Juifs. Saint Augustin les a reconnus dans les cinq frères à cause des cinq livres de la Loi (*Quaest. ev.* II, 38); mais alors que signifient les prophètes?

CHAPITRE XVII

[1] Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ Ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἐλθεῖν, πλὴν οὐαὶ δι' οὗ ἔρχεται· [2] λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ λίθος μυλικὸς

1. πλην ουαι (H) plutôt que ουαι δε (T S V).

CHAPITRE XVII. — Ce chapitre se divise en quatre parties assez distinctes. Ce sont d'abord des avis divers (1-10); puis une nouvelle section du voyage à Jérusalem débute par la guérison des dix lépreux (11-19). Le reste du chapitre est consacré au règne de Dieu (20-21) et à l'avènement du Fils de l'homme (22-37).

1-10. Les avis divers contenus dans cette section ne se rattachent très étroitement ni entre eux ni avec ce qui précède ou ce qui suit. On ne voit pas non plus que le moment où Jésus était arrivé dans son ministère exigeât spécialement ces instructions (contre *Schanz*); elles sont relatives au devoir individuel et par conséquent opportunes en tout temps. Les deux premières forment un groupe, parce qu'elles se rattachent aux devoirs envers le prochain et sont adressées aux disciples. Les deux dernières regardent surtout les Apôtres et le service de Dieu par la foi et dans l'humilité. Luc a probablement pensé qu'elles avaient été données à cette époque. Les endroits parallèles seront indiqués pour chaque cas.

1-2. LE SCANDALE (cf. Mt. XVIII, 6. 7; Mc. IX, 42).

Si Luc n'avait que le v. 1, on se demanderait s'il se rapproche le plus de Mc. ou de Mt., mais à prendre les deux versets, la ressemblance avec Mt. est telle qu'on dirait les mêmes pensées retournées pour être placées dans un autre ordre. Dans Mt. on va du particulier au général, d'une circonstance concrète au principe, non sans une répétition à la fin. Dans Lc. : nécessité du scandale et malheur à celui qui le donne; mieux vaudrait... que de scandaliser. Ce qui est moins spontané, mais plus synthétique. Le texte de Mt. semble donc plus rapproché de la parole vivante de Jésus dans un moment donné.

Les auditeurs sont les disciples dans le sens large. — ἀνένδεκτον rappelle οὐκ ἐνδέχεται (XIII, 33); ce mot très rare se rattache donc au style de Luc. Pour le fond c'est la pensée de Mt., mais le mot ἀνάγκη est évité, car la nécessité est un terme philosophique qui impose une distinction : aucun scandale n'est nécessaire, mais il est inévitable qu'il en arrive. — τοῦ... μή après un verbe qui signifie empêchement (cf. IV, 42; XXIV, 16; Act. X, 47; XIV, 18), parce que l'idée

[1]Or il dit à ses disciples : « Il est inévitable que les scandales arrivent; cependant malheur à celui par qui ils arrivent; [2]il vaudrait mieux pour lui qu'on suspendît à son cou une pierre à moudre et

est : il est impossible d'empêcher qu'il n'y ait des scandales. Phrase un peu contournée pour serrer l'idée de plus près, et qui éclaire sur la manière de Luc. Il s'est abstenu d'écrire τῷ ἀνθρώπῳ qui était inutile et de répéter τὸ σκάνδαλον. C'est d'ailleurs le seul cas où il emploie ce mot. L'expression « pierre de scandale » a fait perdre de vue le sens premier de ce mot qui est « tige à détente d'un piège, à laquelle est suspendu l'appât » : κρεάδιον τῆς σκανδάλας (ou τοῦ σκανδάλου, comme corrige l'éd. Didot) ἀπαρτήσας (Alciphr. *Ep.* iii, 22); cf. *Aristoph. Ach.* 687 où σκανδάληθρον est pris au figuré dans le même sens, pour des paroles captieuses. Dans les LXX, c'est un piège; cf. Sap. xiv, 11 où les idoles sont εἰς σκάνδαλα ψυχαῖς ἀνθρώπων. Le scandale (y compris l'appât) est donc une invitation dangereuse, qui perd celui qui se laisse engager, et au sens spirituel comme ici une invitation au péché (cf. Jos. xxiii, 13). Au sens propre du mot, cette invitation n'est pas directe, car le piège ne fait pas d'avances, il n'agit que lorsqu'il est déclanché par l'imprudent. Mais au sens spirituel, le scandale est une occasion de pécher qui semble se présenter elle-même, quoique cependant par le fait de quelqu'un. Placer le piège à dessein (Ps. cxxxix, 5) serait le cas le plus grave.

2) σκανδαλίζειν peut signifier l'effet produit par l'exemple ou la parole dont l'influence peut être funeste (Jo. vi, 61), fût-ce à tort. Mais il peut aussi signifier l'acte de tendre un piège spirituel, c'est-à-dire d'amener directement la chute d'un autre (Ps.-Sal. xvi, 7). Ce doit être le sens ici, vu la sévérité des termes.

Mt. (xviii, 6) et Mc. (ix, 42) ont μύλος ὀνικός, Lc. dit λίθος μυλικός. D'après Norden (*Antike Kunstprosa* p. 487), c'est pour éviter une expression contradictoire. En effet, comme dit Moeris (p. 262), on nommait μύλος la meule inférieure, et ὄνος la meule supérieure. On ne pouvait donc désigner la pierre supérieure μύλος ὀνικός. Mais aussi n'était-ce pas le cas, et dans le Comm. de Marc nous avons traduit meule actionnée par un âne. Cependant Zorell dans son Lexicon (1911) et Ebeling dans son dictionnaire (1913) continuent à attribuer un contresens à Mc. et à Mt., ce qui ne devrait plus être permis. On croyait autrefois que ὀνικός était un terme biblique, et comme on ne le trouvait pas ailleurs il paraissait indiqué, à propos d'une meule, de le faire dériver d'ὄνος, meule supérieure. Mais aujourd'hui on sait que ὀνικός se disait des troupeaux (*Pap. Berl.* n° 912 l. 24 en 34 ap. J.-C., et Pap. Nicole de Genève, n° 23, l. 4 en l'an 70 ap. J.-C.), et d'une charge, γομὸς ὀνικός (*Tarif de Palmyre,* l. 30 et 45, dans Dittenb. *Orient. graeci...* n° 629). Deissmann (*Licht von Osten,* p. 50) et Moulton et Milligan (*Expositor* 1910, p. 92) ont noté ces cas sans rien conclure sur le sens de μύλος ὀνικός. Il est pourtant clair que ce mot doit signifier une meule mue par un âne, comme λίθων κύβων καμηλικῶν (Ox. Pap. 478, l. 7 s. iie s. ap. J.-C., cité par MM.) signifie des pierres carrées transportables par des chameaux. Le μύλος ὀνικός est donc bien la *mola asinaria* des Romains, opposée à la meule à bras. D'ailleurs il y aurait eu du pédantisme à parler avec précision de la meule supérieure. Pourquoi celle-là plutôt que l'autre? Luc a même sans doute trouvé que la meule à âne

περίκειται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα. [3] προσέχετε ἑαυτοῖς. ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἀδελφός σου ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ ἄφες αὐτῷ· [4] καὶ ἐὰν ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ καὶ ἑπτάκις ἐπιστρέψῃ πρὸς σὲ λέγων Μετανοῶ, ἀφήσεις αὐτῷ. [5] Καὶ εἶπαν οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ Πρόσθες ἡμῖν

précisait trop, et selon son habitude d'éliminer les détails pittoresques, il a dit simplement une pierre meulière.

Le scandale est exercé envers des petits, moins capables par conséquent de se défendre, et que Jésus pouvait montrer du geste. Étant parmi les disciples, ils sont donc croyants, ce que Mt. et Mc. disent expressément, comme il convenait, puisque dans leur contexte — plus éloigné dans Mc. — il avait été question des enfants. — λυσιτελεῖ... ἤ, le positif pour le comparatif, comme les Grecs quelquefois, les langues sémitiques toujours.

Au lieu de εἰ avec le présent et le parfait, D a mis περιέκειτο et ἐδλήθη, ce qui est plus régulier, puisqu'il s'agit d'une hypothèse, cas irréel (*Deb.* § 372, 3). Il semble donc que le parfait ἔρριπται indique l'antériorité : c'est chose faite. — ἵνα indique le résultat, remplaçant ὅπως (*Deb.* § 392, 393), à moins qu'on n'imagine avec Schanz qu'il s'agit du but qu'aurait eu le coupable! — Le sens est : mieux vaut pour lui de mourir — et d'une mort cruelle — *avant* (et non seulement *plutôt*) que de commettre une pareille faute qui serait une double ruine spirituelle, pour lui et pour autrui. En matière de scandale, s'il n'est pas tout à fait voulu, on pèche souvent par inadvertance, parce qu'on n'envisage que l'acte en lui-même, non ses conséquences pour le prochain (Rom. XIV, 13). C'est pourquoi Jésus ajoute deux mots : προσέχετε ἑαυτοῖς, qui se rapportent encore au v. 2 (*Holtz. Hahn* contre *Schanz*).

3-4. Le Pardon des offenses (cf. Mt. XVIII, 15.21.22). — Il s'agit toujours des rapports entre disciples, c'est le seul lien avec ce qui précède. On dirait d'abord que Lc. a glané des sentences courtes dans Mt. XVIII. Mais il aurait changé le sens de sa source beaucoup plus qu'il ne le fait ordinairement avec Mc. En effet, Mt. traite d'abord de la correction fraternelle comme d'une institution entre les fidèles, puis du pardon personnel des offenses sans condition de pénitence. Dans Lc. l'instruction du Sauveur porte surtout sur le pardon à accorder en cas de pénitence. D'autre part le texte de Mt. est primitif. Luc a donc probablement suivi ici une autre source d'information.

3) Nous avons rattaché προσέχετε ἑαυτοῖς à ce qui précède. On pourrait en faire une transition, mais le sens deviendrait tout à fait vague. — ἁμάρτῃ est la forme correcte (aor. 2), tandis que Mt. emploie un aoriste à *sigma*.

On dirait que Lc., comme Mt., va parler de la correction fraternelle à propos d'une faute quelconque (ἁμάρτῃ sans εἰς σέ introduit par D et quelques autres), puis on voit que c'est une offense atteignant celui qui doit faire la monition. En pareil cas elle est particulièrement délicate. On dirait que Lc. l'a retenue d'un texte plus général. Cependant elle sera le plus souvent très utile entre frères — ce qui est l'hypothèse. Une franche explication, eût-elle la forme d'un reproche (ἐπιτίμησον), est une excellente manière de rétablir les bons rapports.

qu'il fût jeté dans la mer, [avant] que de scandaliser un de ces petits.

3 Prenez-y bien garde.

Si ton frère vient à pécher, reprends-le, et s'il se repent, pardonne-lui. 4 Et s'il pèche contre toi sept fois le jour, et que sept fois il revienne à toi disant : Je me repens ; tu lui pardonneras. »

5 Et les Apôtres dirent au Seigneur : « Augmente notre foi. »

4) Il n'est pas dit comme dans Mt. de pardonner soixante-dix-sept fois sept fois, mais en revanche c'est tous les jours. Encore est-il que le pardon suit l'expression du repentir. On voit donc ici l'intention très marquée de maintenir entre les disciples beaucoup de cordialité même extérieure.

5-6. LA FOI (cf. Mt. XVII, 20 ; XXI, 21 ; Mc. XI, 22, 23).

D'après Kn., les Apôtres font leur demande parce qu'il leur paraît — étant Juifs formés sous la loi du talion — difficile de pratiquer le pardon. Mais l'intervention des Apôtres prouve plutôt que Lc. aborde un nouveau sujet (*Caj.* et les modernes). Le v. 5 est propre à Lc., c'est au v. 6 que s'appliquent les références indiquées ci-dessus. Rien de plus enchevêtré si l'on admet un emprunt littéraire. Luc a le grain de sénevé comme Mt. XVII, 20, à propos de la guérison du démoniaque épileptique, et c'est bien ce passage qui ressemble le plus à son texte. D'autre part Mt. XXI, 21 est revenu sur cette parole dans le même contexte que Mc. XI, 22.23, à propos du figuier desséché. Mais tandis que Mc. et Mt. parlent d'une montagne transportée, Lc. parle d'un mûrier, où l'on voit (même *Schanz*) une réminiscence du figuier desséché. Il eût été contraire à la manière de Lc., très fidèle à ses sources, pour autant que nous pouvons le constater, d'éviter l'image de la montagne comme trop violente (*Loisy* II, 289) et de la remplacer arbitrairement par un mûrier.

Il a donc trouvé ce mûrier dans la tradition. Sur quoi on peut faire deux hypothèses :

a) Jésus a parlé seulement de la montagne. La tradition trouvant cette parole dite à l'occasion du figuier l'a transformée en remplaçant la montagne par un arbre, et c'est cette tradition, fidèle pour la substance, quoique changée pour le mode, que Lc. aurait placée ici.

b) Jésus a parlé deux fois de la foi et avec deux comparaisons différentes. La première fois, ce fut à l'occasion du démoniaque, où le contexte de Mt. est excellent, et où Mc. lui-même (IX, 23) fait allusion à une foi insuffisante. La seconde fois, ce fut à l'occasion du figuier desséché, et l'on conviendra qu'à cette occasion l'image d'un arbre — originairement *ce* même figuier, — se présentait beaucoup plus naturellement que celle d'une montagne. Mais comme l'image de la montagne était plus connue (cf. I Cor. XIII, 2), Mc. l'aura placée dans cette circonstance, et le traducteur de Mt. l'aura suivi. Cette seconde manière nous paraît plus vraisemblable. Dans les deux cas, Lc. recueillant la parole du Seigneur avec l'image de l'arbre, n'aura pas voulu la mettre au même endroit que Mc., à cause de la divergence dans la forme.

5) Les *Apôtres*, et le *Seigneur* sont du style de Lc. Il est possible qu'il ait lui-

πίστιν. [6] εἶπεν δὲ ὁ κύριος Εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐλέγετε
ἂν τῇ συκαμίνῳ ταύτῃ Ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ· καὶ
ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν. [7] Τίς δὲ ἐξ ὑμῶν δοῦλον ἔχων ἀροτριῶντα ἢ
ποιμαίνοντα, ὃς εἰσελθόντι ἐκ τοῦ ἀγροῦ ἐρεῖ αὐτῷ Εὐθέως παρελθὼν ἀνά-
πεσε, [8] ἀλλ' οὐχὶ ἐρεῖ αὐτῷ Ἑτοίμασον τί δειπνήσω, καὶ περιζωσάμενος
διακόνει μοι ἕως φάγω καὶ πίω, καὶ μετὰ ταῦτα φάγεσαι καὶ πίεσαι σύ; [9] μὴ
ἔχει χάριν τῷ δούλῳ ὅτι ἐποίησεν τὰ διαταχθέντα; [10] οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν

6. ταυτη (T H V) plutôt que *om.* (S).

---

même écrit ce verset pour servir d'introduction historique, mais la demande devait plutôt appartenir à la tradition. Elle serait très naturelle dans l'affaire du démoniaque (cf. Mc. IX, 23 s.) ou du figuier desséché (cf. Mc. XI, 22). Même ici, d'après la réponse de Jésus, la foi n'est point la vertu théologique de foi, afin de pratiquer plus aisément le pardon (*Kn.*), mais, comme le contexte l'indique, *confidentia in Deo seu in ipso Iesu, ad virtutes et miracula operandum, ad exercendum quaecumque incumbunt circa praedicationem* (*Caj.*, cf. *B. Weiss*), et c'est pourquoi ce sont les Apôtres qui font la demande. Ils ont conscience de posséder déjà assez de confiance en Jésus pour faire en son nom tout ce qu'il leur commandera, mais il leur semble que pour faire des miracles il faut posséder cette foi dans un degré tout à fait singulier. Le Sauveur leur répond que le moindre degré de foi suffit, si c'est vraiment la foi telle qu'il l'entend.

6) La réponse en effet porte seulement sur la nature de la foi, non sur point de savoir si les Apôtres la possèdent. De sorte que l'enseignement serait le même sous deux modes : si vous aviez la foi, ou bien : puisque vous avez la foi, avec la foi que vous avez, vous pourriez dire. Le premier mode paraît être celui de Mt., le second celui de Lc., car εἰ suivi de l'indicatif présent indique un cas réel : si vous avez de la foi — comme vous pensez l'avoir. Debrunner (§ 372 1a) suppose une construction prégnante, sous-entendu : « mais vous ne l'avez pas », ce qui n'est pas la question. Vous l'avez ou vous ne l'avez pas, il n'y a pas à y *ajouter*. — Le grain de sénevé n'est pas ici pour sa vertu, mais pour son exiguïté, cependant l'image indique qu'une chose très petite peut avoir une grande vertu. — ἐλέγετε ἄν, imparfait irréel dans une période hypothétique, « vous pourriez dire, » — ὑπήκουσεν ἄν, ἄν, répété dans l'apodose, selon l'ancienne règle ; l'aor. indique que l'événement eût été aussitôt accompli. Le συκάμινος est ordinairement un mûrier, mais n'est-ce pas ici le συκάμινος des LXX, répondant au *Chiqemah*, « sycomore »? Il y a, à Jaffa, sur le bord de la mer, dans les sables, des sycomores dont les racines ressemblent aux pieds recourbés d'une console. On les imagine facilement se transportant comme d'eux-mêmes dans la mer ; les verbes sont au passif, mais plutôt dans le sens déponent.

7-10. Les serviteurs inutiles.

Propre à Lc. On ne voit pas de lien logique avec ce qui précède, si ce n'est

6 Alors le Seigneur dit : « Si vous aviez de la foi comme un grain de
sénevé, vous diriez à ce sycomore : Déracine-toi et transplante-toi
dans la mer, et il vous obéirait.
7 Qui d'entre vous, ayant un serviteur employé comme laboureur
ou comme berger, lui dirait à son retour des champs : Viens vite
te mettre à table ? 8 Mais ne dira-t-il pas plutôt : Prépare-moi à dîner,
et ceins-toi pour me servir jusqu'à ce que j'aie mangé et bu, et
après cela tu mangeras et tu boiras toi-même ? 9 A-t-il de la recon-
naissance à ce serviteur pour avoir fait ce qui lui avait été ordonné ?
10 De même vous, lorsque vous aurez fait tout ce qui vous aura été

que le don des miracles, accordé aux Apôtres, a pu rendre opportune cette invitation à l'humilité.

7) Il semble que la conversation continue avec les mêmes personnes, donc les Apôtres. Ils n'étaient point propriétaires, ni habitués à être servis, mais la question τίς... ἐξ ὑμῶν, familière à Lc., ne le suppose pas nécessairement. Il suffit qu'ils aient été au courant de ces usages. Ce sont ceux qui régnaient alors et que Jésus ne blâme ni n'approuve, et qui servaient seulement de terme de comparaison. Il ne suppose pas cependant que le serviteur revienne harassé de fatigue ; il a plutôt ménagé ses forces, sachant qu'il aura encore un office à remplir. La maison n'est pas opulente ; le valet de ferme ou le berger est encore chargé du service de la table. Le maître ne songe pas à intervertir les rôles comme le Christ a promis de le faire (XII, 37). — εὐθέως se rapporte naturellement à παρελθών.

8) ἑτοίμασον l'aoriste, parce qu'il ne s'agit pas de la préparation par la cuisine, naturellement lente, mais de disposer une fois les mets sur la table, après quoi le serviteur se tiendra au service du maître, διακόνει, au présent. — τί est hellénistique pour le relatif ὅ τι — de même la 2e personne du futur moyen en εσαι, πίεσαι au lieu de πίῃ, et φάγεσαι où il faut aussi noter le futur φάγομαι au lieu de ἔδομαι (XIV, 15), d'après ἔφαγον (cf. Ruth II, 9.14).

9) μή suppose une réponse négative, qui a été très souvent exprimée dans les mss. par οὐ δοκῶ (cf. *Vg.*). — χάριν ἔχειν dans I Tim. I, 12 ; II Tim. I, 3 est rendu *gratias agere*, ce qui est le sens des classiques (*Plat.* etc.) et ce qui doit être le sens ici. Le maître sait bon gré à son serviteur de remplir son office, mais il ne lui doit pas une reconnaissance spéciale pour avoir accompli ses ordres. Il n'est pas question du rapport des œuvres avec le salaire, encore moins du mérite des œuvres. Le serviteur qui continue son service la journée terminée n'est pas un salarié mais un esclave. Entre le maître et lui nul contrat, ce qui ne veut pas dire que le maître ne doive pas la nourriture, etc.

10) Si la parabole était exactement balancée, nous aurions ici une vue sur les sentiments de Dieu. En effet, quoique les serviteurs ne représentent pas les hommes, ni le maître Dieu à la façon d'une allégorie, cependant il est fait application des rapports entre maître et serviteurs à ceux des hommes envers Dieu, et comme la parabole insiste surtout sur les procédés et les sentiments du

ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε ὅτι Δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν, ὃ ὠφείλομεν ποιῆσαι πεποιήκαμεν.

11 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὸν εἰς Ἰερουσαλὴμ καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας.
12 Καὶ εἰσερχομένου αὐτοῦ εἴς τινα κώμην ἀπήντησαν αὐτῷ δέκα λεπροὶ ἄνδρες, οἳ ἔστησαν πόρρωθεν,
13 καὶ αὐτοὶ ἦραν φωνὴν λέγοντες Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς.
14 καὶ ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς

11. αυτον (S V) plutôt que *om.* (T H).
12. απηντησαν (H V) plutôt que υπηντησαν (T S); — αυτω (T V) et non *om.* (H S); — εστησαν (T S V) plutôt que ανεστησαν (H).

---

maître, on s'attendait à apprendre que Dieu traite ses serviteurs de telle ou telle manière. Mais une fois de plus (cf. VII, 47; X, 36; XIV, 33) nous constatons que les paraboles ne procèdent point avec cette rigueur. C'est sans doute pour adoucir la transition que *syrsin.* et *cur.* ont au v. 9 : « est-ce que ce serviteur regarde comme une faveur de sa part à lui d'avoir fait ce qui a été commandé » (*cur.* : ce qu'il lui a commandé)? Mais on ne saurait s'arrêter à cette correction. Au lieu donc de toucher le sujet du côté de Dieu, de dire comment il récompense ou ne récompense pas ses serviteurs — et nous savons par ailleurs (XII, 37) comment il les récompense, — la parabole se dirige nettement vers le sujet de l'humilité. Le Sauveur ne refuse pas d'admettre qu'on ait observé tous les commandements, puisque πάντα (omis par *syrsin.* et *cur.*, par d'autres encore) est certainement authentique.

Il ne dit pas non plus que ce soit peu de chose, encore moins qu'on demeure pécheur malgré cela. Il invite simplement les Apôtres à s'établir dans des sentiments d'humilité, exprimés par la formule : « nous sommes des serviteurs ἀχρεῖοι, inutiles. »

Sur ce mot, il y a plusieurs opinions. *a*) Tout ce que fait l'homme est inutile à Dieu, parce qu'il n'a besoin de personne; idée métaphysique très juste, mais qui n'est pas suggérée directement par la parabole; elle apprécie les actes des serviteurs selon leur valeur et non par rapport à Dieu, qui n'est pas même nommé. *b*) Inutiles (*B. Weiss, Hahn*), c'est-à-dire qui ne font rien d'extraordinaire et qui par conséquent n'ont pas de récompense à réclamer; ce n'est pas non plus le point. *c*) Inutiles parce qu'ils n'ont fait qu'observer les commandements; s'ils avaient fait plus, ils auraient été utiles (*Mald.*); mais quel serviteur de Dieu oserait se dire utile? *d*) ἀχρεῖοι n'est pas non plus « incapable de faire ce qu'on attendait de lui » (Mt. XXV, 30), et d'autre part il serait trop aisé de se débarrasser de ce mot en le supprimant (comme le *syrsin.*). *e*) Il faut donc s'en tenir à l'expression de Bengel : *Miser est quem Dominus servum inutilem appella* (Mt. XXX, 30); *beatus qui se ipse.*

Le mot ne doit pas être analysé en toute rigueur, ni surtout comme un verdict de la part de Dieu. Les serviteurs de la parabole n'avaient point été inutiles dans la rigueur du terme, mais ils devaient s'estimer inutiles, et comme l'humilité doit avoir un fondement réel, ce fondement est indiqué : « nous avons

ordonné, dites : Nous sommes des serviteurs inutiles; nous avons
fait ce que nous devions faire. »
11 Et comme il se rendait à Jérusalem, il passa entre Samarie
et Galilée. 12 Et comme il entrait dans un village, dix lépreux vin-
rent à sa rencontre, qui se tinrent à distance, 13 et ils élevèrent la
voix, disant : « Jésus, maître, aie pitié de nous. » 14 Et à cette vue

fait ce que nous devons faire ». (*Jül.*) On n'a point coutume de s'enfler pour cela. Si la parabole, au lieu de comparer les *serviteurs* des hommes et les serviteurs de Dieu, mettait en relief ce qui distingue les deux *services*, il y aurait lieu de noter qu'un esclave peut être précieux, et même indispensable à son maître, ce qui n'est pas le cas par rapport à Dieu, et d'autre part que les disciples de Jésus sont les enfants de Dieu plutôt que ses serviteurs. Mais ces considérations ajoutent au thème qui est assez riche par lui-même. Voir ici « Le non-mérite des œuvres » (*Godet*), ou « L'infériorité de la simple pratique des commandements » (*Mald.*), c'est introduire dans l'exégèse des précisions théologiques étrangères au sujet.

11-19. Les dix lépreux.

Propre à Lc. cf. *Introd.* p. cxxxiv pour le caractère historique, nié par M. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, p. 190 s.

11) Comme à ix, 51 et xiii, 22, Lc. rappelle que Jésus allait à Jérusalem. Son intention est bien de marquer un point de départ; sans quoi, pourquoi cette indication? Mais d'autre part ce n'est pas un voyage après une vie presque sédentaire. Depuis ix, 51 Jésus a commencé la série des voyages qui doivent aboutir à la passion. — καὶ αὐτός style de Lc. — διὰ avec l'accusatif μέσον n'a un sens local qu'en poésie, ce qui rend le texte suspect à *Deb.* § 222. Cependant il est bien attesté, étant probablement une forme hellénistique pour διὰ μέσου, leçon plus commune. De toute façon il ne s'agit pas de traverser deux pays, mais de passer le long de leurs frontières; cf. mais avec le gén. : διὰ μέσου δὲ ῥεῖ τούτων ποταμός (*Anab.* I. iv, 4 cité par *Pl.*). Jésus a été précédemment arrêté à la frontière de la Samarie; s'il l'avait traversée en ce moment, Lc. eût dû le dire plus clairement. Il s'est probablement rapproché de la frontière le plus possible, pour gagner de là la vallée du Jourdain et Jéricho, car il n'est pas dit qu'il soit allé alors en Pérée. L'absence d'article s'explique peut-être par le sens de διὰ μέσον. On devrait de même en français dire traverser *la* Samarie, mais on pourrait dire : aller entre Samarie et Galilée.

12) Sur la lèpre, voir sur Mc. i, 40, et Lc. v, 12 ss. Jésus n'était pas encore dans le bourg, où les lépreux n'auraient pas été tolérés; ils se tiennent loin, conformément aux prescriptions du Lévitique (xiii, 45.46). Si l'on ajoutait αὐτῷ après ἀπήντησαν (ou ὑπήντησαν) le gén. absolu ne serait pas correct, mais le N. T. ne s'en tient pas toujours aux règles classiques.

13) ἐπιστάτα seulement Lc. dans N. T., sixième et dernière fois. Ces lépreux s'adressent à la bonté de Jésus, dont le pouvoir était aussi bien connu. C'est le moment où sa réputation va éclater (cf. xviii, 38).

14) Dans le premier miracle (v, 14), Jésus avait guéri le lépreux avant de l'en-

Πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν
αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν. 15 εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν, ἰδὼν ὅτι ἰάθη, ὑπέστρεψεν μετὰ
φωνῆς μεγάλης δοξάζων τὸν θεόν, 16 καὶ ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον παρὰ τοὺς
πόδας αὐτοῦ εὐχαριστῶν αὐτῷ· καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρείτης. 17 ἀποκριθεὶς δὲ
ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν; οἱ δὲ ἐννέα ποῦ; 18 οὐχ
εὑρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος;
19 καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀναστὰς πορεύου· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.
20 Ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ

17. ουχι (T S V) et non ουχ (H).

---

voyer au prêtre, d'après les prescriptions légales (Lev. xiii, 49; xiv, 2.3). Ici « les prêtres », peut-être à cause du nombre des lépreux. D'ailleurs le Samaritain ne serait pas allé vers le prêtre juif. De plus l'ordre est donné avant la guérison, peut-être pour éprouver leur foi obéissante et leur reconnaissance. Ils obéirent en effet et furent purifiés, c'est-à-dire guéris.

15) ἰᾶσθαι (onze fois dans Lc.) peut se dire aussi de la lèpre (Lev. xiv, 3 etc.). quoique le mot le plus usuel soit καθαρίζειν. Le lépreux guéri revint aussitôt qu'il eut constaté sa guérison, d'après le sens naturel du texte; il jugea donc superflu de se rendre auprès de son prêtre. Le fait est semblable à celui de la guérison et du retour de Naaman (IV Regn., v, 14.15), reconnaissant envers Dieu et envers Élisée. C'étaient cependant deux étrangers, et Luc devait être frappé de cette coïncidence (iv, 27). Cependant ce n'est pas une raison pour dire (*Holtz.*) que sa description implique une réminiscence du livre des Rois; aucun détail ne décèle une influence littéraire.

16) Le lépreux rend gloire à Dieu, auteur principal du miracle, mais il rend grâce à Jésus, et se jette à ses pieds, sans craindre d'être rejeté. La prostration jusqu'à toucher la terre avec son visage est la marque d'un respect profond. Sauf v, 12 (encore un lépreux), cela ne se fait dans le N. T. que devant Dieu : Mt. xxvi, 39; I Cor. xiv, 25; Apoc. vii, 11; xi, 16; cf. Mt. xvii, 6 (Transfiguration). — Le lépreux reconnaissant était un Samaritain. Luc n'a pas caché leurs mauvaises dispositions (ix, 53); il ne tait pas non plus ce qui les honore (x, 30-37). Mais la reconnaissance, naturelle en pareil cas, honore moins le Samaritain que l'ingratitude des autres n'est odieuse. Ils étaient Juifs, mais Lc. évite de le dire, avec son esprit ordinaire de conciliation, pour éviter une apparence d'hostilité.

17 s.) ἀποκριθείς dans le sens de prendre la parole, plutôt que de répondre (cf. *Introd.* p. cvi). Jésus procède par questions. On voit bien qu'il est au courant, puisqu'il compare les ingrats et l'étranger. L'interrogation n'a donc pas pour but d'être informé, mais de relever plus vivement le sans-gêne des Juifs. Ils trouvaient sans doute naturel que Jésus ait fait un miracle pour eux. N'étaient-ils pas de la race d'Abraham (*Schanz*)? Mais n'était-ce pas un motif de plus de rendre gloire à Dieu?

il leur dit : « Allez, montrez-vous aux prêtres. » Et pendant qu'ils
y allaient, ils furent purifiés. [15] Or un d'entre eux, lorsqu'il se vit
guéri, revint en glorifiant Dieu à haute voix, [16] et il se jeta à ses
pieds la face contre terre, lui rendant grâces. Et c'était un Sama-
ritain. [17] Prenant alors la parole, Jésus dit : « Est-ce que les dix
n'ont pas été purifiés? Et où sont les neuf autres? [18] Il ne s'est
trouvé personne pour revenir rendre gloire à Dieu si ce n'est cet
étranger? » [19] Et il lui dit : « Lève-toi, va; ta foi t'a sauvé. »
[20] Les Pharisiens lui ayant demandé : quand donc vient le règne de

Le Samaritain est nommé ἀλλογενής parce que les Assyriens, après la prise de Samarie, y avaient transporté des colons de Mésopotamie (IV Regn. xvii, 24.30). C'était un peuple plutôt étranger que mélangé, ou, comme on dit aujourd'hui, *allogène*.

19) ἡ πίστις... comme viii, 48 et xviii, 42, où il s'agit d'une guérison, plutôt que comme vii, 50, où il s'agit du pardon. La foi fait des miracles (xvii, 6), et elle obtient des miracles (cf. Mc. ix, 23).

20-21. La venue du règne de Dieu.

Il importe de distinguer cette petite péricope de la suivante. C'est l'intention de Lc., puisque la première met en scène des Pharisiens, tandis que l'instruction qui suit est adressée aux disciples.

L'une a pour objet le règne de Dieu, l'autre l'avènement du Fils de l'homme. Il n'y aurait de contradiction (*Holtz.*) que si la venue future du Fils de l'homme avait pour but de fonder le règne, puisque celui-ci existe déjà (v. 21). Loisy hésite entre la contradiction et le double emploi. Il se donne beaucoup de mal pour prouver que la péricope est de l'invention de Lc., et pour plus de sûreté il aboutit à un sens qui rentrerait dans la pensée de Jésus, qu'il conçoit toujours comme eschatologique dans son sens à lui : lorsque le royaume viendra « il sera tout à coup présent à tous » (ii, 404).

20) La question posée ne paraît pas artificieuse (contre beaucoup d'anciens), ce qui ne prouve pas qu'elle soit artificielle, une pure invention de Lc. (*Loisy*). Les rabbins se préoccupèrent beaucoup des signes ou des préambules des temps messianiques et aussi de l'année exacte dans laquelle devait venir le fils de David (*Le Messianisme*... p. 186 ss.). Les mêmes soins devaient déjà préoccuper les Pharisiens au temps de Jésus. Comme aucune date précise n'était fournie par l'Écriture, il fallait donc observer les circonstances du temps, sans parler des signes surnaturels que Dieu pourrait donner, si bien que la question : quand viendra le fils de David? pouvait facilement être interprétée comme la demande d'un signe (*b. Sanh.* 98a). Il faut noter le présent (ἔρχεται), rare dans Luc, indiquant plutôt une question de principe qu'un fait concret (*J. Weiss*) : « Quand vient », est presque synonyme de : « Quelles sont les conditions pour qu'il vienne ».

C'est à cela d'ailleurs que Jésus répond. La βασιλεία qui *vient* est évidemment le règne, la domination, et non le royaume. — παρατήρησις signifie observation

ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρή-
σεως, 21 οὐδὲ ἐροῦσιν Ἰδοὺ ὧδε ἤ Ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ

des astres ou des présages, ou en général action de surveiller, d'épier, selon le sens de παρατηρέω dans VI, 7; XIV, 1; XX, 20; Act. IX, 24. Au fond tout le monde est d'accord sur ce sens. Ce qui est controversé, c'est sur quoi porte cette observation. D'après Loisy, c'est « l'attention aux signes précurseurs du règne messianique », de façon que « l'avènement du royaume ne sera pas précédé d'indices auxquels on pourra reconnaître son approche immédiate » (II, 402). Mais de signes il n'est pas ici question. L'observation porte sur la venue du règne. Si des guetteurs étaient en faction pour le voir venir, ils perdraient leur temps. Pourquoi? Schanz et Kn. répondent : parce qu'il ne viendra pas avec pompe et majesté. C'est peut-être forcer un peu la note. Mais à tout le moins il faut entendre que le règne ne vient pas tout formé, comme un objet dont on peut dire : il est ici ou là, comme le soleil et la lune apparaissent à l'horizon.

21) C'est d'ailleurs ce que dit le v. 21. Loisy insiste beaucoup sur le futur ἐροῦσιν, comme s'appliquant à un événement réellement futur. Il en sera quitte pour mettre aussi au futur la fin de la phrase. Mais comme elle est nettement au présent, c'est le futur ἐροῦσιν qui doit s'entendre comme un futur gnomique (*Kühner-Gerth* II, 1, p. 171, 3); « on n'aura pas à le dire » *non erit quod dicatur* (*Grotius*, cité par *Pl.*). Dans le cas de l'avènement (v. 23) on le dira, et cela pourra s'entendre, puisqu'il s'agira du Fils de l'homme; l'annonce sera fausse, sans être invraisemblable. Dans le cas du règne, il ne peut être question de le montrer ici ou là. On peut d'ailleurs noter avec Holtz. que cette rédaction a pu être influencée par le v. 23, et ce n'est point d'après ces mots qu'il faut juger de l'opposition si nette et si caractéristique entre les vv. 20ᵇ et 21ᵇ. — ἰδοὺ γάρ donne la vraie solution; ne pas négliger ἰδού répondant au premier ἰδού et qui indique une solution plutôt actuelle que future. — ἐντὸς ὑμῶν, — plusieurs opinions : — a) *in vobis*, c'est-à-dire dans vos âmes; le règne de Dieu serait conçu comme une grâce intérieure, qu'on ne saurait par conséquent voir du dehors (*Harnack, Holtz. Field*, etc.). Cette opinion a plu aux Pères, et les protestants l'ont admise avec enthousiasme se réservant d'en faire un argument contre l'Église visible. Mais il est impossible de dire que les Pharisiens, à tout le moins compris dans ὑμῶν, ont reçu le règne comme une grâce intérieure. C'est peut-être par le sentiment de cette difficulté que Tertullien a entendu : *in manu, in potestate vestra, si audiatis, si faciatis Dei praeceptum* (*adv. Marc.* IV, 35); de même Cyr. d'Alex. etc. Mais avec cette modification la première opinion s'écarte du sens littéral; on dit bien ἐντὸς τοξεύματος (Eur. *Her. fur.* 991; Xén. *Cyr.* I, IV, 23) « en deçà du trait, à la portée du trait », mais cela ne saurait s'appliquer à un objet spirituel.

b) *intra vos*, « parmi vous » (*Kn. Schanz*, etc.). Jésus veut dire que le règne de Dieu est déjà commencé, pensée tout à fait parallèle à celle de XI, 20. La réponse est adéquate. A la question : quand vient le règne? Jésus répond : il est déjà parmi vous. Vous ne l'avez pas vu parce qu'il ne vient pas à la manière d'une chose toute faite et dont on puisse dire qu'il est ici ou là, mais en regardant bien on pourrait le reconnaître comme un germe qui se développera. Nul

Dieu? il leur répondit, et dit : « L'arrivée du règne de Dieu ne saurait être observée, 21 comme si l'on pouvait dire : voici qu'il est ici, ou : il est là; car voici que le règne de Dieu est au dedans de vous. »

doute que la pensée sollicite l'attention, mais c'est précisément le cas posé par les paraboles du sénevé et du levain. On objecte qu'il y aurait là « une contradiction flagrante » (*Loisy* II, 402) avec le discours qui suit, où il est dit que le Fils de l'homme apparaîtra comme un éclair illuminant tout l'horizon. Mais cette difficulté prouve simplement que le règne déjà commencé est autre chose que la venue du Fils de l'homme. L'intérêt de notre passage, dont le sens est clair, — qu'on entende *in vobis* ou même *intra vos*, — c'est l'existence du règne avant cette venue. Une autre objection plus grave (en faveur de la première opinion), c'est que ἐντός ne peut signifier « au milieu de » qui serait ἐν μέσῳ ὑμῶν, mais « au-dedans de » (cf. Ps. XXXVIII, 4; CII, 1). Mais ce n'est qu'une subtilité. Nous ne disons pas que ὑμῶν s'entende des individus, comme si le règne avait paru parmi eux, comme une quantité de même nature. On peut très bien — en modifiant légèrement la seconde opinion — entendre : « au-dedans de vous » comme nation, dans l'intérieur du peuple de Dieu. Et alors l'exemple de Xénophon rejeté par Field est topique; καὶ ἄλλα ὁπόσα ἐντὸς αὐτῶν καὶ χρήματα καὶ ἄνθρωποι ἐγένοντο, πάντα ἔσωσαν (*Anab.* I, x, 3), ἐντὸς αὐτῶν « à l'intérieur de leur position, dans leurs lignes ».

Ceux qui veulent, en dépit de tout, donner au passage une couleur eschatologique (*Loisy, Hahn,* mais non *J. Weiss*), entendent ἐστιν au sens futur : il n'y aura pas lieu de dire ici ou là, comme des gens qui cherchent, car le règne apparaîtra parmi vous avec tant d'évidence que vous n'aurez pas de doute. Il y a bien quelque chose de semblable au v. 24, mais de quel droit lire ici ce sens en dépit du texte (*Holtz.*)?

22-37. La révélation du Fils de l'homme et le jugement.

Ce morceau qui forme une unité est distingué du précédent par un changement d'auditoire. Au lieu des Pharisiens, ce sont les disciples. Cela n'empêcherait pas que le sujet soit le même, si les perspectives n'étaient si différentes. Il y a bien une certaine connexion entre le règne de Dieu déjà présent et l'avènement plus tard attendu du Fils de l'homme, mais les termes ne sont pas les mêmes, ni les temps, et c'est prêter gratuitement à Lc. une contradiction que d'intituler notre péricope : « l'apparition du royaume » (*God.*).

Le thème très clair du discours est la révélation du Fils de l'homme et le jugement. Il se subdivise en cinq petites sections : Ne pas chercher le Fils de l'homme, parce qu'il se manifestera clairement (22-25); les hommes seront dans l'insouciance (26-30); il faudra se détacher de tout (31-33); alors aura lieu le jugement (34-35), et le rassemblement des élus (37).

A propos de ce qu'on nomme l'*Apocalypse synoptique* (Mc. XIII et parall.), nous avons essayé de montrer (*RB.* 1906, 382-411) qu'elle se compose de deux discours, l'un sur la ruine de Jérusalem, l'autre sur l'avènement du Fils de l'homme, qui d'ailleurs ont peut-être été prononcés dans la même circonstance. Déjà dans

ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν. 22 Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς Ἐλεύσονται
ἡμέραι ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἰδεῖν καὶ
οὐκ ὄψεσθε, 23 καὶ ἐροῦσιν ὑμῖν Ἰδοὺ ἐκεῖ ἤ Ἰδοὺ ὧδε· μὴ ἀπέλθητε μηδὲ
διώξητε. 24 ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς
τὴν ὑπ' οὐρανὸν λάμπει, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ
αὐτοῦ. 25 πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῆς

24. εν τη ημερα αυτου (T S V) plutôt que *om.* (H).

Lc., comme nous le verrons plus loin, ils ont été mieux distingués. Mais en outre Lc. a ici un discours spécial sur l'avènement, et rien n'empêche d'admettre qu'il a été réellement prononcé par N.-S. dès le moment où il est placé dans le troisième évangile.

Ce discours ne doit rien à Mc., car les passages parallèles à Mc. se retrouvent tous dans Mt., où leur texte ressemble plus à celui de Lc. Voici les indications : Lc. 23; cf. Mc. XIII, 21; Mt. XXIV, 23 et 26; Lc. 31; cf. Mc. XIII, 15, 16; Mt. XXIV, 17, 18; Lc. 33; cf. Mc. VIII, 35; Mt. X, 39; XVI, 25.

Outre ces rapprochements avec Mt. et Mc., on notera Lc. 24 et Mt. XXIV, 27; Lc. 26-37, 30 et Mt. XXIV, 37-39; Lc. 34. 35 et Mt. XXIV, 40. 41; Lc. 37 et Mt. XXIV, 28.

Il en résulte que Mt. a mis dans son unique discours plusieurs choses relatives à l'avènement qui figurent dans le discours distinct de Lc., et la ressemblance est le plus souvent assez étroite pour suggérer une certaine dépendance littéraire, quelle qu'elle soit. L'ordre est le même dans les deux évangélistes, sauf pour le v. 31 et le v. 37.

Dans Lc. rien ne se rapporte ici à la prise de Jérusalem, car le thème du v. 31 appliqué par Mc. et par Mt. à cette circonstance est transposé dans Lc. au sens figuré. Une maxime générale (v. 33), est aussi appliquée par Lc. à l'avènement, tandis que Mc. et Mt. l'ont employée ailleurs, comme Lc. lui-même (IX, 34).

Enfin rien n'indique la proximité de l'avènement. Si le désir en est attribué aux disciples, le fait n'est pas dans leur horizon immédiat.

22-25. *L'avènement.*

22) Nous rencontrons dès le début ce terme de Fils de l'homme, qui ne peut désigner que Jésus lui-même. Dans l'hypothèse il a disparu. Plusieurs anciens (encore *Mald.*) ont cru que ses disciples désiraient le retour des jours anciens où ils avaient joui de sa présence. Mais on convient (même *Schanz* et *Kn.*) que ces jours sont des jours de gloire. Privés de Jésus, mais sachant qu'il doit revenir dans sa gloire, les disciples souhaiteront voir, donc comme une chose nouvelle, un de ses jours glorieux; ils ne le verront pas. Le désir s'explique soit par la difficulté des temps, soit simplement parce que le Fils de l'homme tarde à paraître. C'était marquer d'avance le soupir de l'Église primitive, souvent renouvelé au cours des siècles. S'il ne vient pas pour juger le monde, qu'il vienne au moins pour la consolation de ses fidèles! Cela ne sera point

22 Or il dit à ses disciples : « Il viendra des jours où vous désirerez voir un seul des jours du Fils de l'homme, et vous n'en verrez point.
23 Et ils vous diront : voici [qu'il est] là, voici [qu'il est] ici. N'y allez pas et ne poursuivez pas [cette recherche].
24 Car de même que brille un éclair étincelant d'un point du ciel à un autre point du ciel, ainsi en sera-t-il du Fils de l'homme en son jour.
25 Mais tout d'abord il faut qu'il souffre beaucoup, et qu'il

accordé. — Le temps futur est bien marqué (en opposition avec v. 21) par ἐλεύσονται et un second futur après ὅτε. — Il ne semble pas que μίαν puisse signifier le premier (*Pl.*); μία τῶν σαββάτων est une locution toute faite. Ce n'est pas non plus τίς, « l'un quelconque » (*Schanz*); c'est un unique jour, car le texte indique un désir minimum, qui ne sera même pas satisfait.

23) Le désir de voir un des jours du Fils de l'homme implique avant tout le désir de sa venue; *quelques-uns croient qu'il a apparu, et colportent ce bruit*. C'est vraisemblablement une allusion aux Antéchrists, c'est-à-dire à des individus qui se donneront pour le Christ; cependant le texte ne le dit pas. L'essentiel est de ne pas ajouter foi à ces bruits par un faux zèle; on ne devra ni se déranger, ni s'obstiner à poursuivre un fantôme. Le contexte de Lc., 23 après 22, est beaucoup plus satisfaisant que celui de Mc. xiii, 21, ou de Mt. xxiv, 23, mais on pourrait y voir un arrangement de Luc. Son texte semble s'inspirer de Mc. pour ἐκεῖ et ὧδε (dans l'ordre inverse dans Mc.) et de Mt. xxiv, 26 pour le mouvement qu'il ne faut pas se donner. Mais la ressemblance n'est pas telle sur ces points qu'on doive conclure à une source commune.

24) Inutile de chercher à trouver le Fils de l'homme, puisqu'il apparaîtra, brillant comme l'éclair. Même contexte dans Mt. xxiv, 27, mais dans un style assez différent. Luc évite de dire que l'éclair brille de l'orient à l'occident, ce qui n'est pas toujours le cas, et qui, le plus souvent, serait exagéré. Il parle d'un point (χώρα sous-entendu) à un autre. La παρουσία, terme de Mt. et de Paul (I Thess. ii, 19 etc.) n'appartient pas à son style (ni dans Actes); puisque c'est le Fils de l'homme qu'on cherche, *c'est lui qui apparaît*. « *Son jour* » probablement parce qu'en somme il n'y en aura qu'un, qui sera le jour suprême. Il n'y a aucune contradiction avec le v. 22, où un jour paraît être un jour quelconque, quoique ce scrupule explique peut-être l'omission de ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ par certains témoins (B(!)D etc.), mais seulement une rectification de l'attente des disciples qui doit se concentrer sur un seul jour. ἀστραπὴ ἀστράπουσα, deux mots semblables, comme dans ii, 8; xi, 46; xxiii, 46 (*Pl.*). Le texte de Mt. est sûrement plus primitif.

25) D'après Loisy : « la mort du Sauveur ne tenait aucune place dans la perspective du discours » (ii, 429). Il serait plus juste de dire avec J. Weiss : elle allait de soi pour les lecteurs de Lc. — Ce n'est donc pas Lc. qui a éprouvé le besoin de l'ajouter. Il est vrai que la mort était nécessairement dans la perspective, puisque Jésus parlait de jours où il serait absent, mais il n'était pas superflu d'insister, et Jésus ne pouvait assez prévenir ses disciples de ne pas attendre la gloire avant la Passion. C'est pourquoi il les rappelle aux cir-

γενεᾶς ταύτης. [26] καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, οὕτως ἔσται καὶ
ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου· [27] ἤσθιον, ἔπινον, ἐγάμουν, ἐγαμί-
ζοντο, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν, καὶ ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς
καὶ ἀπώλεσεν πάντας. [28] ὁμοίως καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Λώτ·
ἤσθιον, ἔπινον, ἠγόραζον, ἐπώλουν, ἐφύτευον, ᾠκοδόμουν· [29] ᾗ δὲ ἡμέρᾳ
ἐξῆλθεν Λὼτ ἀπὸ Σοδόμων, ἔβρεξεν πῦρ καὶ θεῖον ἀπ' οὐρανοῦ καὶ ἀπώλεσεν
πάντας· [30] κατὰ τὰ αὐτὰ ἔσται ᾗ ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται.
[31] ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὃς ἔσται ἐπὶ τοῦ δώματος καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ ἐν τῇ οἰκίᾳ,
μὴ καταβάτω ἆραι αὐτά, καὶ ὁ ἐν ἀγρῷ ὁμοίως μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω.
[32] μνημονεύετε τῆς γυναικὸς Λώτ. [33] ὃς ἐὰν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ

33. και ος εαν (T S V) plutôt que ος δ' αν (H); — απολεσει (T H V) et non απολεση (S).

---

constances présentes. — πρῶτον δέ marque moins l'antériorité de la souffrance par rapport à la gloire que l'avenir prochain menaçant. Aussi au lieu de parler des prêtres après ἀποδοκιμασθῆναι, comme IX, 22, il met en scène « cette génération ».

26-30) *Dispositions qu'auront les hommes au temps de l'avènement;* comme Mt. XXIV, 37-39, en intercalant (28-29) une comparaison de plus.

26) Au lieu de comparer les jours de Noé à la parousie, Lc. compare plus méthodiquement les deux époques; cette fois αἱ ἡμέραι en parlant du Fils de l'homme pour dire une époque, selon le rythme des jours de Noé. — Καί donne au v. 25 un caractère de parenthèse — ce qui ne veut pas dire d'interpolation.

27) En substance comme Mt., mais beaucoup mieux écrit, évitant la répétition des jours et du cataclysme; jugeant inutile de dire que les gens ne se doutaient de rien; donc moins primitif et moins pittoresque. Les imparfaits non liés par καί sont élégants et vifs. Ce ne sont point là des actes répréhensibles, mais l'exemple biblique n'est pas cité sans suggérer le reste de l'histoire. Le monde au temps de Noé était corrompu. Ce qui est effrayant c'est l'insouciance quand on devrait redouter le châtiment. Cependant l'accent principal est dans la soudaineté : Noé entre dans l'arche, il vient, καὶ ἦλθεν, indépendant de ἄχρι ἧς ἡμέρας.

28-29) Exemple propre à Lc., sur le même rythme que le précédent. Le détail de la vie quotidienne est encore développé; bâtir, planter,... on se croit sûr de l'avenir. Cette fois encore il y a un signal, c'est le départ de Lot. — ἔβρεξεν a Dieu pour sujet (cf. Gen. XIX, 24 et Mt. V, 45).

30) Mt. 39^{b} ramène sa παρουσία, par une sorte d'*inclusio* sémitique, tandis que Lc. ramène le jour du Fils de l'homme sur le même rythme que celui du v. 24. Le Fils de l'homme se manifeste maintenant. Précédemment il n'était donc pas visible. Paul, outre παρουσία a aussi ἀποκάλυψις en parlant du Christ (I Cor. I, 7; II Thess. I, 7) et de même Pierre (I Pet. I, 7. 13 cf. IV, 13; Apoc. I, 1). Ce terme

soit rejeté par cette génération. 26 Et comme il arriva aux jours de
Noé, ainsi en sera-t-il aux jours du Fils de l'homme : 27 ils man-
geaient, ils buvaient, les hommes prenaient femme, et les femmes
des maris, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche, et le déluge
vint et les fit périr tous. 28 Semblablement comme il arriva aux jours
de Lot : ils mangeaient, ils buvaient, ils achetaient, ils vendaient,
ils plantaient, ils bâtissaient ; 29 mais le jour où Lot sortit de Sodome,
[Dieu] fit pleuvoir du ciel du feu et du soufre, et il les fit périr
tous. 30 Il en sera de même au jour où le Fils de l'homme doit être
révélé.

31 Dans ce jour-là, celui qui sera sur le toit, avec ses meubles
dans la maison, qu'il ne descende pas pour les prendre, et sembla-
blement que celui qui sera dans les champs ne retourne pas en
arrière ! 32 Souvenez-vous de la femme de Lot ! 33 Celui qui cher-

tient plus de compte de la nature surnaturelle du Christ ; l'autre de sa manifestation comme Souverain.

31-33. *Avis pour ce temps.* Cette petite péricope se compose de paroles de Jésus, certainement authentiques, mais qui peut-être à l'origine ne faisaient pas partie d'un discours sur l'avènement.

31) Ce verset résume Mc. XIII, 15. 16 ou Mt. XXIV, 17. 18, qui sont plus en situation dans un discours sur la ruine de Jérusalem où ils doivent être pris à la lettre, au moment d'une fuite précipitée. Dans Lc. ce n'est plus guère que l'expression demi-parabolique (*Schanz*) plutôt qu'allégorique (*B. Weiss*) du renoncement à toute chose.

De même que l'entrée de Noé dans l'arche et le départ de Lot ne sont point encore le cataclysme, ainsi la révélation du Fils de l'homme semble précéder quelque peu le jugement. Il ne faut point alors songer ni à sauver ses biens, ni à sauver sa vie. Il n'est pas dit expressément qu'on doive tout quitter pour aller au-devant du Seigneur ; du moins qu'on l'attende, détaché de tout.

Dans le détail μὴ καταβάτω ἆραι, ἐν ἀγρῷ rappellent Mt. plutôt que Mc., εἰς τὰ ὀπίσω (comme Mc.) a pu être suggéré par Gen. XIX, 26.

32) En effet Lc. (seul) a rappelé ici l'exemple funeste de la femme de Lot, en harmonie avec l'exemple qu'il a seul donné v. 28 s. Son sort sert de leçon à ceux qui regretteraient leurs biens.

33) La même pensée dans IX, 24 suivait de très près Mc. VIII, 35 et plus encore Mt. XVI, 25, et l'on ne saurait dire qu'ici Lc. ait la même source en vue ou encore Mt. X, 39. Dans un cataclysme, l'homme profane ne songe qu'à sauver sa vie. Les contemporains de Noé et de Lot étaient mal préparés pour d'autres soucis. Jésus ne dit pas ce qu'il en fut, mais ce qu'il ne faudra pas faire au jour de l'avènement. Tout aussi chimérique serait l'espoir de sauver sa vie temporelle !

περιποιήσασθαι ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολέσει ζωογονήσει αὐτήν. [34] λέγω ὑμῖν, ταύτῃ τῇ νυκτὶ ἔσονται δύο ἐπὶ κλίνης μιᾶς, ὁ εἷς παραλημφθήσεται καὶ ὁ ἕτερος ἀφεθήσεται· [35] ἔσονται δύο ἀλήθουσαι ἐπὶ τὸ αὐτό, ἡ μία παραλημφθήσεται ἡ δὲ ἑτέρα ἀφεθήσεται. [37] καὶ ἀποκριθέντες λέγουσιν αὐτῷ Ποῦ, κύριε; ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς Ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοὶ ἐπισυναχθήσονται.

La formule est paradoxale comme dans les autres cas; les verbes περιποιεῖσθαι « mettre de côté » en harmonie avec la préservation des objets, ζωογονεῖν « conserver en vie » (Act. vii, 19; Ex. i, 17; Jud. viii, 19) et non « donner une vie nouvelle », ont quelque chose de plus soigné dans l'expression, sans atteindre à la forme exégétique de Jo. xii, 25.

34-35. *Le jugement.*

Dans la petite section précédente, on semblait avoir le temps de prendre certaines dispositions, du moins morales. Ce qui domine ici, c'est la soudaineté de l'avènement qui prend les gens ou les laisse selon qu'il les trouve. Il n'y a pas contradiction, mais c'est un indice de plus que 31-33 n'appartenaient pas au premier fil du discours.

34-35) Une couple de cas typiques, comme dans Mt., mais seul le second est le même.

34) Dans Lc. c'est la nuit, ce qui peut s'accorder avec « ce jour-là » comme indication d'un temps. La nuit est une désignation plus spéciale. On a entendu la nuit au sens allégorique, d'une époque de tribulations, mais rien n'insinue une métaphore, car le second cas aussi peut s'entendre de la nuit. Dire que la nuit vient là parce qu'on va parler de gens couchés, c'est s'exposer à la riposte : Lc. parle de lits (au lieu de champs, Mt.) parce qu'il faisait nuit. En effet la nuit est le moment où les catastrophes paraissent encore plus effrayantes, atteignant un maximum de surprise et d'horreur. Paul a dit presque de même : « le jour du Seigneur doit venir comme un voleur dans la nuit » (I Thess. v, 2; cf. Lc. xii, 20).

Ce qui frappe ici, ce n'est pas la séparation de deux personnes unies, mais le sort différent qui les attend, évidemment d'après leurs dispositions intérieures. Rien ne les distingue au dehors; mais ce que les hommes ne savent percevoir, Dieu l'a jugé en un instant. L'un est pris, c'est-à-dire pour une place de choix, l'autre est laissé, Dieu n'en veut pas.

35) Quand on a entendu sous la tente des Bédouins les femmes moudre une bonne partie de la nuit, on ne soutient pas que le v. 35 s'entend du travail de la journée (*Hahn*). L'avènement étant instantané, ne peut avoir eu lieu la nuit et le jour.

36) Ce verset omis par les meilleures autorités est sûrement à supprimer comme suppléé d'après Mt. xxiv, 40. Cette addition nous amènerait en plein jour et romprait le rythme à deux membres.

37. *Le rassemblement des élus.*

37) L'interrogation des disciples est propre à Luc. Son sens dépend de la réponse. Beaucoup de critiques modernes (*Holtz.*, les *Weiss, Schanz, God., Pl.*)

cherait à sauvegarder sa vie la perdrait, et celui qui la perdra la
conservera. 34 Je vous [le] dis : cette nuit-là deux seront sur la même
couche; l'un sera pris, mais l'autre sera laissé; 35 deux femmes
moudront ensemble : l'une sera prise, mais l'autre sera laissée. »
36 [ ] 37 Et prenant la parole, ils lui disent : « Où? Seigneur. » Alors
il leur dit : « Où sera le corps, là aussi se rassembleront les vautours. »

entendent : où aura lieu le jugement? Et Jésus répond : où il y aura lieu de l'exercer. *Ubi peccatores, ibi Dei iudicia* (*Pl.*); où il y aura faute, il y aura châtiment (*Holtz.*). Mais le jugement est un discernement, un triage, et la comparaison ne peut cependant aboutir à cette banalité : le jugement atteindra ceux qui seront à juger, à moins de subtiliser comme Hahn : là où il y aura surtout à juger, où les amis et les ennemis du Messie seront le plus nombreux!

Il faut donc simplement donner à la réponse le même sens que dans Mt. xxiv, 26 (*Kn. Jül. Loisy*). Dans son contexte le sens n'est pas douteux, il s'agit du Fils de l'homme. Le texte de Lc. est à peu près le même, si ce n'est que πτῶμα, « cadavre », est remplacé par σῶμα, « corps », mais auquel le contexte donne le même sens; les ἀετοί sont des vautours plutôt que des aigles, car ces derniers ne dévorent pas les cadavres, tandis que les vautours y viennent de tous les points de l'horizon, si bien que leur vol peut servir de guide aux Bédouins pour retrouver un cadavre (constaté à Pétra). Il serait choquant de figurer le Fils de l'homme par un cadavre, et les disciples par des vautours, mais il n'y a là qu'une comparaison ou plutôt un proverbe qui donne une image saisissante. C'est donc le contexte de Mt. qui fournit le sens, et l'on peut estimer *Loisy*) que Lc. a transposé cette parole pour obtenir une conclusion à tout le discours. Il faut convenir d'ailleurs que l'effet est impressionnant, et que la réunion des fidèles au Christ termine bien l'avènement. La question était destinée à amener la réponse. Ce n'est pas (*Jül. Hahn*) que les disciples en soient encore au point du v. 23 s. et demandent directement où sera donc le Christ. Leur curiosité est éveillée par les dernières paroles. Le sort de ceux qui sont laissés sur place ne les préoccupe pas, mais que signifiait l'expression : « il sera recueilli »? Il était très naturel de demander : où? Et il eût été tout indiqué de répondre : dans le royaume de Dieu. Mais le discours est si exclusivement relatif à l'avènement du Fils de l'homme, que la réponse le désigne sous une forme énigmatique comme le centre de la réunion des élus. C'est ce que Paul dira en clair I Thess. iv, 17.

CHAPITRE XVIII

1 Ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι
αὐτοὺς καὶ μὴ ἐνκακεῖν, 2 λέγων Κριτής τις ἦν ἔν τινι πόλει τὸν θεὸν μὴ
φοβούμενος καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντρεπόμενος. 3 χήρα δὲ ἦν ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ

Chapitre xviii. — A partir du v. 15, Lc. retrouve le fil de Mc. et de Mt. Le début du chapitre comprend deux paraboles propres à Luc : le juge et la veuve, le Pharisien et le publicain, qui sont toutes deux relatives à la prière.

1-8. Le juge et la veuve.

Cette parabole se rattache incontestablement à ce qui précède, c'est-à-dire aux difficultés qu'éprouveront les fidèles, et à la venue du Fils de l'homme.

Le texte a été désarticulé par Jülicher (suivi par Loisy). Il y reconnaît d'abord une parabole authentique (2-5) parfaitement parallèle à celle de l'ami importun (xi, 5-10), qui avait pour but de suggérer une prière instante. Plus tard l'Église primitive persécutée se sentit dans la situation de la veuve, et appliqua la parabole à la prière qu'elle adressait à Dieu pour être délivrée (6-8a, sauf 7b qui a pu être ajouté par un lecteur de Lc.). Luc, qui n'avait pas oublié le sens primitif, l'a conservé dans l'introduction explicative du v. 1, et a ajouté le v. 8b, afin de mettre une sourdine à l'attente anxieuse de la vengeance. Peut-être qu'en somme le retard de la parousie était causé par les dispositions imparfaites de la communauté.

On voit ce qu'il y a d'arbitraire dans cette analyse. La fin explicative (6-8a) peut très bien être appliquée à la parabole comme Loisy le reconnaît, sans que la parabole devienne une allégorie. Nous avouons sans hésiter l'étroite ressemblance avec l'ami importun, mais une parabole, précisément parce qu'elle n'est pas une allégorie, est susceptible de plusieurs applications : à plus forte raison deux paraboles semblables. Conçoit-on que Luc ait changé le sens de la parabole et qu'il ait composé une introduction tout exprès pour mettre en relief le sens primitif? Cependant cette critique a le mérite d'avoir reconnu que le v. 8b ne cadre pas très bien avec l'application de la parabole. Il en faut simplement conclure que la venue du Fils de l'homme est peut-être toute circonstance où Dieu aura vengé ses élus.

1) C'est le même auditoire, αὐτοῖς représente les disciples. — πρὸς τό ne marque pas la finalité, mais seulement l'objet dont il sera question. La prière doit être constante; Paul a dit de même ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε (I Thess. v, 17). La disposition à prier, qui doit en effet être constante, ne répond pas à l'énergie

1 Or il leur disait une parabole sur ce qu'il leur fallait toujours
prier et ne pas se décourager, 2 disant : « Il y avait dans une ville
un juge qui ne craignait pas Dieu et ne se souciait pas des hommes.
3 Il y avait aussi dans cette ville une veuve, et elle venait à lui,

des termes. D'autre part on ne saurait les taxer d'exagération (*Jül. Loisy*, etc.), soit parce que des âmes privilégiées arrivent en effet à une prière qu'on peut dire continuelle, soit parce que l'avis est donné en vue d'une grâce qu'on veut absolument obtenir. C'est ainsi qu'à la fête du Sacré-Cœur en juin 1918 la prière publique fut vraiment ininterrompue de jour et de nuit en France. On peut croire aussi (*Schanz*) que Lc., dans cette introduction un peu vague sur le sujet de la parabole, se réfère tacitement à ce qui sera expliqué plus loin. La veuve n'assiégeait pas la demeure du juge; elle y venait souvent. De même la prière aura lieu πάντοτε si elle revient à la charge aussi longtemps qu'il faudra. — ἐγκακεῖν (Soden) ou ἐνκακεῖν est le même mot, avec la racine (ἔν τινι κακὸν εἶναι), tandis que ἐκκακεῖν ne doit être qu'une fausse variante, car il n'existe pas de verbe formé avec ἐκ. Le sens « se décourager » convient ici et dans les textes de Paul.

2) Si le juge avait été un païen (*Pl.*), Jésus lui aurait-il reproché de ne pas craindre Dieu, le seul vrai Dieu? Sans doute il y avait des prosélytes qu'on nommait des craignants Dieu, mais rien n'indique ici une situation aussi spéciale. Le juge ressemble au roi Joachim dont Josèphe (*Ant.* X, v, 2) a dit qu'il n'était : μήτε πρὸς θεὸν ὅσιος μήτε πρὸς ἀνθρώπους ἐπιεικής, mais l'expression de Lc. est plus forte. Son juge ne manquait pas seulement de piété, il n'avait pas cette crainte de Dieu qui eût dû l'empêcher de commettre l'injustice. Et à défaut de cette crainte, il n'avait le respect de l'opinion vis-à-vis de personne (ἄνθρωπον sans art.). — ἐντρέπεσθαί τινα « avoir honte devant quelqu'un », l'accus. (au lieu du gén.) depuis Polybe; cf. Sap. II, 10; Job. XXXII, 21, où le passif semble avoir le sens du moyen. — Ce juge qui incarnait l'injustice (v. 6) aurait sûrement tenu compte d'un puissant, mais il se moquait de ce qui n'était que murmure impuissant.

3) Et il y avait une veuve, c'est-à-dire une femme privée de tout appui. Sa famille n'avait plus à s'occuper d'elle depuis son mariage, et son mari manquait. Le bon juge était précisément le juge qui faisait droit aux veuves, le κριτὴς τῶν χηρῶν (Ps. LXVII, 6) qui, à vrai dire, dans le psaume n'est autre que Dieu. Comme les personnes qui n'ont plus rien à perdre, et avec plus d'obstination que n'en ont les hommes, moins d'amour-propre aussi, cette veuve venait et revenait (ἤρχετο), demandant toujours justice dans les mêmes termes. Elle est pensée avoir un adversaire qui avait profité de son impuissance pour la dépouiller. — ἐκδίκησον avec ἀπό n'est pas une instance pour être vengée, par exemple pour obtenir la vengeance du sang, mais tout d'abord pour qu'on reconnaisse son droit, ce qui suppose d'ailleurs la condamnation de l'adversaire. C'est plutôt la délivrance pour elle (comme dans Jud. XI, 36 ἐν τῷ ποιῆσαί σοι Κύριον ἐκδίκησιν ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν σου, ἀπὸ υἱῶν Ἀμμών et très nettement *Pap. Amherst* 134, l. 10, IIe s. ap. J.-C.) que le châtiment pour ceux qui ont commis un mal irréparable

καὶ ἤρχετο πρὸς αὐτὸν λέγουσα Ἐκδίκησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου μου. 4 καὶ
οὐκ ἤθελεν ἐπὶ χρόνον, μετὰ δὲ ταῦτα εἶπεν ἐν ἑαυτῷ Εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ
φοβοῦμαι οὐδὲ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι, 5 διά γε τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν
χήραν ταύτην ἐκδικήσω αὐτήν, ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με.
6 Εἶπεν δὲ ὁ κύριος Ἀκούσατε τί ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας λέγει· 7 ὁ δὲ θεὸς
οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ τῶν βοώντων αὐτῷ ἡμέρας

4. μετα δε ταυτα (T S V) plutôt que μετα ταυτα δε (H).

(Apoc. VI, 10 ἕως πότε... οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἐκ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς). Dans le sens défensif, cf. Ps. XXXVI, 28; I Macch. VI, 22. Jülicher a raison de dire que c'est plus que ἀπηλλάχθαι (XII, 58), être délivré; mais la vengeance n'est pas l'objet premier de la demande (*Holtz. Pl.* contre *Jül. Schanz*).

4) Le juge hésitait peut-être à condamner un homme influent, quoique l'opinion publique soutînt la veuve; ἐπὶ χρόνον indique un temps assez considérable. Enfin il se décide. Sa confession intérieure a pour but de mettre clairement en relief le motif qui le détermine.

5) κόπος avec παρέχειν, c'est la même raison que XI, 7; cf. Mc. XIV, 6; Mt. XXVI, 10; Gal. VI, 17. ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με, a été expliqué de deux façons :

a) « pour qu'elle ne vienne pas, à la fin, me donner des coups. » (*Loisy*, II, 181). Jülicher a très bien plaidé pour ce sens. ὑπωπιάζειν, de ὑπώπιον, le dessous des yeux, est un verbe pittoresque, comme pocher un œil, qu'il faut se garder d'atténuer, ce qui réduirait ces mots à une redite de « faire des ennuis ». Le juge aurait peut-êre pris son parti d'être importuné, mais il se demande si la veuve, de plus en plus irritée, n'en viendra pas aux voies de fait. C'est ce que ne saurait accepter un sceptique, qui ne craint rien — que le ridicule. Cela est dit avec une sorte d'humeur ironique. — εἰς τέλος aura le sens de finalement, pour conclure.

b) Mais c'est déjà une difficulté. εἰς τέλος dans le N. T. signifie « jusqu'au bout » dans Mt. X, 22; XXIV, 13; Mc. XIII, 13; Jo. XIII, 1 (répondant à l'hébreu לנצח dans les Septante) ou bien « complètement » (répondant à לכלה), dans I Thess. II, 16. Ce dernier sens est hors de cause, mais « jusqu'au bout » convient très bien, répondant au πάντοτε du v. 1, tandis que « à la fin » est ordinairement exprimé par τέλος seul. De plus Field a fait remarquer que le sens proposé est contraire à la grammaire qui eût exigé : ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐλθοῦσα ὑπωπιάσῃ με. La différence du présent et de l'aoriste (pour un seul cas isolé) était parfaitement comprise de Chrysostome; sur II Cor. XII, 7, il dit : ὥστε διηνεκοῦς δεῖσθαί τοῦ χαλινοῦ· οὐ γὰρ εἶπεν, ἵνα κολαφίσῃ, ἀλλ' ἵνα κολαφίζῃ (*Field*). Les exemples de négligence hellénistiques fournis par Jülicher (entre autres Mc. III, 9, 12 (?)) ne sont pas comparables à l'emploi de ces deux présents, ἐρχομένη répondant à ἤρχετο (v. 3). Le juge emploie une expression très forte, comme un homme impatienté : *qui me sequatur quoquo eam, rogitando obtundat, enecet* (TER. *Eun.* III, 5. 6 cité par *Pl.*). Au surplus c'est l'esprit même de la para-

disant : Fais-moi justice de mon adversaire. [4]Et durant longtemps il ne voulait pas. Mais ensuite il se dit en lui-même : Encore que je ne craigne pas Dieu et que je ne me soucie pas des hommes, [5]cependant puisque cette veuve m'importune, je lui ferai justice, pour qu'elle ne vienne pas jusqu'au bout me casser la tête. » [6]Or le Seigneur dit : « Écoutez ce que dit le juge inique ! [7]Et Dieu ne ferait pas justice à ses élus qui crient vers lui jour et nuit, alors

bole, d'obtenir un résultat simplement par la continuation des importunités (*Field, Pl. Hahn*, contre *Schanz, Kn. Jül. Loisy, Godet*, les *Weiss, Buzy* [R. B. 1917, 192]; *Holtz.* hésite).

6) Écoutez, dans le sens de remarquez bien ! c'est quelque chose comme la formule : « Que celui qui a des oreilles pour écouter, écoute ». Allocution pittoresque, qui permet à Jésus de qualifier le juge par l'addition de τῆς ἀδικίας, tournure sémitique qui en grec constitue un terme plus fort que le simple ἄδικος.

7) Application de la parabole par δέ, qui marque une opposition énergique. Le mot de θεός dit tout. Inutile, en face du juge d'iniquité, de le présenter comme très juste et très bon. Il suffit d'ajouter qu'il s'agit de justice et des élus. Ces élus crient jour et nuit, et cependant il n'est pas dit que leur voix sorte d'outre-tombe. Ils sont donc dans l'angoisse, et il serait étrange qu'ils pensent moins à leur délivrance qu'à la punition de leurs ennemis, lesquels d'ailleurs ne sont même pas nommés. Ces élus (ἐκλεκτοί) sont dans la situation de ceux de Mc. XIII, 20. 22. 27; cf. Mt. XXIV, 22. 24. 31; Col. III, 12, de fidèles serviteurs de Dieu en proie à des persécutions — καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς est très controversé.

a) Une solution en apparence facile fait dépendre le verbe du μή précédent, sans tenir compte de οὐ. De plus on donne à μακροθυμεῖ le sens de patienter : « et il patienterait » (*Loisy*, après *Schanz, Holtz.*). Cette solution est en parfaite harmonie avec 8[a], et s'appuie sur un texte qui paraît tout à fait semblable, d'autant qu'il y est question des prières d'une veuve, Eccli. XXXII, 22 : καὶ ὁ Κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ οὐδὲ μὴ μακροθυμήσει ἐπ' αὐτοῖς. Mais dans Eccli., οὐ μή est répété et le second verbe est au futur, équivalent au subjonctif, ἐπ' αὐτοῖς désigne les adversaires; tandis que dans Lc. ἐπ' αὐτοῖς ne peut pas être pris au neutre (*en cela, Loisy*), et ne peut s'entendre que des élus. *b*) Le plus grand nombre, semble-t-il, renonce donc à faire dépendre μακροθυμεῖ de μή; c'est une nouvelle phrase qui commence. Alors les uns (*J. Weiss*) entendent μακροθυμεῖ dans son sens le plus ordinaire de supporter avec longanimité : « et à l'égard desquels il se montre patient », donc non pas impatient comme le juge, mais ce sens aboutit à une banalité s'il s'agit du caractère de Dieu, ou à une subtilité obscure, si l'on insinue que les élus avaient bien aussi leurs défauts, sur lesquels le v. 8[b] reviendra. D'autres entendent ce verbe au sens de tarder (*Jül.*) qui serait très impropre, et d'autres encore au sens de patienter. Nous l'entendons : et a-t-on le droit de dire à leur sujet qu'il est trop patient? Dieu se montrant patient envers les persécuteurs de ses élus, on pourrait croire que ceux-ci sont abandonnés. Le v. 8[a] va répondre que non. Cette patience de Dieu semble en contradic-

καὶ νυκτός, καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς; [8] λέγω ὑμῖν ὅτι ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν ἐν τάχει. πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς;

tion avec la rapidité du jugement au v. 8a, mais la contradiction n'est qu'apparente. Les élus trouvent le temps long (II Pet. III, 8-10). Qu'ils persévèrent à prier, la réponse viendra vite, si l'on veut bien l'entendre! Cette solution est la seule qui tienne compte de tous les éléments du texte, et son apparence paradoxale ne fait que la recommander puisqu'en somme il faut bien supposer que l'exaudition tarde (*Field,* les deux versions anglaises, ancienne et révisée). Ce n'est pas une amélioration de couper comme B. Weiss : « et tarde-t-il donc? » Et il n'est pas nécessaire de supprimer la difficulté en regardant καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς comme une glose de copiste empruntée à Eccli.

8a) Il fallait une réponse positive à la question, précisément parce qu'elle posait implicitement l'objection de la patience de Dieu. Le jugement, quoi qu'on en pense, aura lieu ἐν τάχει, avec une promptitude qui est cependant mesurée par les desseins de Dieu. Ce sera encore tôt! Naturellement la promptitude n'est pas relative au temps où parle Jésus, mais à celui de la prière. Mais ce serait une échappatoire de traduire ἐν τάχει « d'un façon rapide », sous prétexte qu'un jugement longtemps différé peut être exécuté rapidement (*God.*).

L'application de la parabole est terminée. A moins qu'on n'admette l'analyse de Jülicher, on ne saurait dire avec le P. Buzy (*RB.* 1917, p. 202) que « l'unique leçon essentielle et principale vise la persévérance chrétienne dans la prière en général ». Ce serait une répétition de l'ami importun, avec lequel la veuve eût dû faire couple. Ici ce qu'on nomme l'appendice est toute l'application. Loisy a vu beaucoup plus juste que Jülicher : « Si le juge injuste a fini par donner gain de cause à la veuve, à plus forte raison Dieu, qui est juste et bon, exaucera-t-il les prières qui lui seront faites avec persévérance par ses fidèles opprimés... Ainsi comprise, la parabole de la veuve est parfaitement équilibrée en elle-même, proportionnée à la leçon qu'on en veut déduire, et exempte de toute allégorie » (II, p. 186). Par exemple la veuve n'est certainement pas l'Église. J'ajouterais cependant que l'idée de justice à faire est essentielle à la parabole dont elle constitue la pointe spéciale.

8b) Les termes sont clairs, la perspective mystérieuse, l'accent voilé de tristesse.

— πλήν comme souvent dans Lc. indique une opposition mitigée. Il n'y aura pas de difficulté de la part de Dieu; mais les hommes? — Le Fils de l'homme est le Messie glorieux, et sa venue est l'avènement dont il a été parlé au ch. XVII, 22-37.

— ἆρα donne à l'interrogation plus de force. Il n'y a pas de réponse, mais que la question doive se poser, c'est déjà douloureux à celui qui va être immolé pour son œuvre, et la réponse prévue ne peut être que : Hélas! ou il n'en trouvera pas, ou elle sera bien réduite. — La foi doit être celle qu'on lit toujours dans Lc., la conviction que Dieu peut faire un miracle, qu'il le fera par Jésus, c'est-à-dire la foi en Dieu qui comprend une conviction sincère sur la mission de Jésus (V, 20; VII, 9; VIII, 25 etc.), foi qui dans les Actes sera plus ouvertement

qu'il se montre patient à leur sujet? 8Je vous dis qu'il leur fera justice promptement. Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre? »

la foi en le Seigneur Jésus (Act. III, 16; XX, 21; XXIV, 24). Ce que les termes ne disent pas clairement, c'est si cette absence de la foi viendra d'un insuccès ou d'une rechute. Mais si on les entend d'après d'autres endroits, c'est la seconde hypothèse qui est vraie. Aux derniers temps la charité diminuera (Mt. XXIV, 12), ce qui suggère aussi la diminution de la foi, à cause des difficultés plus grandes de ces temps (Mc. XIII, 22), que Paul a caractérisées par la venue du fils de perdition (II Thess. II, 3 ss.). Jésus avait déjà fait pressentir pour les temps de l'avènement une sorte d'oubli de Dieu (XVII, 26 ss.). — Il est plus que difficile de relier étroitement ce demi-verset à ce qui précède. En effet, si les choses sont dans un si triste état, où trouvera-t-on sur la terre assez de foi pour prier Dieu avec la constance que suppose le v. 7? Il faudrait donc prendre le v. 7 au conditionnel : Dieu vengerait ses élus s'ils criaient, mais y aura-t-il alors assez de foi pour crier de la sorte? D'autre part cette manière implique contradiction dans l'hypothèse d'un contexte étroit, car si le Fils de l'homme vient, c'est bien pour délivrer ses élus qui ont prié comme il faut. On doit donc renoncer à expliquer le v. 7 et le v. 8^a par 8^b. Ce n'est pas une raison pour conclure (avec *J. Weiss, Jül.* etc.) que c'est une réflexion suggérée à Lc. par le triste état de l'Église. C'était le moment où la foi se répandait, et les difficultés, que Luc connaissait bien, ne lui paraissaient pas, à lire les Actes, comme des obstacles décisifs à ses progrès. Mais on peut croire avec Buzy (*l. l.*) que ce demi-verset n'est qu'un fragment d'un discours plus étendu où la situation était mieux marquée, quelque chose qui répond aux textes de Mc. et de Mt. cités ci-dessus. A prendre le texte de Lc. tel qu'il est, on peut supposer une légère pause avant πλήν. Tandis que les fidèles désireront voir un des jours du Fils de l'homme et ne le verront pas (XVII, 22), ils pourront au contraire demander leur droit et l'obtenir, grâce à la foi qui animera leur prière. — Mais en sera-t-il toujours ainsi? et le Fils de l'homme à son avènement, dans la perspective suprême, trouvera-t-il? etc. Ce qui ne l'empêchera pas de venir, les temps étant révolus, et de surprendre le monde dans la situation indiquée au ch. XVII, 26 ss.

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher de cette péricope une prière juive qui poursuit la vengeance du sang, plutôt que la délivrance des opprimés, mais avec une certaine ressemblance dans les termes. Deissmann (*Licht vom Osten* p. 314) a le premier expliqué correctement l'inscription n° 816 de la Sylloge de Dittenberger. Ce sont plutôt deux inscriptions de Délos, d'origine juive et non chrétienne, du IIe s. av. J.-C. et non du IIe s. après. Voici la traduction de l'une d'elles : « J'invoque et j'adjure le Dieu Très-haut, le Seigneur des esprits et de toute chair, contre ceux qui ont tué par ruse ou empoisonné la malheureuse Héraclée morte avant le temps, qui ont versé injustement son sang innocent (ἐγχέαντας αὐτῆς τὸ ἀναίτιον αἷμα ἀδίκως), afin que le même sort atteigne ceux qui l'ont tuée ou empoisonnée ainsi que leurs enfants. Seigneur qui vois tout (et vous anges de Dieu), envers lequel toute âme aujourd'hui s'humilie avec supplication, afin que tu venges le sang innocent et que tu le poursuives AU PLUS TÔT. »

9 Εἶπεν δὲ καὶ πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι καὶ
ἐξουθενοῦντας τοὺς λοιποὺς τὴν παραβολὴν ταύτην. 10 Ἄνθρωποι δύο ἀνέ-
βησαν εἰς τὸ ἱερὸν προσεύξασθαι, εἷς Φαρισαῖος καὶ ὁ ἕτερος τελώνης. 11 ὁ

10. *om.* ο *a.* εις (H) plutôt que *add.* (T S V).

(ἵνα ἐκδικήσῃς τὸ αἷμα τὸ ἀναίτιον ζητήσῃς καὶ [καί devait probablement précéder ζητήσῃς, écrit ζητήσεις] τὴν ταχίστην). C'était donc déjà l'usage des Juifs de faire de semblables prières au jour du grand jeûne, qui sans doute s'appliquaient à toute la communauté, comme nous en avons la preuve pour les temps moins anciens. Faut-il donc faire intervenir les persécutions, les clameurs de l'Église chrétienne et l'esprit de combinaison de Luc pour expliquer la parabole?

On comprend plutôt comment Jésus, en prévision des persécutions qu'il a souvent annoncées, ait illustré d'après un fait de la vie quotidienne l'effet assuré que produit auprès de Dieu la prière instante des justes appelant son secours. Le rapport est très exact et essentiel entre l'ἐκδίκησις des justes qui crient vers Dieu et celle de la veuve. Cette parabole ne résout pas le seul cas du jugement définitif, mais tous les cas où les élus, c'est-à-dire ici les fidèles, auront un besoin spécial du secours de Dieu pour être délivrés de l'oppression. Ces cas ne sont point si rares. Mais ils suggèrent naturellement la pensée de l'épreuve décisive, ce qui amène 8b d'autant plus aisément que l'avènement occupait plus de place au ch. XVII.

9-14. Le Pharisien et le publicain.

Plusieurs ont pensé que cette parabole terminait dans la pensée de Luc le discours eschatologique (*Schanz*, *Holtz.* *Jül.* *J.Weiss, Loisy*), surtout à cause des derniers mots (v.14); l'élévation aurait lieu au jour du jugement, et de même l'humiliation. Jésus aurait voulu inculquer l'humilité à côté de la foi (*Schanz, B. Weiss, Kn.*). Mais le v. 9 suggère plutôt un changement d'auditoire et une rupture du contexte; ni la parabole ni son application n'ont rien d'eschatologique. Luc l'aura donc placée ici soit parce que la tradition la plaçait à ce moment (*Hahn*), soit parce qu'il y est question de la prière comme dans 1-8.

D'ailleurs ceux mêmes qui admettent un contexte eschatologique ne l'attribuent qu'à Luc et reconnaissent qu'il ne doit point servir à déterminer le sens de la parabole. Cette parabole est un exemple, comme celui du bon Samaritain. C'est à chacun d'en profiter, qu'il soit pharisien ou publicain; ce n'est donc pas une leçon donnée aux Pharisiens de ne pas se complaire en eux-mêmes et de ne pas mépriser les publicains, et il n'est pas question non plus de la justice légale des uns ni de la justification intérieure qui peut être le partage des autres (*Buzy RB.* 1917, 202 ss.). Ce n'est pas non plus une leçon sur cette qualité de la prière qui doit être l'humilité (*B. Weiss*), car la prière ne figure ici que pour manifester les dispositions intérieures (*Jül.*). Le thème est donc simplement qu'un pécheur pénitent est plus agréable à Dieu qu'un orgueilleux qui se croit

[9]Il dit aussi cette parabole à certains qui se croyaient assurés
d'être justes, et qui méprisaient les autres : « [10]Deux hommes
montèrent au Temple pour prier, l'un était pharisien, et l'autre
publicain. [11]Le pharisien, debout, faisait en lui-même cette prière :

juste, c'est-à-dire, en concret, le thème abstrait de XVI, 15. Cette vérité est mise en scène avec une maîtrise incomparable dans la personne d'un Pharisien et d'un publicain, bien qualifiés pour jouer les deux rôles. Il suffit de quelque droiture dans le sens religieux pour comprendre quelle est celle des deux attitudes qui plaît à Dieu, et le Sauveur conforme ce verdict de la conscience en nous faisant connaître celui de Dieu (*Jül.*).

9) εἶπεν δὲ καί, comme XII, 54; XIV, 12; XVI, 1, lorsque Jésus s'adresse en particulier à quelqu'un ou à un groupe, ce qui suppose ordinairement un changement dans le thème. — πρός ne signifie pas « contre », ni « au sujet de », mais vise, comme d'habitude dans Lc., les personnes auxquelles on s'adresse. Si l'on donne beaucoup d'importance à l'article devant πεποιθότας, c'est un groupe de personnes qui sont habituellement dans cette disposition (*Jül.*), d'où l'on conclura que ce sont les mêmes que dans XVI, 15, les Pharisiens. Cependant, si Luc ne les a pas nommés, c'est sans doute avec intention, et pour insinuer que la leçon devra servir à tous ceux qui seraient dans la même disposition. — ὅτι n'est pas « parce que » (*Schanz*), mais « que »; on n'affirme pas en effet que ces gens sont justes; ils ont seulement l'assurance qu'ils le sont. La construction est seulement trop rapide, car πεποιθέναι semble d'abord signifier « s'appuyer avec confiance sur » comme dans II Cor. I, 9, et il s'y glisse l'idée d'un fondement imaginaire, comme dans II Cor. X, 7 : πέποιθεν ἑαυτῷ χριστοῦ εἶναι. — δίκαιοι, cf. Is. LVIII, 2, dans le sens de l'A. T., ceux qui observaient la Loi. Il fallait l'observer pour être juste, mais il ne fallait pas s'en croire. Ce serait déjà une erreur, même si l'on n'y joignait pas le mépris des autres. Si ces personnages confiants en eux-mêmes sont un groupe, « le reste » désignera ceux qui ne sont pas du parti. Même couple de la confiance en soi et du mépris des autres dans Am. I, 6; ce sont des points corrélatifs. — ἐξουθενεῖν de la part de gens qui se croient supérieurs, XXIII, 11; Rom. IV, 3. 10. La parabole, comme la précédente, est un cas typique dont on pourra faire l'application à d'autres personnes.

10) Le Temple était le lieu de la prière liturgique à des moments déterminés (Act. III, 1), mais la prière par excellence, le psaume avait souvent le caractère d'une effusion de l'âme envers Dieu, de sorte que chacun faisait au Temple même ses prières privées, comme en un lieu où l'on était plus sûr d'être exaucé (cf. Is. LVI, 7). — Le mot ἀνέβησαν opposé à κατέβη (v. 14) indique clairement que le Temple est un lieu élevé. Même opposition dans Josèphe (*Ant.* XII, IV, 2 ἀναβὰς εἰς τὸ ἱερόν... καταβὰς δ'αὐτὸς ἐκ τοῦ ἱεροῦ). Ces expressions étaient probablement consacrées, car au temps de Jésus on ne montait au Temple que de la basse-ville. — ὁ εἷς et ὁ ἕτερος comme dans VII, 41; XVI, 13.

11) σταθείς passif au sens intransitif comme στάς. On se tenait debout pour prier, III Regn. VIII, 55; Mt. XI, 25. Ce n'est donc pas un blâme. Néanmoins si

Φαρισαῖος σταθεὶς ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν προσηύχετο Ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι ὅτι οὐκ εἰμὶ ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων, ἅρπαγες, ἄδικοι, μοιχοί, ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης· [12] νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου, ἀποδεκατεύω πάντα ὅσα κτῶμαι. [13] ὁ δὲ τελώνης μακρόθεν ἑστὼς οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι εἰς τὸν οὐρανόν, ἀλλ' ἔτυπτε τὸ στῆθος ἑαυτοῦ λέγων Ὁ θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ. [14] λέγω ὑμῖν, κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς

12. αποδεκατευω (T H V) et non αποδεκατω (S).
13. αυτου (T S V) plutôt que εαυτου (H).

---

l'on compare cette tenue correcte mais raide avec celle du publicain (v. 13), on verra ici un trait pittoresque qui prépare bien la suite. — πρὸς ἑαυτόν simplement « en lui-même », oraison mentale et non liturgique — προσηύχετο n'est pas sans une pointe d'ironie; il priait comme le recommandait B. Berakot, 28[b] « quand l'homme sort de la maison de doctrine, il doit dire la prière suivante : Je te rends grâce, éternel, mon Dieu, de ce que tu m'aies associé à ceux qui sont dans la maison de doctrine, non à ceux qui sont assis dans les coins » (cité par *Klost.*). De même le Pharisien croyait prier comme il croyait rendre grâce. Si vraiment il avait été assez humble pour voir en Dieu la vraie cause de sa justice, il ne l'aurait pas étalée au détriment des autres. Se met-il seul dans une catégorie (*Aug. Holtz.* etc.) ou y comprend-il les autres Pharisiens (*Schanz, Jül.* etc.)? Pour le moment il ne pense qu'à lui, sans faire des répartitions trop systématiques. Il se félicite de n'avoir pas les vices grossiers qui ne sont que trop communs parmi les hommes, et se juge en particulier bien supérieur au publicain; οὗτος ὁ avec une nuance de mépris (xv, 30). Schanz cite *Pirqe Aboth* II, 13 : *quando oras noli in precibus bona tua enumerare, sed fac preces misericordiarum et pro gratia impetranda coram Deo,* comme si la leçon implicite donnée par Jésus était déjà contenue dans la doctrine des rabbins. Le texte dit seulement : « Que ta prière ne soit pas une chose fixée, mais de supplication en présence du *Lieu* » (pour *Dieu*) : ce qui suit : « ne sois pas pécheur devant toi seul » semble dire : confesse tes péchés devant les autres. — ἅρπαγες ne doit pas désigner ceux qui sont coupables de rapine (*Beraubung, Jül.*), autrement on aurait un *decrescendo*, mais ceux qui sont sans pitié quand ils ont le droit pour eux (cf. Lev. XIX, 13).

12) Le jeûne fut à l'origine un signe de deuil; on jeûna ensuite pour détourner la menace des fléaux et surtout pour obtenir la pluie. C'était une humiliation, une mortification, d'où le nom de *ta'anith* qu'il a dans les écrits rabbiniques. Quoique le jeûne fût en certaines occasions imposé à tout le monde, c'était aussi le fait des particuliers. Mais sans doute ils suivaient la règle qui ne fixait que deux jours par semaine pour éviter l'excès. Le Talmud de Babylone (*Ta'anith* 12[a]) suppose qu'un particulier s'est imposé de jeûner toute l'année le lundi et le jeudi. C'était sans doute un cas rare, aussi notre Pharisien pouvait-il se vanter de sortir de l'ordinaire.

O Dieu, je te rends grâce de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, rapaces, injustes, adultères, ou bien encore comme ce publicain. 12Je jeûne deux fois la semaine, je paie la dîme de tout ce que j'acquiers. 13Or le publicain, se tenant à distance, n'osait même pas lever les yeux vers le ciel, mais il se frappait la poitrine, disant : O Dieu, pardonne au pécheur que je suis!

14Je vous [le] dis, celui-ci descendit dans sa maison justifié, plutôt

On choisissait le lundi et le jeudi (*Didachè* c. 8 : Αἱ δὲ νηστεῖαι ὑμῶν μὴ ἔστωσαν μετὰ τῶν ὑποκριτῶν· νηστεύουσι γὰρ δευτέρᾳ σαββάτων καὶ πέμπτῃ). D'ailleurs il y avait des jeûnes de la demi-journée ou de la journée entière, depuis le lever du soleil ou même en y comprenant la nuit. Tout dépendait de la convention que le particulier faisait avec Dieu, ordinairement par un vœu. — σάββατον a évidemment ici le sens de semaine; cf. Mc. XVI, 9; I Cor. XVI, 2.

κτῶμαι n'est pas κέκτημαι, et doit sans doute se prendre dans son sens propre d'acquérir. (La *Vg. possideo* s'explique par l'oubli de cette distinction dans la *koiné;* Field cite AESOP. *Fab.* LXXXI πλὴν γὰρ τούτου τοῦ χαλκοῦ (sa trompette) οὐ κτῶμαι ἄλλο). Cette fois le scrupule du Pharisien est vraiment excessif. Tobie si exact à payer les dîmes (Tob. I, 6-8) ne l'entendait d'après la Loi (Dt. XIV, 25. 28) que des γενήματα; c'était comme les prémices des fruits du sol ou des animaux. Le Pharisien paie la dîme de tout ce qu'il achète, peut-être parce qu'il craint qu'elle n'ait pas été payée encore (cf. Dt. XXVI, 12 ss.). C'est beaucoup plus que l'exactitude déjà mentionnée XI, 42.

13) ἑστώς, moins significatif que σταθείς (v. 11) n'indique pas la position du corps, mais la situation éloignée, μακρόθεν, loin du Pharisien et par conséquent du lieu où se tenaient les personnes qui pouvaient prétendre à l'intimité du Seigneur. L'attitude du publicain est évidemment plus humble que celle qu'on prenait dans la prière; les textes de Lightfoot analogues au nôtre sont d'une époque basse. On priait en levant les mains vers le ciel (III Regn. VIII, 22; II Macch. III, 20), ce qui suppose qu'on levait les yeux; οὐδέ « pas même les yeux, encore moins les mains » (*Holtz.*) ou plutôt... οὐδέ... ἐπᾶραι, « pas même lever » (*Jül. Pl.*). C'est une attitude naturelle à ceux qui sont couverts de confusion; cf. TAC. *Hist.* IV, 72; Hén. XIII, 5. — Battre la poitrine est surtout un signe de repentir, cf. XXIII, 48.

Le publicain s'adresse à Dieu comme le Pharisien, et secrètement, quoiqu'il n'ait pas hésité à montrer extérieurement sa confusion. — ἱλασθῆναι est un déponent passif avec le datif (*commodi*) de la personne, cf. Esth. IV, 17 ἱλάσθητι τῷ κλήρῳ σου. L'art. devant ἁμαρτωλῷ n'indique pas le pécheur par excellence. Il se sent pécheur et ne se compare point aux autres.

14a) Comment Dieu a-t-il envisagé ces deux attitudes? C'est ce que Jésus va nous dire, avec une certaine réserve voulue qu'il faut respecter. — παρά indique certainement une comparaison; mais, si l'on s'en tient au texte, elle porte sur les deux personnes et non sur deux justices. On ne peut donc dire avec Buzy (*RB.* 1917, 206) : « Le pharisien avait sa justice légale, le publicain obtint sa

τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον· ὅτι πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὁ δὲ
ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.
15 Προσέφερον δὲ αὐτῷ καὶ τὰ βρέφη ἵνα αὐτῶν ἅπτηται· ἰδόντες δὲ οἱ
μαθηταὶ ἐπετίμων αὐτοῖς. 16 ὁ δὲ Ἰησοῦς προσεκαλέσατο αὐτὰ λέγων Ἄφετε
τὰ παιδία ἔρχεσθαι πρός με καὶ μὴ κωλύετε αὐτά, τῶν γὰρ τοιούτων ἐστὶν ἡ
βασιλεία τοῦ θεοῦ. 17 ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ
θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν.
18 Καὶ ἐπηρώτησέν τις αὐτὸν ἄρχων λέγων Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσας

justification intérieure. » Il n'y a qu'une justice ici, et ce n'est pas non plus une question de degrés dans cette justice.

L'un, le publicain, le dernier nommé, est pardonné, il est agréable et juste aux yeux de Dieu; Cf. IV Esdr. XII, 7 : *si inveni gratiam ante oculos tuos, et si iustificatus sum apud te prae multis*. De même que *prae*, παρά peut signifier non seulement *plus que*, mais « plutôt que », « de préférence à »; cf. Ps.-Sal. IX, 17 σὺ ᾑρετίσω τὸ σπέρμα Ἀβραὰμ παρὰ πάντα τὰ ἔθνη, et Ps. XLV, 7 : ἔχρισέν σε... παρὰ τοὺς μετόχους σου (Heb. I, 9). C'est nécessairement le sens ici, puisque la comparaison est entre deux personnes, non entre deux justices. Le publicain par sa prière est devenu agréable à Dieu plutôt que le Pharisien; c'est-à-dire que la prétendue prière de ce dernier n'a pas avancé ses affaires : tout ce qu'on peut dire c'est qu'il n'est pas condamné. Jésus en a fini avec son exemple. Il ne fait aucune application. La conclusion n'est pas que « les pharisiens n'ont pas le droit de mépriser les publicains » (*Buzy l. l.*), car tous les publicains n'avaient pas cette humilité; on pourrait plutôt dire qu'il ne faut mépriser personne. Mais cette autre conclusion serait alors trop large.

Ce qui résulte de l'exemple pour tout le monde, et ce qu'il sera plus utile aux gens qui ont confiance dans leur justice de considérer, c'est que Dieu préfère un pécheur repentant à celui qui, ayant accompli plus que la loi, se décerne un brevet de justice.

14b) Notre-Seigneur, qui aimait à inculquer l'humilité, a sans doute prononcé plus d'une fois cette sentence (XIV, 11; Mt. XXIII, 12) qui est très bien appropriée ici, car le publicain a donné tous les signes désirables d'humilité, contrastant avec l'orgueil du Pharisien. Le futur du second verbe (*bis*) peut bien renfermer une allusion au moment où toutes choses seront mises à leur vraie place, mais la tournure proverbiale suggère toutes sortes de circonstances, plutôt qu'une seule. Il faut être devin plutôt que critique pour dire avec Loisy : « Le rédacteur... songeait au grand avènement, et voyait dans le publicain le type des élus, dans le pharisien le type des damnés » (II, 193). Le commentaire récent de Klostermann (1919) ne semble rien soupçonner de semblable.

15-17. Jésus accueille des enfants (cf. Mc. x, 13-16; cf. Mt. XIX, 13-15).

Luc suit Mc. de très près, surtout pour la pensée, car il omet certains traits des sentiments de Jésus.

15) Comme Mc., avec de légers changements, δέ au lieu de καί, d'autant que καί revient avant τὰ βρέφη. Ce mot indique un âge plus tendre que παιδία, cepen-

que l'autre : car quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé ! »

15 Or on lui amenait même les petits enfants, pour qu'il les touchât ; ce que voyant, les disciples les réprimandaient. 16 Mais Jésus les appela, disant : « Laissez les enfants venir à moi, et ne les empêchez pas ; car le règne de Dieu est à ceux qui leur ressemblent. 17 En vérité je vous [le] dis : celui qui ne recevra pas le règne de Dieu comme un enfant n'y entrera pas. »

18 Et un certain personnage l'interrogea, disant : « Bon Maître,

dant il est ici synonyme, puisque ces enfants peuvent s'approcher. « Même » des enfants, c'est-à-dire non pas seulement des malades. On pensait que le contact de Jésus leur porterait bonheur. — ἅπτηται au lieu de ἅψηται et ἐπιτίμων au lieu de ἐπετίμησαν, probablement pour marquer une situation qui se prolonge jusqu'à l'intervention de Jésus.

16) Cette intervention se produit par προσεκαλέσατο, qui manifeste suffisamment pour Lc. les sentiments de Jésus, aussi ne mentionnera-t-il ni son indignation (contre les disciples) ni ses gestes tendres et bienveillants. Le tableau était suffisamment esquissé pour placer les paroles du Maître. Le texte est comme dans Mc., sauf le καί ajouté devant μή κωλύετε (la seule ressemblance avec Mt. contre Mc.) où il était indispensable en dehors du style parlé de Mc. — τῶν τοιούτων, d'après Schanz, à cause de l'article, d'autres enfants de même sorte. Ce sont les enfants comme tels qui seraient recommandés à la sollicitude des Apôtres. Mais ce sont plutôt ceux qui ressemblent aux enfants par leurs sentiments (*Pl.* etc.), et les enfants eux-mêmes, puisqu'ils servent de type.

17) Textuellement comme Mc., auquel est dû probablement que Lc. met ἀμήν devant λέγω ὑμῖν, ce qui ne se trouve qu'une fois (XII, 37) dans la section qui lui est propre (IX, 51-XVIII, 14).

18-27. Danger des richesses; ce qu'on gagne en y renonçant (Mc. X, 17-27; Mt. XIX, 16-26).

L'épisode du riche suit l'accueil fait aux enfants comme danc Mc. et dans Mt. La péricope peut se subdiviser : épisode du riche, morale sur le danger des richesses; cependant dans Lc., la distinction est moins aisée, parce que le départ du riche n'est pas mentionné et qu'il évite de mettre en scène les disciples. A cela près il suit Mc. de très près, sauf de menus points de style et le retranchement des sentiments et de leurs manifestations extérieures. Dans Mc. on sortait, le riche court et se prosterne, Jésus le regarde et l'aime, le riche fait la grimace et s'en va, les disciples sont stupéfaits, de plus en plus saisis, Jésus les regarde encore : tout cela est supprimé. C'est bien la manière de Lc. de conserver très exactement les faits et l'enseignement dans une sorte d'état abstrait, sans s'attacher au mouvement concret de la vie.

18) Au lieu de εἷς (Mc. Mt.) dans le sens de τίς, ce qui était peu grec (cf. héb. אֶחָד), Lc. écrit τὶς ἄρχων, pour indiquer une position sociale distinguée, que suggérait d'ailleurs clairement l'épisode lui-même. Luc ne nous dit pas que l'on

ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; 19 εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς Τί με λέγεις
ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. 20 τὰς ἐντολὰς οἶδας Μὴ μοι-
χεύσῃς, Μὴ φονεύσῃς, Μὴ κλέψῃς, Μὴ ψευδομαρτυρήσῃς, Τίμα τὸν
πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα. 21 ὁ δὲ εἶπεν Ταῦτα πάντα ἐφύλαξα ἐκ νεότη-
τος. 22 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ Ἔτι ἕν σοι λείπει· πάντα ὅσα
ἔχεις πώλησον καὶ διάδος πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ
δεῦρο ἀκολούθει μοι. 23 ὁ δὲ ἀκούσας ταῦτα περίλυπος ἐγενήθη, ἦν γὰρ
πλούσιος σφόδρα. 24 Ἰδὼν δὲ αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Πῶς δυσκόλως οἱ τὰ
χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσπορεύονται· 25 εὐκοπώτερον
γάρ ἐστιν κάμηλον διὰ τρήματος βελόνης εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασι-

21. *om.* μου *p.* νεοτητος (T H) ou *add.* (S V).
22. *om.* τοις *a.* ουρανοις (T S V) plutôt que *add.* (H).

---

sortît d'une maison où il ne nous avait pas fait entrer (mais Mc. x, 10), et ne montre pas l'empressement qu'on peut nommer juvénile, du riche qui court et se prosterne devant Jésus. — Le participe ποιήσας selon le style de Lc. qui coordonne.

19) cf. Com. Marc.

20) Les Commandements comme dans Mc., sauf l'omission de μὴ ἀποστερήσῃς qui était dans leur esprit, mais non dans le texte de la Loi, et la place de μὴ μοιχεύσῃς avant μὴ φονεύσῃς, selon l'ordre de B des LXX (Ex. xx, 13 s.; Dt. v, 17 s.) et du papyrus Nash (*RB.* 1904, 245); cf. Rom. xiii, 9; Jac. ii, 11; Philon, *Dec.* xii, 24. — Le commandement relatif aux parents était à rappeler plutôt à un homme jeune encore.

21) D'autre part, ἐκ νεότητος semble indiquer un certain âge, et la prohibition de l'adultère ne regardait guère un très jeune adolescent. Et cependant il est impossible de supposer que Mt. a tiré son νεανίσκος des deux mots en apparence contraires de Mc. et de Lc. Peut-être peut-on supposer que le riche, encore jeune, et un peu étourdi, ne pense qu'au dernier commandement qu'il a observé depuis sa tendre jeunesse. Il ne manque pas de jeunes gens de trente ans qui parlent de leur jeunesse. — ἐφύλαξα comme Mt.; l'expression est plus claire que ἐφυλαξάμην (Mc.).

22) Lc. omet le regard et le sentiment de Jésus; cependant l'amour de Jésus nous éclaire sur son exigence. Le riche a observé les commandements et il est donc en règle pour parvenir à la vie éternelle, selon la doctrine même de Jésus dans Lc. x, 28. Ici le maître va demander davantage parce qu'il destine l'inconnu à un rôle dans l'établissement du règne de Dieu; c'est ce que Mt. a mis en clair : « Si tu veux être parfait ». Luc a cru sans doute qu'il n'y avait pas de doute possible, précisément à cause de son récit antérieur (x, 28). Il n'y a pas ici d'opposition entre la justice de la Loi et la justice évangélique (*Loisy*, ii, 213), mais plutôt comme le dit Loisy (même page), le Sauveur « ouvre à

que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle? » 19 Jésus lui dit :
« Pourquoi m'appelles-tu bon? Personne n'est bon, si ce n'est Dieu
seul. 20 Tu connais les commandements : tu ne commettras point
d'adultère; tu ne tueras point; tu ne voleras point; tu ne porteras
point de faux témoignage; honore ton père et ta mère. » 21 Mais lui
dit : « J'ai observé tout cela dès la jeunesse. »

22 Ayant entendu [cette réponse], Jésus lui dit : « Il te manque
encore une chose : Vends tout ce que tu possèdes; et distribue-le
aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux; et viens, suis-
moi. » 23 Mais lui ayant entendu cela devint triste; car il était très
riche.

24 L'ayant vu [ainsi] Jésus dit : « Combien malaisément ceux qui
possèdent la richesse entrent-ils dans le royaume de Dieu! 25 Il est
plus facile à un chameau d'entrer par le chas d'une aiguille qu'à un

son désir de perfection une carrière plus large que celle des devoirs ordinaires ». Naturellement la distinction n'est pas posée dans les termes scolastiques de préceptes et de conseils, d'obligation et de surérogation, mais dans la situation concrète d'un appel à suivre Jésus qui recrutait des ouvriers pour établir le règne de Dieu. — Au lieu de ὑστερεῖ Lc. dit λείπει, classique dans le sens de « faire défaut »; il ajoute πάντα, terme qu'il affectionne, et emploie un verbe composé, διάδος.

Le trésor dans le ciel n'est pas simplement synonyme de la vie éternelle. C'est un avantage particulier acquis dès le moment où l'on s'est dépouillé, car le cœur s'élève d'autant (xii, 33; cf. xvi, 9).

23) C'est le texte de Mc. sans la mise en scène et avec l'expression simplement rationnelle « très riche » au lieu de ἔχων κτήματα πολλά (Mc. et Mt.), « un gros propriétaire ».

24-27) Lc. n'a pas dit que le riche fût parti. Il lui suffisait que Jésus ait constaté son chagrin pour que la leçon puisse être donnée. Il s'occupe peu des sentiments des auditeurs qui ne changent rien à la doctrine. Peut-être aussi a-t-il évité d'attribuer cette sorte d'étonnement à des hommes pauvres et surtout à des disciples, qui avaient tout quitté et qui devaient savoir pourquoi. Quoi qu'il en soit, Lc. passe.

24) Ἰδὼν δὲ αὐτόν remplace καὶ περιβλεψάμενος qui s'entend des disciples. Noter que au lieu du futur (Mc. et Mt.) Lc. dit εἰσπορεύονται, car le règne de Dieu existe déjà (xi, 20; xvii, 21), et Jésus avait proposé au riche d'y entrer, en se faisant un peu violence (xvi, 16).

25) Le v. 24 de Mc. est bien intéressant pour comprendre avec quelle insistance, sans craindre de se répéter, Jésus formait ses disciples; mais Lc. passe aussitôt à l'image qui grave l'enseignement. Au lieu de διὰ τῆς τρυμαλιᾶς, mot vulgaire, διὰ τρήματος (comme Mt.), et au lieu de ῥαφίδος (Mc. Mt.), βελόνης terme classique (cf. *Introd.* p. cxii).

λείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν. 26 εἶπαν δὲ οἱ ἀκούσαντες Καὶ τίς δύναται σω-
θῆναι; 27 ὁ δὲ εἶπεν Τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ
ἐστίν. 28 Εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος Ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφέντες τὰ ἴδια ἠκολου-
θήσαμέν σοι. 29 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδείς ἔστιν ὃς
ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ γυναῖκα ἢ ἀδελφοὺς ἢ γονεῖς ἢ τέκνα εἵνεκεν τῆς βασιλείας
τοῦ θεοῦ, 30 ὃς οὐχὶ μὴ ἀπολάβῃ πολλαπλασίονα ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ καὶ ἐν
τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον.

31 Παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα εἶπεν πρὸς αὐτούς Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς
Ἰερουσαλήμ, καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ
υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου· 32 παραδοθήσεται γὰρ τοῖς ἔθνεσιν καὶ ἐμπαιχθήσεται καὶ
ὑβρισθήσεται καὶ ἐμπτυσθήσεται, 33 καὶ μαστιγώσαντες ἀποκτενοῦσιν αὐτόν,

30. απολαβη (**T S V**) plutôt que λαβη (H).

---

26) « Ceux qui écoutaient » ne sont dans le texte de Lc. que l'objectant anonyme chargé d'amener la réplique. Le règne de Dieu paraît ici sous son aspect de salut définitif pour chacun.

27) Au lieu d'une proposition concrète prouvée par une proposition absolue, dans le style de la conversation, Lc. ramène tout à une proposition abstraite. Elle est absolue et ne signifie pas seulement que Dieu peut sauver des riches (*in sensu diviso*) en leur inspirant de se dépouiller de leurs richesses, mais même au sein des richesses que la Loi ne leur ordonne pas de rejeter.

28-30. La récompense accordée a ceux qui quittent tout pour le Christ (Mc. x, 28-30; Mt. xix, 27-29).

Tout à fait comme dans Mc., modifié à la manière de Lc. La réflexion de Pierre sert seulement à amener une thèse générale. Dans Mt. c'est une question sur la destinée des Apôtres, à laquelle Jésus répond (Mt. xix, 28b); Luc a quelque chose de semblable, et plus développé xxii, 28-30. La péricope est donc un des cas où il est le plus visible qu'il suit Mc. et non Mt.

28) ἀφέντες construction avec le participe; l'aor. ἠκολουθήσαμεν (Mt.) vient naturellement après l'aor. comme dans Mc. le parfait après un parfait. — Lc. dit volontiers πάντα; si cette fois il remplace πάντα par τὰ ἴδια, c'est que πάντα pour ce qu'a quitté Pierre serait un peu gros après le πάντα du riche (v. 22).

29) Lc. ajoute γυναῖκα, omet ἀγρούς qui étonne à la fin; ἀδελφούς est sans doute pour les frères et sœurs comme γονεῖς pour le père et la mère. Dans son évangile il ne parle jamais de « l'évangile », qui en effet anticipe un peu dans la bouche de Jésus : il remplace ce mot par le règne de Dieu qu'il conçoit très bien sur la terre et même commencé (cf. v. 24). On abandonne donc toutes ces choses moins directement en vue de la vie éternelle que pour travailler au règne de Dieu, en quoi d'ailleurs on acquiert l'espoir d'une double récompense, celle du temps présent et la vie éternelle.

riche d'entrer dans le royaume de Dieu. » 26 Ceux qui avaient
entendu dirent : « Et qui peut être sauvé? » 27 Mais lui dit : « Ce qui
est impossible aux hommes est possible à Dieu. »

28 Alors Pierre dit : « Pour nous, laissant là ce que nous avions en
propre, nous t'avons suivi. »

29 Il leur dit : « En vérité je vous [le] dis, nul n'aura quitté maison,
femme, frères, parents ou enfants à cause du règne de Dieu, 30 qui
ne reçoive plusieurs fois autant dans ce temps, et dans le siècle à
venir la vie éternelle. »

31 Or prenant à part les Douze, il leur dit : « Voici que nous montons
à Jérusalem, et que va s'accomplir tout ce qui a été écrit par les
prophètes au sujet du Fils de l'homme. 32 Car il sera livré aux
gentils, et sera un objet de moquerie, et il sera insulté, et couvert
de crachats, 33 et après l'avoir flagellé ils le tueront, et il ressuscitera
le troisième jour. »

30) ὃς οὐχὶ moins embarrassé que ἐὰν μή (Mc.) après οὐδείς ἐστιν. Au lieu de ἑκατονταπλασίονα (Mc.), — πολλαπλασίονα (Mt.), qui est plus général, avec l'omission de νῦν qui fait double emploi avec ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ, et de l'énumération qui pouvait paraître redondante. — Le v. 31 de Mc. figurait déjà XIII, 30, dans un contexte plus clair.

CINQUIÈME PARTIE : JÉSUS SE REND A JÉRUSALEM ET IL Y MEURT (XVIII, 31-XXIII).

31-34. (Mc. X, 32-34; Mt. XX, 17-19). — Si l'on tient compte de XVII, 25, dans la section propre à Lc., c'est la quatrième annonce de la Passion, parallèle à la troisième dans Mc. et Mt. A juger d'après ce passage seul, on dirait que Lc. a suivi Mt. plutôt que Mc., mais d'après les résultats généraux, nous tenons Lc. pour ayant suivi Mc. quant à la substance, tout en écrivant de nouveau à sa façon. La fixité de la tradition orale explique suffisamment l'accord de Mc. et de Mt.

31) L'esquisse de la situation par Mc. est passée sous silence. Luc n'a que la prise à part des Douze, nécessaire pour une communication confidentielle. La forme hébraïque Ἰερουσαλήμ habituelle à Lc., et que Mc. n'emploie jamais. — L'accomplissement des prophéties ici est propre à Lc.; cf. XXIV, 25. — τῷ υἱῷ τ. ἀ. pourrait être au datif (*commodi*) en se rapportant soit à τελεσθήσεται soit à τὰ γεγραμμένα (III Macch. VI, 41). Pour le sens ces mots dépendent plutôt du premier verbe, dont le futur est repris par le futur au v. suivant.

32 s.) Il est étrange que Lc. ait omis le rôle des grands prêtres et des scribes et la condamnation à mort dont ils ont pris la responsabilité. Ce n'est pas parce que cette condamnation ne figurera pas expressément dans son récit de

καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστήσεται. 34 Καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν, καὶ
ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κεκρυμμένον ἀπ' αὐτῶν, καὶ οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα.
35 Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἰεριχὼ τυφλός τις ἐκάθητο παρὰ
τὴν ὁδὸν ἐπαιτῶν. 36 ἀκούσας δὲ ὄχλου διαπορευομένου ἐπυνθάνετο τί εἴη
τοῦτο· 37 ἀπήγγειλαν δὲ αὐτῷ ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος παρέρχεται.
38 καὶ ἐβόησεν λέγων Ἰησοῦ υἱὲ Δαυίδ, ἐλέησόν με. 39 καὶ οἱ προάγοντες
ἐπετίμων αὐτῷ ἵνα σιγήσῃ· αὐτὸς δὲ πολλῷ μᾶλλον ἔκραζεν Υἱὲ Δαυίδ,
ἐλέησόν με. 40 σταθεὶς δὲ Ἰησοῦς ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀχθῆναι πρὸς αὐτόν.
ἐγγίσαντος δὲ αὐτοῦ ἐπηρώτησεν αὐτόν 41 Τί σοι θέλεις ποιήσω; ὁ δὲ εἶπεν
Κύριε, ἵνα ἀναβλέψω. 42 καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ Ἀνάβλεψον· ἡ πίστις
σου σέσωκέν σε. 43 καὶ παραχρῆμα ἀνέβλεψεν, καὶ ἠκολούθει αὐτῷ δοξάζων
τὸν θεόν. Καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ.

36. τι ειη (T H V) et non τι αν ειη (S).
40. *om.* ο *a.* Ιησους (H) ou *add.* (T S V).

---

la Passion, car il a noté les crachats (qu'on retrouve dans Mc. au couronnement d'épines), et la flagellation, deux faits dont sa Passion ne parle pas. En tout cas on voit ici combien il est injuste de l'accuser d'avoir mis les Romains hors de cause. D'après ce passage, et s'il était seul, les Juifs n'auraient d'autre responsabilité que d'avoir livré Jésus. Il a ajouté ὑβρισθήσεται, terme général; τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (cf. Mt.), terme plus précis comme traduction des faits que μετὰ τρεῖς ἡμέρας (Mc.); cf. sur IX, 22. On peut mesurer ici la fidélité de Lc. à sa source, et la liberté qu'il prend pour la rédaction.

34) Cette inintelligence des Apôtres figurait déjà IX, 45 en parallèle avec Mc. Ici elle est propre à Lc., et remplace peut-être dans sa pensée l'épisode de la demande des fils de Zébédée. On comprend ainsi l'état d'esprit des disciples d'Emmaüs (XXIV, 20 ss.). Le v. est conçu selon une sorte de parallélisme à trois membres, le premier étant expliqué par les deux derniers.

35-43. Guérison d'un aveugle a Jéricho (Mc. x, 46-52; cf. Mt. xx, 29-34).

Omettant la demande des fils de Zébédée et l'instruction importante qui la suit dans Mc. x, 35-45, Lc. retrouve Mc. à propos de l'aveugle de Jéricho, mais il place sa guérison avant d'entrer dans cette ville et non à la sortie. Difficulté célèbre (sans parler de Mt. qui met deux guérisons d'aveugles à la sortie). Si l'on estime que ces deux circonstances sont enseignées par l'auteur sacré il faudra admettre deux aveugles et deux guérisons, l'une à l'entrée et l'autre à la sortie. Mais si l'on reconnaît avec Mald. et la *communis sententia* (d'après Schanz) que le miracle est le même dans Lc. et dans Mc., ce qui est l'évidence même, autant qu'on peut l'avoir en pareille matière, on n'aura pas recours à l'échappatoire d'un aveugle qui supplie à l'entrée et qui est guéri à la sortie (*Schanz*), car ce serait faire violence non pas à un texte, mais à tous les deux. On dira plutôt avec M. Brassac (*Manuel Biblique* III, XIIIe éd. p. 400 note) que « peu

[34]Et ils ne comprirent rien de cela, et cette parole leur était
cachée, et ils ne savaient pas ce qu'il leur disait.

[35]Comme il approchait de Jéricho, il advint qu'un aveugle était
assis au bord du chemin, demandant l'aumône. [36]Entendant passer la
foule, il demanda ce que c'était. [37]On lui annonça : « C'est Jésus de
Nazareth qui passe. » [38]Et il s'écria : « Jésus, fils de David, aie pitié
de moi ! » [39]Et ceux qui marchaient en avant le réprimandaient,
afin qu'il se tût. Mais lui criait beaucoup plus fort : « Fils de David,
aie pitié de moi. »

[40]Et Jésus s'étant arrêté ordonna qu'on le lui amenât, et lorsqu'il
se fut approché, il l'interrogea : [41]« Que veux-tu que je te fasse ? »
Il dit : « Seigneur, que je voie ! » [42]Et Jésus lui dit : « Vois. Ta foi
t'a sauvé. » [43]Et aussitôt il vit, et il le suivait, glorifiant Dieu. Et
tout le peuple à cette vue donna des louanges à Dieu.

soucieux de préciser les détails (les évangélistes) placent indifféremment la guérison avant l'entrée de Jéricho ou après la sortie de cette ville », ou plutôt encore on remarquera que l'exégèse admettant couramment que les évangélistes n'ont pas toujours placé les faits selon leur ordre, chronologique, il ne s'agit en somme ici que d'une question d'ordre, comme dans la tentation du Sauveur (entre Lc. et Mt.). Ce n'est donc point ici une question de vérité de l'enseignement divin ou de notion catholique de l'inspiration, mais de la conception de l'histoire évangélique, où l'ordre des faits n'est point toujours affirmé par l'autorité des évangélistes et de l'Esprit-Saint.

Mais pourquoi Lc. s'est-il écarté de Mc. ? Ce n'est pas « afin d'expliquer la présence de la foule autour de Jésus, dans Jéricho » (*Loisy*, II, 248), puisque l'aveugle s'aperçoit déjà du mouvement de la foule. Ce n'est pas non plus de peur de troubler la suite de son récit, qu'il eût pu ordonner autrement. C'est plutôt parce que ses renseignements lui ont fourni cette précision ; tandis que Mc. qui n'a rien à dire sur Jéricho que ce miracle, l'a placé au sortir de la ville sans garantir autrement le moment précis, comme dans tant d'autres cas. Son texte équivaut à dire : « Au sortir de Jéricho », dans la direction de Jérusalem, à un point qui pouvait être l'entrée de Jéricho en venant de ʿAïn-Douq. La tradition avait peut-être retenu l'endroit mieux que les circonstances précises. Ceux qui admettent si facilement que Mt. a bloqué deux aveugles à la sortie reconnaissent implicitement qu'il n'exprime pas exactement la réalité (*adiuncta eventuum non adeo accurate refert, Kn.*). Pourquoi ne pas en dire autant de Mc. ou de Lc. ?

35) Dans le texte de Lc., rien n'indique à ce moment un voyage en Pérée. D'après XVII, 11, Jésus a pu descendre dans la vallée du Jourdain entre Galilée et Samarie vers Beisan, et continuer dans la direction du sud. D'après Jo. XI, 54, venu à Béthanie il s'était retiré à Éphrem. Si Éphrem est Tayebeh, Jésus pouvait venir à Jéricho par ʿAïn-Douq. Une seule chose est certaine, c'est que

ἐγγίζειν ne signifie pas seulement la proximité, mais l'approche pour entrer (*Mald.*). Le nom de l'aveugle donné par Mc. est passé sous silence, mais le signalement est le même et permet de conclure à l'emprunt littéraire, avec ἐπαιτῶν (cf. XVI, 3) au lieu de προσαίτης : l'adjectif (Mc.) se comprend mieux comme apposition au nom, le partic. (Lc.) comme apposition au verbe.

36) Les aveugles s'installent le long des routes surtout quand ils pressentent un certain concours de peuple. Mais rien ne faisait prévoir l'arrivée de Jésus avec beaucoup de monde. L'aveugle ne sait ce qu'est ce bruit. Le trait est pittoresque, mais nécessaire à l'intelligence des faits. Il vient au bon moment, tandis que dans Mc. la foule est indiquée dès le début. C'est un cas, peut-être unique, où Lc. est plus détaillé et plus vivant que Mc. D'ailleurs c'est son style, διαπορευομένου (VI, 1; XIII, 22) πυνθάνομαι seulement dans Lc. et Act. sauf Mt. II, 4 et Jo. IV, 52 pour le N. T.; cf. ἐπυνθάνετο τί ἂν εἴη ταῦτα (XV, 26), mais ici sans ἄν parce que l'aveugle ne demande pas ce que cela peut bien être, puisque le cas n'est pas tellement étrange, mais ce que c'est (*Pl.*). L'interrogation est d'ailleurs plus naturelle à l'entrée qu'à la sortie.

37) ἀπήγγειλαν, cf. VIII, 20. — Ναζωραῖος est la forme courante de Lc. dans Actes, que Mc. n'emploie jamais. C'est la transcription grecque de נָצוֹרִי, adj. gentilice qui suppose une forme נָצוֹרַת, avec le changement d'ailleurs étonnant de צ en ζ. De fait on trouve dans la version syr. palest. (ms. A) la forme נזורת (DALMAN, *Aram. Gram.* p. 178).

38) Le nom de Jésus de Nazareth évoque aussitôt pour l'aveugle l'idée du Messie; seuls les miracles de Jésus avaient pu faire naître la conviction populaire, puisqu'il n'avait extérieurement rien du Messie; aussi l'aveugle demande un miracle. Assurément l'origine davidique du Sauveur pouvait être connue, mais l'insistance à se servir du nom Fils de David indique quelque chose de plus. Ce fait prélude, dans la pensée des évangélistes, à la manifestation des Rameaux.

39) οἱ προάγοντες fait image, en harmonie avec le thème de Lc. qu'on approchait de la ville. — σιγάω dans Lc. et Paul seuls pour le N. T., au lieu de σιωπάω (Mc. Mt. Lc. N. T.).

40) Nous retrouvons ici les rapports ordinaires entre Mc. et Lc. Dans Mc. on ne soupçonnerait pas par cet endroit que l'aveugle a perdu la vue; Jésus l'appelle : comment viendra-t-il? On l'encourage, il jette son manteau et se précipite. Dans Lc. Jésus donne l'ordre qu'il soit amené; c'est précisément ce qu'exige la situation d'un aveugle.

41) Même style sage et méthodique. Jésus ne répond pas (Mc.), il interroge. — κύριε, au lieu de ῥαββουνεί.

42) Comme Mc., en remplaçant ὕπαγε, naturel mais vague, par ἀνάβλεψον qui est le miracle demandé.

43) παραχρῆμα Lc. seul dans le N. T. sauf Mt. XXI, 19.20. L'aveugle suit, comme dans Mc., mais non plus « dans la route », puisqu'on va entrer en ville. En revanche Lc. ajoute qu'il glorifiait Dieu, comme V, 25; XIII, 13; XVII, 15 de personnes guéries. Les autres joignent leurs louanges, comme V, 26; XIII, 17.

CHAPITRE XIX

1 Καὶ εἰσελθὼν διήρχετο τὴν Ἰεριχώ.
2 Καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι καλούμενος

1 Et étant entré, il traversa Jéricho.
2 Et il y avait là un homme
nommé Zachée, et il était un des chefs des publicains, et riche.

XIX, 1-10. Zachée.

Récemment on a beaucoup exagéré le caractère allégorique de cet épisode. Zachée serait le type des païens pécheurs qui se convertissent à l'Évangile. — Alors pourquoi ne pas choisir un païen ? car toute la physionomie de Zachée est celle d'un israélite. Il est étonnant que les modernes (même *Schanz*) n'aient pas été frappés de ce qui avait tant ému les esprits au temps du pélagianisme. L'erreur des Pélagiens fut d'attribuer la première démarche de Zachée à la nature seule, et le texte ne dit pas non plus qu'elle vînt de Dieu, ce point étant à traiter d'après les principes généraux, qui exigent la grâce. Toutefois ce récit évangélique se distingue des autres manifestations de la charité de Jésus envers les pécheurs par la condescendance encourageante du Maître. Ce n'est pas l'appel adressé à Lévi et exécuté à l'instant. C'est la mise à profit d'une première bonne disposition, encore imparfaite, pour amener au salut le pécheur. Même alors Jésus ne lui demande pas de tout quitter pour le suivre, tant sa bonté est ingénieuse et son action suave. Le mécontentement des murmurateurs n'est guère que de style, étant dans leurs habitudes ; il note leur propension invétérée et ne doit pas servir à donner la clef du morceau.

1 s.) D'après Wellhausen, Jésus avait déjà franchi la ville, sans quoi Zachée serait monté sur un toit, non sur un arbre. Mais voit-on mieux d'un toit, nécessairement un peu élevé, que des premières branches d'un arbre, comme il y en avait dans les villes anciennes aussi bien que *Unter den Linden?* Et il eût fallu parlementer, perdre du temps, risquer de laisser passer le cortège. Zachée s'en est tiré fort prestement.

Luc, si avare de renseignements personnels, a donné le nom de Zachée, soit à cause de sa situation, soit parce qu'il était bien connu des chrétiens. Wellhausen et Dalman (*Aram. Gramm.* 161 n. 4) voient dans זכי une abréviation de זכריה, nom certainement juif, mais ils ne donnent pas de preuve, et זכי (nom d'un clan juif dans Esd. II, 9 ; Neh. VII, 14) peut signifier « le pur », comme les talmudiques זכאי, ce qui est très juif. C'est une très ancienne erreur de croire que les publicains n'appartenaient pas au peuple d'Israël. Les Juifs

Ζακχαῖος, καὶ αὐτὸς ἦν ἀρχιτελώνης καὶ αὐτὸς πλούσιος· 3 καὶ ἐζήτει ἰδεῖν
τὸν Ἰησοῦν τίς ἐστιν, καὶ οὐκ ἠδύνατο ἀπὸ τοῦ ὄχλου ὅτι τῇ ἡλικίᾳ μικρὸς
ἦν. 4 καὶ προδραμὼν εἰς τὸ ἔμπροσθεν ἀνέβη ἐπὶ συκομορέαν ἵνα ἴδῃ αὐτόν,
ὅτι ἐκείνης ἤμελλεν διέρχεσθαι. 5 καὶ ὡς ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον, ἀναβλέψας ὁ
Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν Ζακχαῖε, σπεύσας κατάβηθι, σήμερον γὰρ ἐν τῷ
οἴκῳ σου δεῖ με μεῖναι. 6 καὶ σπεύσας κατέβη, καὶ ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων.
7 καὶ ἰδόντες πάντες διεγόγγυζον λέγοντες ὅτι Παρὰ ἁμαρτωλῷ ἀνδρὶ εἰσῆλ-
θεν καταλῦσαι. 8 σταθεὶς δὲ Ζακχαῖος εἶπεν πρὸς τὸν κύριον Ἰδοὺ τὰ
ἡμίσιά μου τῶν ὑπαρχόντων, κύριε, τοῖς πτωχοῖς δίδωμι, καὶ εἴ τινός τι
ἐσυκοφάντησα ἀποδίδωμι τετραπλοῦν. 9 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς ὅτι

8. ημισια (H) ou ημισεια (T) ou ημιση (S V).

---

avaient beaucoup de dispositions pour ces fonctions et les remplissaient assurément, sauf peut-être certains degrés supérieurs. D'ailleurs ἀρχιτελώνης ne signifie pas un fermier général, mais le directeur ou l'un des chefs des agents de la douane et de l'octroi dans l'importante cité de Jéricho. Un pareil homme ne pouvait manquer d'être riche; mais les occasions de le devenir dans son métier n'étaient pas exemptes du soupçon de fraude, à cause du vague des tarifs, que d'ailleurs on ne faisait connaître que le moins possible aux intéressés (cf. *Com. Marc.*, p. 37).

3) Dans les termes il n'y a rien de plus que de la curiosité, mais une curiosité mise en éveil par le bruit des miracles. Zachée voulait savoir comment était un homme qui avait la réputation de Jésus.

4) Il suffisait d'un peu d'avance pour grimper sur les branches basses d'un sycomore. Aucune raison de ne pas reconnaître cette espèce dans les beaux arbres au feuillage sombre qu'on voit encore à Jéricho. Dans un pareil ébranlement du populaire, Zachée ne compromettait pas sa dignité. On devait plutôt applaudir la dextérité du petit homme. Un grand n'eût pas grimpé si vite. Néanmoins Zachée y avait mis de la bonne volonté. Sans doute il y en avait dans la foule ou à l'écart qui trouvaient mauvais qu'on se dérangeât pour si peu. — ἐκείνης, sous-ent. ὁδοῦ.

5) Sans doute Jésus aurait pu entendre parler de Zachée, demander son nom etc., (*Pl.*), mais le sens paraît bien être que le Maître a connu par sa science à lui le nom de l'hôte que son Père lui destine (δεῖ cf. IV, 43). Zachée doit descendre bien vite, pour le recevoir le jour même; il aura le temps de le voir.

7) Luc aime πᾶς, mais ne l'emploie pas ici sans intention. Cette fois ce ne sont pas comme précédemment (V, 30; XV, 2) les Pharisiens qui murmurent; c'est la foule, et le détail a son intérêt. Ce n'est pas par un sentiment de jalousie puisque ceux de la foule ne pouvaient avoir tant de prétention; on trouve mauvais qu'au lieu de descendre chez une personne de piété et de doctrine, Jésus

[3]Et il cherchait à voir Jésus [pour savoir] qui il était, et il ne pouvait
pas, à cause de la foule, car il était de petite taille. [4]Et courant en
avant, il monta sur un sycomore, afin de le voir, parce qu'il devait
passer par là. [5]Et lorsqu'il fut arrivé en cet endroit, Jésus levant les
yeux lui dit : « Zachée, descends vite, car il faut qu'aujourd'hui je
demeure dans ta maison. » [6]Et il se hâta de descendre, et il le
reçut avec joie. [7]Et tout le monde le voyait et l'on murmurait
disant : « Il est allé loger chez un pécheur! »
[8]Or Zachée, debout, dit au Seigneur : « Voici, Seigneur, que je
donne aux pauvres la moitié de mes biens; si j'ai fait tort à quel-
qu'un en quelque chose, je rends quatre fois autant. » [9]Jésus lui

demande l'hospitalité à un pécheur, puisque c'est un terme presque synonyme de celui de publicain (cf. encore VII, 34). — παρά dépend de καταλῦσαι non de εἰσῆλθεν.

8) σταθείς ne suppose pas qu'après de longs entretiens Zachée, convaincu, se lève comme pour un toast solennel. Il est simplement debout parce qu'il reçoit le Christ entrant chez lui, et il ne veut pas lui laisser la pensée pénible qu'il est auprès d'un homme sans probité. Ce qu'il a peut-être été, il ne veut plus l'être. Il y a plus, connaissant par la voix publique la doctrine du Sauveur sur les richesses, ou s'y conformant d'instinct par un mouvement intérieur, il fait un nouvel usage de sa fortune. Lui prêter qu'il a l'habitude déjà de donner la moitié de ses biens aux pauvres (*God.*), serait transformer le publicain en Pharisien. C'est désormais, et par suite de la démarche de Jésus, que son cœur touché de reconnaissance et de repentir accomplit ce sacrifice. Cette première part n'est nullement présentée comme une restitution; c'est la part des pauvres, un sage emploi des biens de ce monde (XVI, 9). Zachée n'a même pas la conscience certaine d'avoir fait tort (comme *Pl.* le déduit de l'indicatif ἐσυκοφάντησα), mais d'après le v. 10 on ne peut le tenir pour très scrupuleux. S'il n'est pas tout à fait sûr, c'est qu'il n'y prenait pas garde et ne se souciait pas trop de l'origine de ses bénéfices. Désormais tout est changé. Le métier de publicain amenait une foule d'estimations plus ou moins dures et injustes, mais il pouvait aussi s'y glisser des torts sérieux et contrôlables. Ce sont ceux-là que Zachée s'engage à réparer, et qu'il traite comme des *furta manifesta*, punis par la loi romaine de l'amende du quadruple. Même pénalité chez les Hébreux dans un cas spécial du bétail (Ex. XXII, 1 ou XXI, 37; cf. II Sam. XII, 6, en grec le septuple). Dans d'autres cas on prévoyait seulement l'addition du cinquième (Lev. VI, 5; Num. V, 6.7). — Zachée fait donc les choses largement.

— ἡμίσεια ou ἡμίσια est une forme hellénistique au lieu de ἡμίσεα, contracté en ἡμίση. Au contraire l'emploi du *plur.* à cause du génitif suivant est classique; cf. τῶν νήσων τὰς ἡμίσεας (Hér. II, x, 4) etc.

9) Le discours de Jésus s'adresse à tous les assistants; πρός αὐτόν est donc à entendre comme dans Mc. XII, 12. Ce n'est pas tout à fait « parlant à son sujet »,

Σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο, καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν· [10] ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

puisque Zachée est là, ni comme d'ordinaire : « lui adressant la parole » ; c'est plutôt l'indication d'un geste : Jésus dit en le regardant. — ὅτι n'est que l'indication du discours direct : il y est question non pas seulement de Zachée, mais de toute sa maison qui entre par sa décision dans une nouvelle voie, celle du salut, ou de la vie éternelle, promise aux pieux enfants d'Abraham. — καθότι (propre à Luc), « puisque » ou mieux « d'autant que », mais non pas tout à fait « en tant que ». Malgré sa condition méprisée par les Pharisiens, et sans qu'il soit obligé de l'abandonner du moment qu'il l'exerce en toute justice, Zachée est lui aussi un fils d'Abraham. Ce verset, d'où l'on a déduit son origine païenne, prouve donc au contraire son origine juive (*Schanz*). Jésus ne sort pas ici de l'horizon israélite. Ce n'est qu'en allégorisant qu'on obtiendrait ici le sens de Rom. IV, 1-24; Gal. III, 9.

10) Jésus en effet n'appuie pas son dire sur le principe qu'il est venu pour sauver tous les hommes, mais sur ce qu'il est venu pour sauver ce qui était perdu. C'est la mise en action des paraboles du ch. XV.

Zachée, même s'il ne quitte pas son office était désormais un fidèle du Seigneur. Les Clémentines en font un compagnon de saint Pierre qui l'aurait établi évêque de Césarée (*Hom.* III, 63; *Recogn.* III, 66), où il aurait eu pour successeur Cornelius, d'après les *Constitutions apostoliques* (VII, 46). D'après Clément d'Alexandrie (*Strom.* IV, 6, 579 P.) quelques-uns le nommaient Matthias. La France lui a rendu un culte spécial à Rocamadour (Lot); voir les *Acta Sanctorum* au 23 août.

11-27. LA PARABOLE DES MINES (cf. Mt. XXV, 14-30).

On se demande souvent si la parabole des mines est la même que celle des talents (Mt. XXV, 14-30). Pour l'unité, tous les exégètes non catholiques (même *Hahn*) sauf *Plummer*. Parmi les catholiques, après Ambroise, Maldonat qui croyait (à tort) que c'était de son temps l'opinion de tous : *Quia ab omnibus recentioribus etiam auctoribus eadem esse dicitur*. De nos jours ni Knabenbauer ni même Schanz n'admettent l'unité. Les catholiques objectent surtout la différence des circonstances dans lesquelles est encadrée chaque parabole et les divergences réelles, même dans le but. Le premier argument n'a aucune valeur si l'on tient compte de la façon dont sont répartis dans tant d'autres cas les épisodes ou les paraboles. Il suffit de dire avec Mald. : *Quod ergo Lucas alio loco et tempore quam Matthaeus propositam fuisse indicat novum non est, ut Evangelistae in loci ac temporis circumstantiis discrepare videantur, dum summae rei gestae non ordinis ac temporis rationem habent*. Peut-on dire en outre avec le même Mald. que les divergences sont le fait des évangélistes : *in caeteris vero rebus, quibus videntur dissidere, non Christi verba, sed totius parabolae sensum explicare voluerunt?* D'après Knab. cela répugne *fidelitati illi qua verba Christi et res gestas ab evangelistis ad nos esse transmissa omnino assumi debet* (*Luc*, p. 527). Mais cette raison absolument *a priori* (*assumi debet*) s'impose-t-elle ici? S'il faut concéder aux conservateurs que le Christ a pu prononcer deux paraboles semblables, ils doivent concéder aux critiques que les mêmes paroles

dit : « En ce jour le salut est venu pour cette maison ; parce que lui aussi est un fils d'Abraham. [10]Car le Fils de l'homme est venu pour chercher et pour sauver ce qui était perdu. »

ont été reproduites d'une façon assez différente par des traditions très autorisées. Ce qui importe uniquement c'est de n'attribuer ni à l'arbitraire des évangélistes, ni à l'instinct de la tradition de véritables interventions qui changeraient le sens de la parabole et son explication. En cas de divergences, si l'un des deux évangélistes a moins que l'autre, on admet très facilement qu'ils racontent le même fait, pourvu que la critique ne prétende pas que le plus a été ajouté à la tradition authentique. C'est précisément le cas ici. Si les deux paraboles ne comprenaient que ce qui est relatif aux mines et aux talents, personne sans doute ne refuserait de reconnaître l'identité, tant les circonstances accessoires dissemblables ont peu d'importance. Dans les deux paraboles on voit un maître mettre à l'épreuve la fidélité et l'activité de ses serviteurs. Il récompense magnifiquement le travail, et punit la paresse sévèrement. On comprend qu'il en sera de même du Christ, lorsqu'il reviendra pour juger les hommes. Dans Mt. il n'y a rien de plus; le départ du maître est quelconque et n'est guère que la condition nécessaire à une gestion des biens en son absence.

Dans Luc ce départ est le point principal. La parabole est proposée pour qu'on comprenne bien que le Christ ne doit pas se manifester tout d'abord. Il ne vient pas; il va s'éloigner plutôt, condition nécessaire pour qu'il revienne. Dans l'intervalle ses adversaires le combattront ; ce sera à ses serviteurs de travailler pour lui. Revenu maître de la situation, il punira sévèrement les grands coupables, mais ne se montrera pas indulgent pour la paresse des siens. Le tableau de Mt. est le plus connu, et comme il a insisté sur ce qui regarde tout le monde, la leçon qui se dégage de son texte est la plus utile. Néanmoins ce n'est que la moitié d'un diptyque qui contient toute la perspective du règne de Dieu.

Le plus grand nombre des critiques voit dans le plus de Luc de véritables additions, ou composées librement, ou empruntées à une source antérieure, ou même (*Harn. Wellh.*) il y aurait deux paraboles fondues en une seule. Ce dernier système permettrait de reconnaître l'authenticité du tout, mais en sacrifiant une unité très imposante. Luc n'a certainement pas transformé arbitrairement une parabole pour expliquer à ses contemporains le retard de la parousie; ce n'est ni selon son programme ni selon sa méthode. Et supposer une source antérieure ce n'est pas expliquer comment on est venu à ce bel ensemble. Il a incontestablement un caractère allégorique, mais nous n'en sommes pas à refuser au Sauveur toute parabole de ce genre. Le thème n'est pas d'ailleurs le retard de la parousie, mais la nécessité pour le Christ de s'éloigner avant de venir pour juger; le but est de dissiper des illusions sur le caractère du règne de Dieu. C'est ce que Jésus a dû faire bien souvent.

Nous conclurons donc qu'il a proposé la parabole telle qu'elle est dans Luc. D'ailleurs il n'y a entre les deux textes aucune dépendance littéraire. Il y a dans un sens très large une source commune, qui est la parole de Jésus; mais Lc. n'a employé la rédaction de Mt. ni en elle-même, ni dans un document

11 Ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα προσθεὶς εἶπεν παραβολὴν διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι
Ἰερουσαλὴμ αὐτὸν καὶ δοκεῖν αὐτοὺς ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ
θεοῦ ἀναφαίνεσθαι· 12 εἶπεν οὖν Ἄνθρωπός τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν
μακρὰν λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν καὶ ὑποστρέψαι. 13 καλέσας δὲ δέκα δού-
λους ἑαυτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνᾶς καὶ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς πραγματεύσασθε
ἐν ᾧ ἔρχομαι. 14 Οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτόν, καὶ ἀπέστειλαν πρεσ-
βείαν ὀπίσω αὐτοῦ λέγοντες Οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς.
15 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν καὶ εἶπεν φωνη-

13. πραγματευσασθε (T S V) et non πραγματευσασθαι (H).

---

qui aurait servi à l'écrire. Harnack renonce à classer la parabole dans ses *Logia*.

11) Lc. suppose que selon la mode orientale plusieurs personnes sont entrées avec Jésus, notamment ses compagnons ordinaires, et c'est pourquoi il parle de αὐτῶν. On est encore dans la maison de Zachée. Les paroles de Jésus étaient de nature à confirmer les espérances qui étaient dans l'air; dans cette atmosphère surchauffée elles pouvaient être mal comprises. Le génitif absolu ἀκουόντων αὐτῶν indique donc plus que la circonstance du temps; c'est une des raisons d'ajouter la parabole pour mettre les choses au point. — προσθείς avec un verbe est une tournure soit araméenne, soit hébraïque; cf. Gen. xxxviii, 5, et de nombreux cas de προστιθέναι avec λαλῆσαι Gen. xviii, 29 etc., et dans Luc lui-même xx, 11.12; Act. xii, 3 (cf. *Introd.*, p. cix). — Depuis longtemps on se préoccupait de l'avènement du règne de Dieu (xvii, 20). Comme on savait que Jésus montait à Jérusalem, on croyait qu'il allait se produire soudainement (παραχρῆμα, terme de Lc.) et à la façon d'une révélation, comme il est dit dans l'*Assumptio Mosis* (x, 1). Les disciples n'auraient qu'à être investis de cette gloire. Or il fallait les préparer à autre chose. La pointe de la parabole est tournée contre l'enthousiasme apocalyptique (*Jül. Holtz.*); elle n'explique pas le retard de la parousie, mais montre que Jésus qui est présent, doit d'abord partir. Elle ne répond donc pas aux illusions ou aux besoins de la communauté chrétienne sous Néron, mais à l'attente des disciples à Jéricho avant l'événement décisif de Jérusalem.

12) L'hypothèse posée ici était vraisemblable alors. Hérode le Grand était allé à Rome en l'an 40 av. J.-C. comme simple prince, et avait obtenu d'Octave, d'Antoine et du sénat le titre de roi de Judée (Jos. *Ant.* XIV, xiv, 4-5). Maître de Jérusalem, il avait procédé à de nombreuses exécutions (*Ant.* XV, i, 2). Son fils Archélaüs était, d'après son testament, son successeur avec le titre de roi; mais il fallait l'obtenir d'Auguste; il se rendit donc à Rome (en l'an 4 av. J.-C.). Il y fut rejoint par Antipas qui poursuivait le même but, et par des Juifs qui venaient demander à l'empereur de rejeter ses prétentions (*Ant.* XVII, ix, 3-4; *Bell.* II, ii, 1-3). Enfin Philippe, le troisième fils d'Hérode, survint aussi pour soutenir Archélaüs contre une nouvelle ambassade du peuple juif (*Ant.* XVII, xi, 1). Le cas d'Archélaüs est donc tout à fait le cas de la parabole. Loisy dit

11 Comme ils écoutaient ces paroles, il ajouta une parabole, parce
qu'il était près de Jérusalem, et qu'il leur semblait que le règne de
Dieu allait apparaître sur-le-champ. 12 Il dit donc : « Un homme
de noble origine s'en alla vers un pays lointain, dans le dessein de
recevoir la royauté et de revenir. 13 Ayant appelé dix serviteurs
qu'il avait il leur donna dix mines et leur dit : « Faites-[les] valoir
jusqu'à ce que je revienne ». 14 Mais ses concitoyens le haïssaient, et
ils envoyèrent une ambassade derrière lui, chargée de dire : « Nous
ne voulons pas que cet homme règne sur nous. » 15 Et il advint,
lorsqu'il fut revenu investi de la royauté, qu'il fit appeler ces

très bien : « Il est malaisé de voir l'intérêt que le rédacteur du troisième Évangile... pouvait trouver dans ces allusions à un état de choses entièrement disparu » (II, 469). Il faudrait supposer qu'il les a empruntées à un historien pour les prêter à Jésus. Mais Jésus lui-même n'avait que faire de la personne d'Archélaüs. Il avait besoin d'une supposition historique que les temps rendaient vraisemblable, qui avait même été une réalité. Cet exemple, on le comprendrait aisément, devait s'entendre de sa personne. S'il avait droit au titre de roi, il fallait d'abord qu'il s'en allât pour en recevoir l'investiture ; le terme du voyage est éloigné, il faudra du temps.

13) Tandis que dans Mt. l'homme avant de s'absenter confie toute sa fortune à ses trois serviteurs selon leur capacité, et donc d'assez fortes sommes, dans Lc. l'homme noble qui a sans doute de très nombreux esclaves, en prend dix, surtout pour éprouver leurs dispositions, et confie à chacun une somme égale, peu considérable, suffisante cependant pour exercer leur activité. Chacun des deux thèmes a sa vraisemblance. Peut-être le chiffre de trois est-il primitif, comme le disent les critiques, d'autant que Lc. ne fait paraître que trois serviteurs. Mais il a pensé sûrement que trois échantillons suffisaient comme deux pour l'économe infidèle (XVI, 5 ss.). Le chiffre de dix convenait mieux pour un noble qui préparait des fonctionnaires pour sa royauté future; douze eût rappelé trop exactement les Apôtres (*Jül.*). La mine attique valait cent drachmes, donc moins de cent francs. L'ordre d'en tirer parti est formel, qu'il s'agisse du commerce ou de la banque. — ἐν ᾧ « pendant que », et ἔρχομαι dans le sens de revenir, comme dans Mt. XXV, 19; Jo. XXI, 22.23. La concision est extrême; d'où la leçon facilitante ἕως.

14) Trait qui rappelle l'histoire d'Archélaüs. Le futur roi avait pour adversaires ses compatriotes. De même les Juifs haïssaient Jésus et devaient continuer leurs manœuvres contre lui, même après son départ. C'est comme l'ivraie semée dans le champ (Mt. XIII, 25). Les πολῖται représentent donc les Juifs, mais l'allégorie ne doit pas être serrée de plus près; comment les Juifs auraient-ils envoyé une ambassade à Dieu pour empêcher le règne de Jésus? Nous ne savons pas encore ce qu'ont fait les serviteurs. Luc préfère ne le dire qu'une fois.

15) Archélaüs n'était revenu qu'avec le titre d'ethnarque, qu'il ne porta même pas dix ans. Ici le prince revient après avoir reçu la royauté, et la reddition

θῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους τούτους οἷς δεδώκει τὸ ἀργύριον, ἵνα γνοῖ τί διε-
πραγματεύσαντο. [16]παρεγένετο δὲ ὁ πρῶτος λέγων Κύριε, ἡ μνᾶ σου δέκα
προσηργάσατο μνᾶς. [17]καὶ εἶπεν αὐτῷ Εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε, ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ
πιστὸς ἐγένου, ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων. [18]καὶ ἦλθεν ὁ δεύ-
τερος λέγων Ἡ μνᾶ σου, κύριε, ἐποίησεν πέντε μνᾶς. [19]εἶπεν δὲ καὶ
τούτῳ Καὶ σὺ ἐπάνω γίνου πέντε πόλεων. [20]καὶ ὁ ἕτερος ἦλθεν λέγων
Κύριε, ἰδοὺ ἡ μνᾶ σου ἣν εἶχον ἀποκειμένην ἐν σουδαρίῳ. [21]ἐφοβούμην γάρ
σε ὅτι ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἶ, αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας καὶ θερίζεις ὃ οὐκ ἔσπειρας.
[22]λέγει αὐτῷ Ἐκ τοῦ στόματός σου κρίνω σε, πονηρὲ δοῦλε· ᾔδεις ὅτι
ἐγὼ ἄνθρωπος αὐστηρός εἰμι, αἴρων ὃ οὐκ ἔθηκα καὶ θερίζων ὃ οὐκ ἔσπειρα;

16. προσηργασατο (T H) ou προσειργασατο (S V).

---

des comptes ne va pas sans une certaine solennité. — La tournure καὶ ἐγένετο... καὶ εἶπεν est hébraïsante, non araméenne (cf. *Introd.,* p. XCVIII). Il y a des serviteurs outre ceux auxquels l'argent a été confié. Le roi ne s'inquiète pas pour son capital; il veut savoir comment ils se sont arrangés : διαπραγματεύεσθαι († dans N. T.) indique moins le résultat obtenu que l'effort déployé (*Den. Hal.* III, 72).

16) Les serviteurs s'expriment très modestement; au lieu de ἐκέρδησα (Mt.), les deux premiers ne parlent pas de leur travail ; c'est la mine qui s'est multipliée comme d'elle-même.

17) Le roi donne une récompense royale. Dans Mt. c'est même une récompense divine, car la joie du Seigneur doit être la vie éternelle. Mais c'est donc que la réalité remplace ici le thème parabolique, qui n'a pas dû faire défaut à l'original. Luc qu'on accuse d'avoir tant inventé a conservé précisément ce thème. Des villes à gouverner au lieu d'un peu d'argent à administrer, nous restons dans la parabole, avec une récompense assez somptueuse pour préparer l'application eschatologique : le bon serviteur régnera avec son maître.

18 s.) La somme confiée était la même pour tous; la différence dans le produit — la moitié — suppose donc une compétence ou une activité moindre; la charge à remplir dans le royaume sera de moitié moins importante. Nous demeurons très exactement dans l'affabulation parabolique, ce qu'on ne saurait dire de Mt.; il envisage déjà la récompense éternelle, la même en substance pour tous.

Au contraire, dans 20-26, tout est comme dans Mt. pour le fond, sauf que son talent, grosse somme, a été caché dans la terre. La ressemblance est plus étroite avec Mt. XXV, 24-29 parce qu'il s'est tenu sur le terrain de la parabole, l'application ne venant qu'au v. 30, tandis que la récompense des bons serviteurs était déjà de l'ordre surnaturel. C'est une indication précieuse pour le procédé de Mt. Il a conservé moins fidèlement que Luc le thème parabolique

serviteurs auxquels il avait donné l'argent, afin de savoir quelles
affaires ils avaient faites. 16 Le premier se présenta, disant : « Sei-
gneur, ta mine a rapporté dix mines. » 17 Et il lui dit : « C'est bien,
bon serviteur; puisque tu as été fidèle en peu de chose, reçois le
gouvernement de dix villes. » 18 Et le second vint, disant : « Ta mine,
Seigneur, a produit cinq mines. » 19 Il dit encore à celui-là : « Toi
aussi, sois gouverneur de cinq villes ». 20 Et l'autre vint, disant :
« Seigneur, voici ta mine que j'avais mise de côté dans un mouchoir;
21 car j'avais peur de toi, parce que tu es un homme sévère; tu
prends ce que tu n'as pas déposé, et tu moissonnes ce que tu n'as pas
semé. » 22 Il lui dit : « Je te juge sur tes paroles, mauvais serviteur.
Tu savais que je suis un homme sévère, prenant ce que je n'ai pas

pour aller immédiatement au sens eschatologique qu'il propose encore ouvertement au v. 30. Est-il donc étonnant qu'il ait négligé les détails de la parabole qui lui paraissaient inutiles pour son but?

20) ὁ ἕτερος se comprendrait plus aisément s'il n'y avait que trois serviteurs. Pourtant on ne peut supposer qu'un écrivain comme Lc. ait oublié qu'il avait parlé de dix. Mais dans une parabole les destinées individuelles importent moins que les situations; or il n'y en avait que trois en vue : extrême diligence, diligence moyenne, inertie. Tout l'intérêt est ici dans la défense de cette inertie, présentée de la même manière dans Mt. et dans Lc., et convaincue d'inconséquence de la même façon. L'homme croit n'avoir rien à se reprocher. C'est toujours « ta mine », mais combien l'accent diffère! Elle était mise en réserve (ἀπόκειμαι, sens classique) ἐν σουδαρίῳ, transcription du latin *sudarium*. Qui n'a vu en Palestine les paysans dénouer mystérieusement un coin de leur manche ou de leur turban pour en extraire une pièce d'or?

21) Les reproches du serviteur sont injustes. Il prétend qu'on ne pouvait prendre trop de précautions avec un caractère aussi exigeant (αὐστηρός, à l'origine « sec »), comme si le roi était de ces personnes qui feraient suer de l'argent à des pierres. Or toute la conduite du maître indiquait plutôt la confiance et la libéralité. Le serviteur n'est donc pas de bonne foi, il cherche une excuse à sa paresse. D'après l'attitude des deux premiers qui ne réclamaient rien, le profit devait revenir tout entier au maître, sauf à lui à se montrer généreux. Le dernier serviteur n'attend rien de son maître, et ne veut pas s'exposer à ses reproches en cas de non-réussite. Dans l'antiquité l'argent était regardé comme une source de profit presque infaillible. A Babylone un commis qui n'avait pas fait de bénéfice était tenu de payer le double de l'argent qu'il avait reçu (cf. *RB.* 1918, 594).

22) La mauvaise crainte du serviteur est retournée contre lui (cf. Job. xv, 6). S'il ne voulait pas travailler par dévouement, du moins devait-il prendre garde à l'examen rigoureux présagé par le caractère qu'il imputait à son maître. Je lis κρίνω au présent (W-H) et non κρινῶ au futur (S).

23 καὶ διὰ τί οὐκ ἔδωκάς μου τὸ ἀργύριον ἐπὶ τράπεζαν; κἀγὼ ἐλθὼν σὺν
τόκῳ ἂν αὐτὸ ἔπραξα. 24 καὶ τοῖς παρεστῶσιν εἶπεν Ἄρατε ἀπ' αὐτοῦ τὴν
μνᾶν καὶ δότε τῷ τὰς δέκα μνᾶς ἔχοντι. 25 καὶ εἶπαν αὐτῷ Κύριε, ἔχει
δέκα μνᾶς. 26 λέγω ὑμῖν ὅτι παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ
ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται. 27 Πλὴν τοὺς ἐχθρούς μου τούτους τοὺς μὴ
θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτοὺς ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε αὐτοὺς
ἔμπροσθέν μου. 28 Καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο ἔμπροσθεν ἀναβαίνων εἰς
Ἱεροσόλυμα.
29 Καὶ ἐγένετο ὡς ἤγγισεν εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τὸ

29. βηθανιαν (T S V) plutôt que βηθανια (H).

---

23) Il y avait la ressource de la banque, aussi sûre que le mouchoir. Aujourd'hui, en dépit de tant de cracs financiers, le dépôt en banque avec intérêts est le moins qu'on puisse faire avec quelque souci de ne pas laisser l'argent oisif. L'intérêt était regardé comme une sorte de croît, τόκος, quoique déjà Aristote eût insisté sur la nature stérile du métal. Le vieux droit babylonien regardait déjà le prêteur comme un associé qui prenait sa part des bénéfices que l'argent est toujours censé produire (cf. *RB.* 1918, 593, citant Cuq, *Les nouveaux fragments du Code de Hammourabi sur le prêt à intérêt et les sociétés*). — ἐλθών, encore dans le sens de « revenir », protase irréelle, avec l'apodose ἂν... ἔπραξα... ce dernier mot (cf. iii, 13) au sens (classique) d'exiger le (*paiement*).

24) Qu'il y ait des assistants, cela est en parfaite harmonie avec le caractère royal du Maître, toujours entouré de gardes prêts à accomplir ses volontés; Mt. ne le dit même pas. — D'après le v. 16, le premier serviteur devait avoir onze mines (*Holtz.*) et non dix; mais on ne tient compte que de celles qu'il a reçues en récompense — ce que nous apprenons ici.

25) Étonnement du public, qui souligne la libéralité du Roi.

26) Sur cette sentence, cf. Lc. viii, 18, d'après Mc. iv, 25. Elle s'entend très bien ici. Le Roi est toujours porté à donner davantage à ceux qui le servent bien; les premiers bienfaits en attirent d'autres. Celui qui ne sait pas employer ce qu'il a, on peut dire qu'il n'a rien; il deviendra toujours plus pauvre. On lui enlève ce qu'il n'a pas su faire fructifier; c'est son seul châtiment.

27) Les adversaires déclarés sont traités plus durement. En monarque oriental, le Roi procède à l'exécution séance tenante.

Luc n'ajoute pas un mot qui puisse orienter la parabole vers une application : elle l'est dès le début (v. 11), mais elle est conçue strictement comme un thème parabolique, sans aucun mélange des traits réels avec les figures. Ce sont deux situations qui sont comparées, et si l'on comprend aussitôt que le Roi figure le Christ, ce n'est pas cependant qu'il le représente directement. Les circonstances permettaient d'envisager la parabole comme une histoire qui avait en elle-même sa vraisemblance. Les adversaires ressemblent aux Juifs, les serviteurs

déposé, et moissonnant ce que je n'ai pas semé? [23]Et pourquoi
n'as-tu pas mis mon argent à la banque? Et à mon retour je l'aurais
repris avec l'intérêt. » [24]Et il dit à ceux qui étaient présents :
« Prenez-lui la mine et [la] donnez à celui qui a dix mines. » [25]Et ils
lui dirent : « Seigneur, il a dix mines. » [26]« Je vous [le] dis : à
quiconque possède on donnera, et à celui qui n'a pas, on ôtera
même ce qu'il a. [27]Quant à mes ennemis, ces gens qui ne voulaient
pas que je règne sur eux, amenez-les ici, et égorgez-les devant moi. »

[28]Et après avoir dit ces paroles, il marchait en avant, montant à
Jérusalem.

[29]Et lorsqu'il fut arrivé proche de Bethphagé et de Béthanie, au

aux disciples. La solution générale est claire : le règne de Dieu n'est pas imminent. Plutôt que de songer à s'y installer, il faut plutôt mettre à profit le temps pour y être admis plus tard, pour y régner avec le Christ. La grande place faite au paresseux est bien dans l'esprit de la parabole telle que l'expose Luc : ce paresseux est le type de ceux qui attendent bouche bée, au lieu de se mettre courageusement au travail pour Jésus; l'esprit de crainte et de défiance n'est pas celui des disciples. Il résulte aussi de tout cela qu'on ne participera au règne de Dieu qu'après un jugement sur les œuvres.

On peut maintenant choisir entre les deux hypothèses proposées au début : ou bien Lc. a composé une parabole historique irréprochable, dirigée contre une opinion fausse et périlleuse qui exista sûrement autour du Sauveur, avec un tact très fin de la situation; — ou bien cette parabole faisant partie de la tradition évangélique, Mt. en a retenu seulement l'enseignement fondamental, dégagé des notes de la situation historique. La seconde hypothèse répond seule à la manière générale de Luc et à la façon spéciale dont Mt. a traité la parabole, là où nous pouvons apprécier son procédé.

28-40. Cortège triomphal au mont des Oliviers (Mc. xi, 1-10; Mt. xxi, 1-9 cf. Jo. xii, 12-19).

Comme Mc., si ce n'est qu'il n'est pas question de branchages. Le lieu où se trouvait l'ânon est moins précis, mais le point de départ des acclamations est mieux indiqué. Le dialogue avec les Pharisiens est en plus (39-40). La construction au moyen de copules est liée par des participes, les termes trop juifs sont évités. Mt. a en plus une ânesse, en harmonie avec le prophète (Zach. ix, 9) qu'il cite.

28) A prendre le texte très à la lettre, Jésus n'aurait pas même passé la nuit chez Zachée. De toute façon le séjour à Jéricho a été court. Luc semble avoir surtout voulu montrer l'importance du discours précédent pour éclairer les faits qui allaient suivre. Jésus marche en avant; c'est un trait de Mc. x, 32, mais qui a perdu dans Lc. sa physionomie et sa portée spéciale; il ne parle pas de la crainte des disciples. A peine au sortir de Jéricho, l'ancienne route monte; elle est presque escarpée.

29) Lc. accouple ici Bethphagé et Béthanie comme Mc. (Mt. n'a que Beth-

καλούμενον Ἐλαιῶν, ἀπέστειλεν δύο τῶν μαθητῶν 30 λέγων Ὑπάγετε εἰς
τὴν κατέναντι κώμην, ἐν ᾗ εἰσπορευόμενοι εὑρήσετε πῶλον δεδεμένον, ἐφ' ὃν
οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισεν, καὶ λύσαντες αὐτὸν ἀγάγετε. 31 καὶ ἐάν
τις ὑμᾶς ἐρωτᾷ Διὰ τί λύετε; οὕτως ἐρεῖτε ὅτι Ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν
ἔχει. 32 ἀπελθόντες δὲ οἱ ἀπεσταλμένοι εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς. 33 λυόν-
των δὲ αὐτῶν τὸν πῶλον εἶπαν οἱ κύριοι αὐτοῦ πρὸς αὐτούς Τί λύετε τὸν
πῶλον; 34 οἱ δὲ εἶπαν ὅτι Ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει. 35 καὶ ἤγαγον
αὐτὸν πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐπιρίψαντες αὐτῶν τὰ ἱμάτια ἐπὶ τὸν πῶλον
ἐπεβίβασαν τὸν Ἰησοῦν· 36 πορευομένου δὲ αὐτοῦ ὑπεστρώννυον τὰ ἱμάτια
ἑαυτῶν ἐν τῇ ὁδῷ. 37 ἐγγίζοντος δὲ αὐτοῦ ἤδη πρὸς τῇ καταβάσει τοῦ
Ὄρους τῶν Ἐλαιῶν ἤρξαντο ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν χαίροντες αἰνεῖν
τὸν θεὸν φωνῇ μεγάλῃ περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων, 38 λέγοντες

30. λεγων (H) plutôt que ειπων (T S V).
36. εαυτων (H V) ou αυτων (T S).
38. ο α. βασιλευς (H T) ou *om.* (S V).

---

phagé), indice de dépendance, d'autant que la désignation topographique n'en est pas éclaircie, au contraire. Nous continuons à croire que Jésus, escaladant le mont des Oliviers par l'ancienne route qui passait par la dépression située entre l'hospice Victoria-Augusta et le village d'eṭ-Ṭor, laissait Béthanie assez loin sur la gauche, si bien que le village de Bethphagé, quoique plus près de Jérusalem, au village d'eṭ-Ṭor, devait être nommé le premier. Au lieu de τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, « le mont des Oliviers », Lc. écrit τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιων, à lire ou bien ἐλαιών, « le mont dit Olivet », ou bien ἐλαιῶν « le mont dit des oliviers ». Il est certain que la terminaison ών désignait en grec des lieux plantés de tels ou tels arbres, et ἐλαιών s'est trouvé dans les papyrus avec ce sens d'oliveraie, lieu planté d'oliviers (BU **37**, 5; **50**, 6 etc. Deissmann, *Neue Bibelstudien*, 36-40). Josèphe a dit : ἀναβαίνοντος δ' αὐτοῦ διὰ τοῦ Ἐλαιῶνος ὄρους (*Ant.* VIII, IX, 2), et Lc. de même Act. I, 12 ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου Ἐλαιῶνος. Ce nom est demeuré dans l'usage de Jérusalem (Vincent et Abel, *Jérusalem*, II, 383) spécialement comme celui d'une basilique. On écrira ici ἐλαιῶν (avec H) plutôt que Ἐλαιών (S), à cause du v. 37, d'autant que le nom à l'accusatif eût dû être Ἐλαιῶνα. Josèphe a de même les deux usages : cf. Jos. *Bell.* V, II, 3 στρατοπεδεύσασθαι κατὰ τὸ ἐλαιῶν καλούμενον ὄρος. — l'aor ἀπέστειλεν au lieu du présent de Mc. est un changement normal.

30) Comme Mc., avec de légères retouches, toutes plausibles : λέγων au lieu de καὶ λέγει, λύσαντες au lieu de λύσατε καί, πώποτε plus élégant que οὔπω après οὐδείς, ἀγάγετε plus naturel que φέρετε pour un ânon.

31) Comme Mc., sans le dernier trait qui a été diversement interprété.

32) Lc. a négligé le détail pittoresque de l'ânon attaché près d'une porte au

mont nommé des Oliviers, il envoya deux de ses disciples, 30 disant :
« Allez au village qui est en face; quand vous y serez entrés, vous
trouverez un ânon attaché, sur lequel aucun homme ne s'est jamais
assis; détachez-le et amenez-le. 31 Et si quelqu'un vous demande :
« Pourquoi [le] détachez-vous? » — vous direz de la sorte : « Le
Seigneur en a besoin. » 32 Ceux qui étaient envoyés partirent et
trouvèrent les choses comme il leur avait dit. 33 Comme ils déta-
chaient l'ânon, ses maîtres leur dirent : « Pourquoi détachez-vous
l'ânon? » 34 Ils dirent : « Le Seigneur en a besoin. » 35 Et ils l'ame-
nèrent à Jésus, et jetant leurs manteaux sur l'ânon, ils firent monter
Jésus; 36 et comme il s'avançait les gens étendaient leurs manteaux
sur le chemin.

37 Et comme il approchait déjà de la descente du mont des
Oliviers, toute la troupe des disciples transportés de joie se prirent à
louer Dieu d'une voix forte pour tous les miracles qu'ils avaient vus,
38 disant : « Béni soit celui qui vient, lui le Roi, au nom du Seigneur;
paix dans le ciel, et gloire dans les hauteurs. »

dehors sur la rue; l'essentiel était de noter que le Seigneur avait eu la connaissance surnaturelle des circonstances.

33) Les gens présents de Mc. deviennent les maîtres de l'ânon; normalement c'est aux maîtres à en disposer. Une seconde fois Lc. évite le vague ποιεῖτε (Mc. xi, 3. 5).

34) Lc. ne craint pas de répéter la parole significative du Sauveur : Celui-ci exerce son droit.

35) Dans Lc. seul l'unité du sujet est conservée en évitant une copule par l'emploi du participe. ἐπιβιβάζω est de son style, x, 34; Act. xxiii, 24.

36) Point de branchages pour joncher la route, mais des vêtements placés sur le chemin, par d'autres que par les disciples.

37) Dans la démonstration toute spontanée de Mc., Lc. introduit ici comme une pause, qui permet de donner aux paroles de la foule le caractère d'un cantique pour rendre gloire à Dieu. Cette pause laissera aux Pharisiens le temps d'intervenir, et fixera aussi la situation de la Lamentation sur Jérusalem. — Ἐγγίζοντος s'entend probablement de Jérusalem, et cette proximité est expliquée : on touche à la descente du mont des Oliviers; πρός avec le datif, parce que c'est le point d'arrivée qui est marqué, non le mouvement; ἤδη se rapporte à ce point; on y est déjà. Par opposition aux Pharisiens qui vont paraître, ceux qui figurent ici sont tous des disciples; ils ont été entraînés par les miracles de Jésus, ils y ont vu l'action de Dieu, et ils lui en rapportent la gloire à haute voix. — αἰνεῖν Luc seul dans le N. T. sauf Apoc. xix, 5 et Rom. xv, 11 (citation).

38) ὁ βασιλεύς, au lieu du règne de David (Mc.) dont la teinte messianique

Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος,
ὁ βασιλεύς, ἐν ὀνόματι Κυρίου·
ἐν οὐρανῷ εἰρήνη
καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.

39 Καί τινες τῶν Φαρισαίων ἀπὸ τοῦ ὄχλου εἶπαν πρὸς αὐτόν Διδάσκαλε,
ἐπιτίμησον τοῖς μαθηταῖς σου. 40 καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν Λέγω ὑμῖν, ἐὰν
οὗτοι σιωπήσουσιν, οἱ λίθοι κράξουσιν. 41 Καὶ ὡς ἤγγισεν, ἰδὼν
τὴν πόλιν ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτήν, 42 λέγων ὅτι Εἰ ἔγνως ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ

40. σιωπησουσιν (T H V) et non σιωπησωσιν (S).

était trop spéciale. Au lieu de deux fois *hosanna* (Mc.), Lc. écrit en parallélisme εἰρήνη et δόξα, ἐν οὐρανῷ et ἐν ὑψίστοις, non pas dans le sens d'un double vœu : que la paix soit faite au ciel, qu'il soit rendu gloire à Dieu, mais plutôt comme un résultat déjà acquis dont l'arrivée du Roi de la part de Dieu est le gage, selon l'esprit du cantique des anges (II, 14). Alors la gloire venait d'en haut et la paix sur la terre. Ici ce sont les hommes qui voient dans l'avènement de Jésus le signe que la paix est décrétée dans le ciel, et ils font remonter la gloire dans les hauteurs.

39) L'opposition des Pharisiens devait se produire. L'expression est conforme à leur caractère sournois. Ils font appel au bon sens de Jésus pour éviter un mauvais pas (cf. XIII, 31). C'est à lui, qui court les risques, à arrêter l'enthousiasme des siens. Luc est seul à noter ce trait, parfaitement en harmonie avec la parabole des mines (v. 14). Au fond les Pharisiens ne veulent pas du règne de Jésus. Mt. a retenu un épisode semblable (XXI, 15-16), mais il le place plus tard, dans le temple.

40) L'expression est probablement proverbiale; cf. Habac. II, 11 λίθος ἐκ τοίχου βοήσεται. Cette fois encore, Jésus ne veut pas entrer dans le jeu des Pharisiens. Ce n'est pas qu'il attende la royauté du peuple; il va la quérir ailleurs. Lui du moins n'a pas oublié le dessein de Dieu. Mais si l'enthousiasme populaire est prématuré — comme ce qui suit le prouve encore, — du moins il a éclaté pour de justes raisons, à la suite des miracles, et comme une manifestation de reconnaissance et d'espérance. C'était bien le moins que tant de bienfaits aboutissent à ce modeste triomphe. La nature eût plutôt suppléé à la méconnaissance des hommes. Mais l'opposition était toujours là, et il lui serait donné de prévaloir pour un temps, sauf à entraîner la nation à la ruine. — Le fut. ind. après ἐάν, cf. Act. VIII, 31; il existe quelques exemples hellénistiques (*Rademacher* p. 163); σιωπήσωσιν (S) est une correction d'après l'usage classique.

41-44. Lamentation sur Jérusalem.

Jésus sait à quoi s'en tenir sur les sentiments de la grande cité. Elle suivra ses guides ordinaires qui sont ses adversaires à lui. Ainsi l'enthousiasme des disciples viendra se briser contre l'obstination du peuple aveuglé. Le Sauveur

39 Et quelques Pharisiens mêlés à la foule, lui dirent : « Maître,
mets tes disciples à la raison! » 40 Et il répondit : « Je vous [le] dis,
si ceux-ci se taisent, les pierres crieront. »
41 Et lorsqu'il se fut approché, voyant la ville, il pleura sur elle,
42 disant : « Ah! si dans ce jour tu avais connu toi aussi ce qu'il
fallait pour la paix! — mais maintenant cela a été caché à tes

en est attristé jusqu'aux larmes, car il prévoit la ruine de la cité de David. Rien de plus touchant que cette tristesse et ces pleurs dans la joie générale, rien qui montre mieux en lui l'envoyé de la miséricorde, rapportant tous ses actes aux desseins de son Père, sans être un seul instant détourné de sa mission, ni séduit par des espérances flatteuses. Tout cela n'est d'après M. Loisy qu'une invention de Luc : « L'hypothèse d'une tradition ou d'une source écrite antérieure à Luc paraît superflue » (II, 273). La preuve? « La description du sort qui attend Jérusalem est en partie imitée d'Isaïe et de Marc, mais avec une précision de trait qui provient assurément de ce que Luc a écrit après l'an 70 » (II, 272). Étrange état d'esprit! Si Luc a écrit d'après les faits, qu'avait-il besoin de recourir à Isaïe, et si Isaïe décrit déjà le siège, comment prouve-t-on que la description de Lc. a été faite d'après l'événement? Tant d'érudition était-elle nécessaire pour écrire ces lignes pénétrées de bonté et de mélancolie? Le pressentiment d'un grand cœur suffirait à les expliquer; ne peut-on les attribuer à Jésus sur la foi de l'évangéliste? Assurément il n'y aurait aucun inconvénient à reconnaître dans les termes la nuance précise du fait accompli si elle était clairement reconnaissable, mais nous verrons qu'il n'en est rien.

41) Après quelques pas sur la descente du mont des Oliviers, Jésus aperçoit la ville. Aujourd'hui encore le spectacle est d'une beauté incomparable. Alors le Temple, à peine achevé, resplendissait dans l'éclat de ses pierres blanches, entouré d'une ceinture d'édifices et de maisons plus humbles, faisant ombre aux flancs des collines comme les blocs d'une carrière. Jésus pleure sur la ville, telle qu'elle est, rebelle à sa tendresse, et parce qu'elle sera châtiée.

42) Il n'y a pas précisément *aposiopesis*, phrase interrompue par l'émotion, et dont on peut suppléer ce qui manque. εἰ ἔγνως est plutôt l'expression d'un regret : Que n'as-tu connu! La connaissance eût dû être préparée dans le passé, pour avoir ses fruits en ce jour, car il serait encore temps. — καὶ σύ indique une comparaison, avec les disciples, qui eux comprennent, plutôt qu'avec les villes de Galilée vouées elles aussi à la ruine pour n'avoir pas compris : le sens serait « toi du moins », et il eût fallu écrire καί γε συ (*Eusèbe*). — τὰ πρὸς εἰρήνην (cf. XIV, 32), les propositions de réconciliation qui venaient de Dieu, et qui auraient amené la paix. Mais Jérusalem était aveuglée. Le passif ἐκρύβη (sujet τὰ πρὸς εἰρ.) doit en dernière analyse s'expliquer par un dessein divin (Jo. XII, 38), mais on ne saurait oublier le v. 37, si rapproché. Les disciples ont vu des miracles qui n'ont point été ignorés de Jérusalem, et ils ont loué Dieu. Si Jérusalem n'a pas compris, c'est qu'elle n'a pas voulu voir (cf. Dt. XXXII, 28 s.).

καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήνην νῦν δὲ ἐκρύβη ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου. [43]ὅτι ἥξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σὲ καὶ παρεμβαλοῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι καὶ περικυκλώσουσίν σε καὶ συνέξουσίν σε πάντοθεν, [44]καὶ ἐδαφιοῦσίν σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί, καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν σοί, ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνως τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου. [45]Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας, [46]λέγων αὐτοῖς Γέγραπται Καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς. ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν.

[47]Καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ· οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς ἐζήτουν αὐτὸν ἀπολέσαι καὶ οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ, [48]καὶ οὐχ εὕρισκον τὸ τί ποιήσωσιν, ὁ λαὸς γὰρ ἅπας ἐξεκρέμετο αὐτοῦ ἀκούων.

---

43. παρεμβαλουσιν (T H S V) plutôt que περιβαλουσιν.
48. ευρισκον (T S V) et non ηυρισκον (H).

43) Une nouvelle phrase commence avec ὅτι, qui se rapporte au regret exprimé par Jésus, et qui est une véritable lamentation sur Jérusalem : on va voir pourquoi! — Le premier καί est presque synonyme de ὅτε (*Holtz.*). L'image est celle d'un siège qui procède par l'établissement d'un retranchement, entourant toute la ville de façon continue. Cf. Is. XXIX, 3 : καὶ κυκλώσω ὡς Δαυείδ ἐπὶ σέ, καὶ βαλῶ περὶ σὲ χάρακα καὶ θήσω περὶ σὲ πύργους. C'est le thème du siège, dans l'antiquité, et on peut dire de tous les temps : Sennachérib : « Je l'enfermai dans Jérusalem, sa ville royale, comme un oiseau en cage. Je bâtis contre lui des tours et quiconque sortait par la grand'porte de sa ville, je le châtiais » (Cyl. de Taylor, III, 20 ss.). Luc ne parle pas de tours, mais seulement du retranchement (χάραξ) au moyen de palissades qui était le type de la fortification romaine. En Palestine on se servait de murs en pierres sèches, comme on le voit encore à Sebbé, l'ancienne Masada, prise après la ruine de Jérusalem (Jos. *Bell.* VII, VIII, 3 ss.) à laquelle la description de Lc. conviendrait parfaitement (*RB.* 1894 p. 263 ss.).

44) Deux traits. — ἐδαφίζειν, de ἔδαφος, signifie d'après les uns « raser jusqu'au sol », mais Field objecte que dans ce cas on dit ἰσόπεδον ποιῆσαι (II Macch. IX, 14), κατάγειν ἕως ἐδάφους (Is. XXVI, 5), εἰς ἔδαφος καθαιρεῖν (*Thuc. Polyb.*), εἰς ἔδαφος καταβάλλειν (*Plut.*). Tandis que dans Ps. CXXXVI, 9, ἐδαφιεῖ τὰ νήπιά σου πρὸς τὴν πέτραν le sens est : « écraser sur la pierre » (cf. Os. XIV, 1; Nah. III, 10; IV Regn. VIII, 12). C'est le sens ici, à cause de τὰ τέκνα. Dans les deux façons, c'est un trait courant dans la littérature sur le sac des villes. Peut-on dire sérieusement qu'il est écrit ici *ex eventu?* — Le second trait est de ne pas laisser pierre sur pierre. On prétend qu'il est emprunté à ce que Mc. dit du Temple (XIII, 2). A propos de ce texte, M. Loisy a écrit que « le temple a été brûlé, non démoli, en sorte que la métaphore des pierres renversées se trouve matériellement inexacte » (II, 395); mais ici Mc. a été retouché *ex eventu* (II, 272)! Ne vaudrait-il pas

yeux. [43]Car des jours viendront sur toi, où tes ennemis feront un
retranchement contre toi, et ils t'entoureront et te presseront de
toute part, [44]et ils te briseront sur le sol, toi et tes enfants demeu-
rant chez toi, et ils ne laisseront pas chez toi pierre sur pierre,
parce que tu n'as pas connu le temps de ta visite. »
[45]Et étant entré dans le Temple, il commença à chasser les ven-
deurs, [46]leur disant : « Il est écrit : Et ma maison sera une maison
de prière. Mais vous en fîtes une caverne de brigands. »
[47]Et il enseignait chaque jour dans le Temple. Or les grands
prêtres et les scribes cherchaient à le perdre, ainsi que les premiers
du peuple, [48]et ils ne savaient pas comment faire, car tout le peuple
était suspendu à sa personne en [l']écoutant.

mieux dire que Lc., peut-être sans s'en douter, emploie pour toute la ville la même expression que Mc. pour le Temple, parce qu'elle exprime une ruine complète (cf. Zach. v, 4; II Regn. xvii, 13; Mich. i, 6)? — ἐπισκοπή, visite de Dieu, qui peut être une visite de justice (Sap. xiv, 11), mais qui est le plus souvent une visite de grâce (Gen. l, 24; Ex. iii, 16 etc.). Tout le temps de la mission du Sauveur était la visite de Dieu, si souvent annoncée par les prophètes.

45-46. Jésus chasse les vendeurs du Temple (Mc. xi, 15-17; Mt. xxi, 12-13; cf. Jo. ii, 14-16). D'après Mc., Jésus est venu au Temple le soir de son triomphe; mais c'est le lendemain seulement qu'il en a chassé les vendeurs. Luc raccourcit la perspective et omet l'épisode du figuier desséché.

45) Le verset est textuellement dans Mc., qui y ajoute des détails très naturels. Luc ne retient que les vendeurs, peut-être parce qu'on ne pouvait qualifier les acheteurs de voleurs, de sorte que l'acte de Jésus, si énergique d'après Mc. et surtout d'après Jo., n'apparaît guère que comme le thème d'une importante leçon religieuse.

46) Même texte dans Mc., emprunté à Is. lvi, 7, la tournure hébraïque κληθήσεται étant remplacée par ἔσται. Plummer s'étonne que Lc ait omis πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, et en conclut qu'il n'avait pas Mc. sous les yeux. Mais Lc. pouvait-il s'exposer à laisser croire à ses lecteurs que le Temple devait encore être un lieu de prière pour toutes les nations?

47-48. Enseignement dans le Temple; les chefs et le peuple (cf. Mc. xi, 18).

A son habitude Lc. généralise le texte de Mc.

47) Dans Mc. l'expulsion des vendeurs exaspère les prêtres et les scribes; trait parfaitement vraisemblable, comme aussi leur frayeur en présence d'un chef populaire animé d'une telle énergie, et si peu enclin à respecter les abus qu'ils autorisaient. Luc compose un tableau plus complet, quoique moins vivant. Jésus prêche chaque jour dans le Temple. Il n'est pas question de ses séjours à Béthanie (Mc. xi, 11; Mt. xxi, 17), ni de ses allées et venues; cela n'a pas rapport à la doctrine. Jésus enseigne τὸ καθ' ἡμέραν, cf. xi, 3. En revanche

Lc. ajoute les πρῶτοι τοῦ λαοῦ, c'est-à-dire l'aristocratie qui faisait le troisième tiers du Sanhédrin.

48) Tous ceux-là cherchaient et ne trouvaient pas; phrase bien balancée. Leur embarras — et non plus leur crainte — venait de ce que le peuple ὁ λαός et non pas seulement la foule (Mc.), tout entier (ἅπας style de Lc.), était suspendu aux lèvres du Maître. On ne pouvait donc rien faire sans provoquer un esclandre. — ἐξεκρέμετο de ἐκκρέμομαι; la leçon ἐξεκρέματο est probablement une correction d'après le normal ἐκκρέμαμαι. — La tournure est élégante, ἐκκρέμομαι est employé par les classiques au figuré; ἀκούων, pendant qu'il parlait, comme en latin, *pendet ab ore*. — αὐτοῦ dépend de ἐξεκρέμετο, cf. Eur. *Élect.* 950.

CHAPITRE XX

[1] Καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν διδάσκοντος αὐτοῦ τὸν λαὸν ἐν τῷ ἱερῷ

[1] Il arriva, un jour qu'il enseignait le peuple dans le Temple et

xx-xxi. — Derniers enseignements de Jésus.

Toute la vie de Jésus est maintenant orientée vers le Temple. Il ne fait pas de miracles. Mais tout son enseignement montre qu'il a une claire vue de l'avenir, du sort qui l'attend, du châtiment qui atteindra le Temple et le peuple. Sa personne est plus haute que les Juifs ne concevaient le Messie, fils de David. On sent à quel point il domine le cours des choses et, acceptant la mort, il prépare ses disciples à continuer son œuvre. L'enseignement se compose surtout de discussions avec les adversaires appliqués à le perdre (xx, 1-44) et du discours eschatologique (xxi, 1-36); entre les deux, et comme une transition, se placent l'avertissement sur les Pharisiens (xx, 45-47) et le denier de la veuve (xxi, 1-4).

Dans ces deux chapitres, Lc. touche les mêmes points que Mc. et dans le même ordre, sauf qu'il omet Mc. xii, 28-34 (Mt. xxii, 34-40), sur le grand commandement, dont il a déjà parlé avant la parabole du bon Samaritain (x, 25-28). Dans Mt. l'ordre est le même, mais il y a plusieurs autres péricopes; Lc. n'a en commun avec lui en plus de Mc. que le verset xxi, 18 = Mt. xxi, 44, qui n'est sûrement pas authentique dans Mt.

Comme toujours Lc. expose plus brièvement, sans le laisser aller de la conversation, et sans certaines circonstances qui ne vont pas au but; les pensées n'en sont que plus en relief et mieux ordonnées, avec quelques notes qui ne permettent pas au lecteur de méconnaître la situation.

1-8. La question des prêtres sur la mission de Jésus (Mc. xi, 27-33; Mt. xxi, 23-27). La fin du ch. xix (v. 47-48) avait esquissé les grands traits de la situation, Lc. va maintenant en donner le détail.

1) Selon son peu de goût pour le détail minutieux, Lc. dira une fois pour toutes (xxi, 37) que Jésus passait les nuits au mont des Oliviers. Pour le moment il se dispense de marquer les allées et venues. Mais au lieu de dire simplement comme Mc. que Jésus se promenait dans le Temple, il tient à noter qu'il enseignait le peuple et annonçait la bonne nouvelle, afin de marquer son désir d'employer jusqu'au dernier moment pour faire du bien au peuple. Cette attitude bienveillante contraste avec celle de ses adversaires, qui ne s'inquiètent

καὶ εὐαγγελιζομένου ἐπέστησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς σὺν τοῖς
πρεσβυτέροις, 2 καὶ εἶπαν λέγοντες πρὸς αὐτόν Εἰπὸν ἡμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ
ταῦτα ποιεῖς, ἢ τίς ἐστιν ὁ δούς σοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην. 3 ἀποκριθεὶς δὲ
εἶπεν πρὸς αὐτούς Ἐρωτήσω ὑμᾶς κἀγὼ λόγον, καὶ εἴπατέ μοι 4 Τὸ βάπ-
τισμα Ἰωάνου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων; 5 οἱ δὲ συνελογίσαντο πρὸς
ἑαυτοὺς λέγοντες ὅτι Ἐὰν εἴπωμεν Ἐξ οὐρανοῦ, ἐρεῖ Διὰ τί οὐκ ἐπιστεύ-
σατε αὐτῷ; 6 ἐὰν δὲ εἴπωμεν Ἐξ ἀνθρώπων, ὁ λαὸς ἅπας καταλιθάσει
ἡμᾶς, πεπεισμένος γάρ ἐστιν Ἰωάνην προφήτην εἶναι· 7 καὶ ἀπεκρίθησαν μὴ
εἰδέναι πόθεν. 8 καὶ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς Οὐδὲ ἐγὼ λέγω ὑμῖν ἐν ποίᾳ

1. αρχιερεις (H V) et non ιερεις (T S).

---

pas de savoir s'il prêche bien ou mal, mais qui trouvent mauvais qu'il prenne un tel ascendant sans leur permission. En effet ceux qui entrent en scène sont les trois groupes du Sanhédrin, représentés par quelques-uns des leurs.

— L'enseignement est aussi dans Mt. (v. 23) en plus de Mc., mais cette addition est trop naturelle pour qu'on doive conclure à une influence de Mt. sur Lc. ou réciproquement. — ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, style de Lc., cf. v, 17; viii, 22.

2) « Originairement », dit Loisy (ii, 292) « la question des prêtres se rattache à l'expulsion des vendeurs. L'histoire du figuier desséché a détruit ce rapport que Luc n'a pas su rétablir ». Cependant même dans Mc. (xi, 18) l'irritation des prêtres pour l'expulsion des vendeurs est suivie d'une remarque sur l'ascendant de Jésus par son enseignement. L'expulsion des vendeurs pouvait n'être qu'un acte de zèle isolé, sans grande conséquence, offensant pour les prêtres, mais non pour l'aristocratie laïque du Sanhédrin, et que plus d'un Pharisien eût approuvée. Il semble que les modernes ont quelque peu exagéré le caractère messianique de cet acte, et si les synoptiques n'y rattachent pas la question des sanhédrites, ne serait-ce pas un indice que sa vraie place est au début du ministère, où l'a placé Jo. ii, 13? Cette question porte sur toute l'attitude de Jésus, sur son enseignement et sur l'autorité qu'il a prise. Elle va du général au particulier : l'autorité est-elle divine, ou humaine, pour ne pas dire diabolique? et quelle personne l'a conférée? Au lieu de deux questions directes comme dans Mc. (et Mt.), Lc. coordonne une interrogation indirecte à l'interrogation, qui commence à ἢ τίς, et qui met plus en vedette que Mc. la personne du mandant (τίς ἐστιν ὁ δούς au lieu de τίς σοι ἔδωκεν Mc.).

3) Réponse plus noble, mais moins naturelle que dans Mc., où Jésus promet de répondre si les autres parlent les premiers.

4) Omission (avec Mt.) de « répondez-moi », qui est bien du ton de la conversation.

5) συλλογίζομαι (au lieu de διαλογίζομαι) insiste davantage sur la conséquence logique pesée d'avance.

6) La phrase de Mc. était interrompue; Lc. la complète en forme de conclusion du raisonnement attribué aux Sanhédrites. Rien de plus caractéristique

qu'il annonçait la bonne nouvelle, que les grands prêtres et les
scribes survinrent avec les anciens, [2] et dirent en s'adressant à lui :
« Dis-nous par quelle autorité tu fais cela, ou quel est celui qui t'a
donné cette autorité. » [3] Il leur répondit : « Je vous demanderai
moi aussi quelque chose, et dites-moi : [4] Le baptême de Jean était-
il du ciel ou des hommes? » [5] Or ils firent entre eux ce raisonne-
ment : « Si nous disons : Du ciel, il dira : pourquoi donc n'avez-vous
pas cru en lui? [6] Et si nous disons : Des hommes, le peuple entier
nous lapidera, car il est convaincu que Jean était un prophète. »
[7] Et ils répondirent qu'ils ne savaient pas d'où [il était]. [8] Et Jésus
leur dit : « Je ne vous dis pas non plus par quelle autorité je fais
cela. »

que ce verset sur deux manières d'écrire. Mt. tient en quelque sorte le milieu. — καταλιθάζω † dans la Bible.

7) Style indirect avec un infinitif assez élégant (en ajoutant πόθεν), plus synthétique, mais moins expressif que : « nous ne savons pas » (Mc. Mt.).

8) Le passé εἶπεν au lieu de présent λέγει familier à Mc.

9-19. Parabole allégorique des mauvais vignerons (Mc. xii, 1-12; Mt. xxi, 33-46).
Dans Mc., la parabole-allégorie des vignerons n'est pas rattachée à ce qui précède; cela est encore plus sensible dans Lc. qui l'adresse au peuple. Cependant on peut dire (*Pl.*) que c'est une réponse à la question posée par les sanhédrites; Jésus se donne clairement pour le Fils envoyé par son Père.

Jülicher se donne beaucoup de mal pour prouver que la parabole ne vise que la Hiérarchie. Jésus n'aurait jamais pensé à réprouver Israël : « Jésus n'a pu songer à un changement complet : les Juifs jusqu'alors, ensuite un autre peuple » (p. 404). Mais rien ne prouve ces affirmations si hardies, inspirées par le parti pris des eschatologistes, qui refusent à Jésus tout pressentiment de ce qui fut en réalité son œuvre. C'est cette prédiction assurée, si déplaisante pour leur système, qui fait l'importance capitale de la parabole-allégorie des vignerons. Quant à ajouter pour plus de sûreté avec Jülicher, que la parabole n'est pas authentique, c'est une affirmation encore plus osée qu'il n'appuie que sur des considérations arbitraires de littérateur. L'ensemble lui paraît médiocre, dépourvu d'originalité et de fraîcheur poétique... Mais il s'agissait bien de fraîcheur (*dichterische Frische*) dans ce tableau si sombre de l'ingratitude d'un peuple et du châtiment qui le menaçait! Loisy qui attaque plus vivement encore l'authenticité de la parabole (cf. *Comm. Mc.*) en a du moins bien saisi le sens : « La parabole a défini la situation de Jésus à l'égard des Juifs, spécialement du judaïsme officiel, qui a causé sa mort » (ii, 315). Spécialement est le mot juste, car à certains endroits les sanhédrites paraissent seuls visés; mais le peuple s'associera à leur crime, il sera puni comme eux, de même que dans le passé il a pris sa part à la guerre faite aux prophètes, qui lui étaient envoyés. Le commentaire indiquera les détails.

ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιῶ. [9] Ἤρξατο δὲ πρὸς τὸν λαὸν λέγειν τὴν
παραβολὴν ταύτην Ἄνθρωπος ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα, καὶ ἐξέδετο αὐτὸν
γεωργοῖς, καὶ ἀπεδήμησεν χρόνους ἱκανούς. [10] καὶ καιρῷ ἀπέστειλεν πρὸς
τοὺς γεωργοὺς δοῦλον, ἵνα ἀπὸ τοῦ καρποῦ τοῦ ἀμπελῶνος δώσουσιν αὐτῷ·
οἱ δὲ γεωργοὶ ἐξαπέστειλαν αὐτὸν δείραντες κενόν. [11] καὶ προσέθετο ἕτερον
πέμψαι δοῦλον· οἱ δὲ κἀκεῖνον δείραντες καὶ ἀτιμάσαντες ἐξαπέστειλαν
κενόν. [12] καὶ προσέθετο τρίτον πέμψαι· οἱ δὲ καὶ τοῦτον τραυματίσαντες
ἐξέβαλον. [13] εἶπεν δὲ ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος Τί ποιήσω; πέμψω τὸν υἱόν
μου τὸν ἀγαπητόν· ἴσως τοῦτον ἐντραπήσονται. [14] ἰδόντες δὲ αὐτὸν οἱ γεωρ-
γοὶ διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους λέγοντες Οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος·
ἀποκτείνωμεν αὐτόν, ἵνα ἡμῶν γένηται ἡ κληρονομία· [15] καὶ ἐκβαλόντες
αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος ἀπέκτειναν. τί οὖν ποιήσει αὐτοῖς ὁ κύριος τοῦ

9) Lc. ajoute πρὸς τὸν λαόν, ce qui comme toujours signifie que Jésus s'adresse au peuple, non pas qu'il va parler du peuple. Son intention était sans doute de l'instruire et de le détromper. Ces mots à eux seuls ne prouvent donc pas que l'apologue soit dit de toute la nation. Néanmoins ils suggèrent que ce que Jésus va dire regarde tout le monde.

La vigne est le domaine dans lequel s'est exercée la bonté de Dieu, confié à Israël dans son intérêt, puisqu'il en recueillait les avantages, mais à la charge de faire à Dieu sa part. Lc. ne dit que le nécessaire : la vigne plantée et confiée à des vignerons, le départ du maître. Il a donc pensé que si les détails de Mc. avaient un intérêt pittoresque, ils n'avaient point de portée allégorique. — χρόνους ἱκανούς est de son style; cf. xxiii, 8; viii, 27; Act. viii, 11 etc. L'accord des trois sur ἐξέδετο († N. T.) est remarquable; d'ailleurs la signification « donner à ferme » est classique (*Hérod. Xén. Platon*). La parabole n'est pas une pure allégorie, car Dieu ne s'était pas éloigné d'Israël; mais ce trait était nécessaire pour poser la situation des envois.

10) Comme dans Mc., en serrant un peu le style : les vignerons ne sont nommés qu'une fois, et il était superflu de dire qu'on avait mis la main sur le serviteur puisqu'on l'avait battu. δώσουσιν au lieu de λάβῃ, pour mettre en jeu la libre correspondance des vignerons; — le futur après ἵνα, contre l'usage classique; cf. xiv, 10, mais ici le sens final de ἵνα est plus accusé. Les serviteurs sont les différents prophètes au cours des âges. Ils n'ont pas été envoyés à la hiérarchie, mais à tout Israël. C'est donc bien Israël qui est représenté par les vignerons.

11) καὶ προσέθετο, hébraïsme; cf. iii, 20 et *Introd.*, p. cix. Le serviteur est encore battu, mais de plus insulté. La gradation va plus lentement que dans Mc., où le second serviteur est déjà blessé.

12) Réservant la mort pour le fils, Lc. ajoute pour le troisième seulement des blessures; de plus ἐξέβαλον est plus fort que ἐξαπέστειλαν. Dans Mc. le troisième serviteur est tué, d'autres encore sont tués ou battus, ce qui se rapproche plus de l'histoire, et donne plus à la parabole le cachet de l'allégorie. Et

[9] Et il se mit à dire au peuple cette parabole : « Un homme
planta une vigne, et l'afferma à des vignerons, et il partit pour
l'étranger durant assez longtemps. [10] Et au moment voulu il envoya
vers les vignerons un serviteur, afin qu'ils lui donnassent du fruit de
la vigne. Mais les vignerons le renvoyèrent battu, les mains vides.
[11] Et il continua d'envoyer un autre serviteur, et ceux-ci l'ayant
aussi battu et indignement traité le renvoyèrent les mains vides.
[12] Et il continua d'envoyer un troisième. Mais ceux-ci le jetèrent
encore dehors après l'avoir blessé. [13] Le maître de la vigne [se] dit :
Que ferai-je? J'enverrai mon fils bien-aimé; peut-être le respecte-
ront-ils.

[14] Mais les vignerons, le voyant, délibérèrent entre eux, disant :
« C'est l'héritier; tuons-le, afin que l'héritage soit à nous. » [15] Et
l'ayant jeté hors de la vigne, ils le tuèrent. Que leur fera donc le

cependant la rédaction de Lc. avec sa gradation parfaite paraît moins primitive; pourquoi Jésus n'aurait-il pas employé l'allégorie?

13) Luc augmente la part du discours direct et le transforme en une délibération. τί ποιήσω (xii, 17; xvi, 3) est très caractéristique de son style. — ἴσως exprime un doute. L'usage de l'A. T. (Gen. ix, 5; xviii, 21) pouvait autoriser Lc. à prêter à Dieu cette délibération et ce doute en figure; cependant tout se comprend mieux si le discours fait partie de la parabole sans souligner l'allégorie. Aussi a-t-il eu soin de répéter : « le maître de la vigne ». — L'omission de ἔσχατον s'explique par celle des autres nombreux serviteurs dans Mc.; on regretterait encore plus ἕνα, le fils unique, en contraste avec tous les autres, si M. Burkitt n'avait prouvé (*Journ. of. theol. st.* xx (1919) p. 339 ss.) que ἀγαπητός signifie dans ce cas fils unique, ou peu s'en faut, l'unique objet de l'affection qui la satisfît.

14) ἰδόντες (aussi dans Mt.), peut-être pour accentuer l'apparition du Fils de Dieu (*Holtz.*), cependant Lc. emploie volontiers cette tournure, même quand elle n'est pas dans Mc., viii, 47; xviii, 15; xxii, 49; c'est donc plutôt une locution spontanée.

διαλογίζομαι avec πρὸς ἀλλήλους comme dans Mc. viii, 16, rend bien le πρὸς ἑαυτούς de Mc. xi, 31, ce qui est plus naturel que ἐν ἑαυτοῖς de Mt. car il y a évidemment complot. Le trait semble purement parabolique, car les Juifs se croyaient légitimes propriétaires de la vigne. Il a cependant une valeur allégorique s'il est appliqué aux sanhédrites. Ils voyaient dans Jésus un rival de leur influence, un prétendant messianique qui prêchait une doctrine nouvelle annonçant un règne de Dieu qui ne serait pas le leur. Ils veulent maintenir leur possession. Mais ils ne regardaient pas Jésus comme le Fils; l'allégorie n'est donc pas poussée jusqu'au bout.

15) Tuer le fils sur place et le jeter ensuite hors de la vigne (Mc.) est plus

ἀμπελῶνος; [16] ἐλεύσεται καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς τούτους, καὶ δώσει τὸν
ἀμπελῶνα ἄλλοις. ἀκούσαντες δὲ εἶπαν Μὴ γένοιτο. [17] ὁ δὲ ἐμβλέψας
αὐτοῖς εἶπεν Τί οὖν ἐστὶν τὸ γεγραμμένον τοῦτο

Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες,
οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας;

[18] πᾶς ὁ πεσὼν ἐπ' ἐκεῖνον τὸν λίθον συνθλασθήσεται· ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ,

naturel que de le jeter dehors avant de le tuer (Lc. et Mt.), du moins quand il s'agit d'un complot, et d'un meurtre qu'on avait intérêt à dissimuler. Le cas de Naboth (allégué par *Pl.*) est tout différent, puisqu'il comporte une exécution de justice : ἐξήγαγον αὐτὸν ἔξω τῆς πόλεως καὶ ἐλιθοβόλησαν αὐτὸν λίθοις, καὶ ἀπέθανεν (III Regn. xx (xxi), 13). Il est possible que cette réminiscence ait inspiré l'ordre suivi par Lc., il est plus probable que cet ordre vient de ce que Jésus a été mis à mort hors de Jérusalem (Héb. xiii, 12), quoique la vigne ne représente pas proprement Jérusalem (*Chrys. Euth. Jér. 1° loco*). D'après Origène (sur Mt. xxi, 39), « hors de la vigne », veut dire qu'en le condamnant à mort ils l'ont déclaré étranger; pensée ingénieuse, pourvu qu'on ne la traduise pas par une distinction entre la condamnation, et l'exécution abandonnée aux gentils (*Knab.*); car la part des Juifs dans le meurtre serait atténuée, contrairement à l'intention de la parabole. La seconde explication de Jérôme : *ut suscipientibus se gentibus, aliis vinea locaretur* devance l'application et s'entendrait aussi bien du texte de Mc. Nous avons donc ici un cas probable où les faits ont contribué à transformer l'expression primitive, mais on voit dans quelle faible mesure.

16) Comme dans Mc., le Sauveur lui-même tire la conséquence, tandis que dans Mt. ce sont les auditeurs, probablement parce que la question a paru exiger une réponse. Cependant Lc. leur fait une part (qui lui est propre) en leur attribuant un μὴ γένοιτο qui amène très heureusement la réplique de Jésus, confirmant sa parabole par un texte. Dans le N. T. μὴ γένοιτο ne se trouve que dans S. Paul, surtout dans l'épître aux Romains, pour prévenir une conséquence fâcheuse ou mal tirée. Ici c'est une exclamation de crainte, qui reconnaît à l'orateur une certaine autorité. Les auditeurs en écartant l'image du châtiment n'ont pas pour cela rejeté l'idée du crime. — D'après le thème de Lc. (v. 9), ceux qui parlent ici sont ceux auxquels le discours était adressé, c'est-à-dire des voix sorties du peuple. Ils ont donc compris que toute la nation était en cause. Et en effet les autres menaces de Jésus aux villes de Galilée et à Jérusalem ne s'adressent pas seulement à la hiérarchie, mais à tout le peuple, associé à ses fautes. Si la vigne était Israël, et que les sanhédrites dussent être seuls frappés, qui seront les nouveaux vignerons? Ce ne sont pas les Romains qui ne donneraient pas les fruits au maître, comme ce devait bien être son intention, exprimée clairement par Mt. Mais ce ne sont pas non plus les Apôtres, car Jésus ne dit nulle part qu'il leur *donnera* ceux dont ils doivent être en même temps les serviteurs et les chefs (xxii, 25). Le verbe δώσει qualifie la vigne comme un don de Dieu, ce que Mt. a expliqué très clairement par le

maître de la vigne? 16 Il viendra et il fera périr ces vignerons, et il donnera la vigne à d'autres. » Ce qu'ayant entendu ils dirent : « A Dieu ne plaise! » 17 Mais lui fixant le regard sur eux dit : « Que signifie donc ce qui est écrit :

La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient
est devenue le faîte de l'angle?

18 Quiconque tombera sur cette pierre sera brisé, et celui sur qui elle tombera, elle le réduira en miettes. »

règne de Dieu; les nouveaux vignerons seront un nouvel ἔθνος (Mt. xxi, 43).

17) Le regard de Jésus est propre à Lc.; ce n'est point un regard irrité (Mc. ii, 5) de l'obstination des sanhédrites, mais plutôt un regard bienveillant qui invite la foule à réfléchir (*Jül.* citant Mt. xix, 26; Mc. x, 21 ; Lc. xxii, 61).

La citation du ps. cxviii, 22 (comme dans Mc. et Mt.), affirme simplement la dignité de Jésus comme pierre d'angle, d'après Dhorme (*RB.* 1920, p. 488) du sommet de l'angle. La comparaison change pour exprimer le même sens. La vigne donnée à d'autres, c'est une nouvelle économie du règne de Dieu sur la terre. La pierre rejetée par les maçons et devenue pierre d'angle, c'est le Messie, c'est Jésus rejeté par les sanhédrites, fondement ou couronnement d'un édifice nouveau. Mais ces mots ne répondaient pas suffisamment à la parole d'effroi de la foule : « qu'il n'en soit pas ainsi »! Lc. qui a été seul à la reproduire ajoute des menaces plus claires. Les versets 17 et 18 forment donc un tout. Pour ne pas les séparer par une idée intermédiaire qui rendrait moins saisissante l'opposition entre les deux rôles de la pierre, Lc. omet la suite de la citation du ps. qui est dans Mc. et dans Mt.

18) Ce verset n'est pas une citation textuelle de l'Écriture, mais c'est bien l'enseignement de l'Écriture, résultant de deux textes combinés, tous deux relatifs à cette pierre mystérieuse qui figurait Dieu ou son règne. Dans Isaïe (viii, 14, cf. Jer. vi, 21), Dieu qui peut être un sanctuaire pour Israël peut être aussi pour lui une pierre d'achoppement ou une roche de scandale, sur laquelle on tombe; dans Daniel (ii, 34-44), la pierre qui est le règne de Dieu λεπτυνεῖ (brise en morceaux) καὶ λικμήσει πάσας τὰς βασιλείας (Théodotion, mais de quand date la traduction dite de Théodotion pour Daniel?). Ce sont bien les deux mêmes idées qui sont ici groupées. Les sanhédrites, entraînant le peuple, tombent sur la pierre en rejetant Jésus; il est la pierre d'achoppement sur laquelle ils se brisent, perdant leur privilège de peuple de Dieu; et au jour du châtiment la pierre tombera sur eux. L'image de pierre d'angle est donc remplacée ici par la vision de Daniel. — λικμᾶν dans l'A. T. signifie vanner (de λικμός, van), faire emporter par le vent; d'où probablement le sens de réduire en poussière, action préalable à la dispersion; ce doit être le sens ici; cf. le papyrus BU 146 cité par Deissmann (*Neue Bibelstudien*, p. 52), pour le sens de fouler. — Ce verset a été sans doute ajouté à Mt. (xxi, 44) d'après Lc. Dans ce cas il serait propre à Lc. On peut se demander si c'est une explication, d'ailleurs parfaitement dans l'esprit du texte, qu'il aurait ajoutée, ou une parole de Jésus

λικμήσει αὐτόν. 19 Καὶ ἐζήτησαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς
ἐπιβαλεῖν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαόν,
ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς εἶπεν τὴν παραβολὴν ταύτην. 20 Καὶ παρατηρή-
σαντες ἀπέστειλαν ἐνκαθέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι, ἵνα
ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου, ὥστε παραδοῦναι αὐτὸν τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ
ἡγεμόνος. 21 καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες Διδάσκαλε, οἴδαμεν ὅτι
ὀρθῶς λέγεις καὶ διδάσκεις καὶ οὐ λαμβάνεις πρόσωπον, ἀλλ' ἐπ' ἀληθείας τὴν
ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις· 22 ἔξεστιν ἡμᾶς Καίσαρι φόρον δοῦναι ἢ οὔ; 23 κα-
τανοήσας δὲ αὐτῶν τὴν πανουργίαν εἶπεν πρὸς αὐτούς 24 Δείξατέ μοι δηνά-

24. οι δε ειπαν (H T et V — ον) et non αποκριθεντες δε ειπον (S).

---

rapportée telle quelle. Son soin à bien s'informer et à ne pas s'écarter facilement de Mc. doit faire pencher pour la seconde opinion. Quant à dire ce v. tiré d'un apocryphe, c'est une suggestion étrange de Jülicher. Car lequel des apocryphes juifs connus approche — même de loin — de cette sévérité pour le peuple juif? C'est précisément par ces prédictions sévères que Jésus se distingue des apocalypses juives. Et quant aux apocryphes chrétiens, il faudrait citer quelque chose d'approchant. Pourquoi Jésus — ou à tout le moins Luc — n'aurait-il pas trouvé cette combinaison scripturaire, et pourquoi faire honneur à un apocryphe d'un texte qui se trouve dans la grande tradition de l'Église?

19) Comme dans Mc.; mais Lc. nomme expressément les scribes et les prêtres, ce qu'il était nécessaire de spécifier, puisque Jésus avait parlé au peuple. Il ajoute qu'ils auraient voulu s'emparer de Jésus sur l'heure, dans l'emportement de leur colère, pour ne pas répéter vaguement XIX, 47; d'ailleurs la parabole était vraiment très menaçante *spécialement* pour les sanhédrites.

20-26. CE QUI EST DU A CÉSAR ET A DIEU (Mc. XII, 13-17; Mt. XXII, 15-22).

Comme dans Mc. et dans Mt. qui se ressemblent beaucoup ici et dont Lc. s'écarte également, mais seulement par des détails.

20) Ayant nommé au v. précédent les scribes et les grands prêtres, Lc. les suppose ici comme sujets de παρατηρήσαντες. Dans XIV, 1, ce verbe signifie « observer quelqu'un ». Mais ici il est pris absolument. Les chefs se tiennent à leur poste d'observation. Field cite Jos. *Bell.* II, XVIII, 3 τῇ δὲ τρίτῃ νυκτὶ παρατηρήσαντες, οὓς μὲν ἀφυλάκτους, οὓς δὲ κοιμωμένους, πάντας ἀπέσφαξαν. Mais ils envoient des émissaires pour atteindre leur but sans se découvrir eux-mêmes. Mc. est plus gauche, car le sujet de ἀποστέλλουσι est un peu éloigné (XI, 27), mais il nomme comme émissaires les Pharisiens et les Hérodiens. Luc, peu soucieux de notes historiques précises, ne nomme jamais ces derniers. Il remplace la notation de Mc. par une indication psychologique. Les ἐκκάθετοι (appostés, terme classique) sont des gens qui posent pour une justice légale scrupuleuse (cf. XVIII, 9) et qui par conséquent sont, ou plutôt feignent d'être anxieux sur la licéité du tribut. L'expression savoureuse de Mc. ἀγρεύσωσιν λόγῳ est convenablement expliquée. Dans ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λογοῦ, le mot αὐτοῦ dépend de ἐπιλάβωνται,

[19]Et les scribes et les grands prêtres cherchèrent à mettre les mains sur lui à ce moment même, mais ils craignirent le peuple, car ils comprirent qu'il avait dit cette parabole pour eux. [20]Et s'étant mis en observation, ils envoyèrent des hommes appostés qui se posaient en justes, afin de le prendre en défaut sur une parole pour le livrer au pouvoir et à l'autorité du gouverneur. [21]Et ils l'interrogèrent, disant : « Maître, nous savons que tu parles et que tu enseignes avec droiture et que tu ne tiens compte de personne, mais que tu enseignes la voie de Dieu selon la vérité; [22]nous est-il permis ou non de donner le tribut à César? » [23]Or ayant considéré leur fourberie, il leur dit : [24]« Montrez-moi un denier. De

et λόγου explique le comment (*Pl.*). — τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ ne s'explique bien ni par XII, 11, ni par la combinaison des deux mots dans S. Paul, car dans ces cas les deux mots s'entendent de pouvoirs appartenant à des personnes distinctes, tandis qu'ici ce sont deux modalités, l'autorité officiellement manifestée, et l'autorité exercée, en la personne du même chef, ici le gouverneur. ἡγεμών est un terme vague (XXI, 12), qui cependant s'appliquait au procurateur de Judée (Mt. XXVII, 2; Act. XXIII, 24. 26 etc.), faute d'une traduction plus précise, car ἐπίτροπος n'eût pas convenu pour un rang aussi élevé.

21) Dans Mc. (et dans Mt.) le compliment sur la véracité de Jésus « qui ne se soucie de personne », *parce qu'*il ne tient pas compte des situations, a vraiment l'accent de paroles prononcées par de maîtres-fourbes. Luc a sacrifié beaucoup de ce naturel artificieux pour éviter de coordonner les trois points par de simples καί. C'est peut-être aussi pour éviter de parler deux fois de la vérité qu'il a mis ὀρθῶς λέγεις au lieu de ἀληθὴς εἶ, mais en revanche l'enseignement paraît deux fois, encadrant οὐ λαμβάνεις πρόσωπον hébraïsme plus caractérisé que les termes de Mc. et de Mt., mais très usité dans la Bible grecque; cf. de plus Gal. II, 6, « tenir compte de la situation de quelqu'un ». Le sens serait plus clair si πρόσωπον était suivi de δυνάστου comme dans Eccli. IV, 27 καὶ μὴ λάβῃς πρόσωπον δυνάστου ἕως τοῦ θανάτου ἀγώνισαι περὶ τῆς ἀληθείας, avec un contexte semblable, car la crainte d'un puissant est souvent ce qui empêche de dire la vérité. Cela dit avec tous les commentateurs, on peut se demander si dans ce contexte l'expression n'est pas purement grecque dans le sens de prendre un masque et de jouer un rôle, cf. Epictète, I, XXIX, 57 : τοῦτό μοι τὸ πρόσωπον ἀνάλαβε, et *Ench.* XXXVII : ἐὰν ὑπὲρ δύναμιν ἀναλάβῃς τι πρόσωπον. Luc aurait rendu par là le ἀληθὴς εἶ de Mc., tout en gardant le mot de πρόσωπον.

22) Le grec φόρος au lieu de κῆνσος (Mc. Mt.) qui est un mot latin, et dans le même sens vague d'impôt, de contribution.

23) κατανοέω, employé quatre fois par Lc., une seule fois par Mt. VII, 3, jamais par Mc. — πανουργία est plus voisin de ὑπόκρισις (Mc.) que de πονηρία (Mt.), car ce mot désigne la fourberie plutôt que la méchanceté.

24) Lc. simplifie, sans se préoccuper de noter si les interrogateurs avaient ou

ριον· τίνος ἔχει εἰκόνα καὶ ἐπιγραφήν; οἱ δὲ εἶπαν Καίσαρος. 25 ὁ δὲ
εἶπεν πρὸς αὐτούς Τοίνυν ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ
θεῷ. 26 καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἐπιλαβέσθαι τοῦ ῥήματος ἐναντίον τοῦ λαοῦ, καὶ
θαυμάσαντες ἐπὶ τῇ ἀποκρίσει αὐτοῦ ἐσίγησαν.

27 Προσελθόντες δέ τινες τῶν Σαδδουκαίων, οἱ λέγοντες ἀνάστασιν μὴ εἶναι,
ἐπηρώτησαν αὐτὸν 28 λέγοντες Διδάσκαλε, Μωυσῆς ἔγραψεν ἡμῖν, ἐάν
τινος ἀδελφὸς ἀποθάνῃ ἔχων γυναῖκα, καὶ οὗτος ἄτεκνος ᾖ, ἵνα λάβῃ ὁ ἀδελ-
φὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα καὶ ἐξαναστήσῃ σπέρμα τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ. 29 ἑπτὰ
οὖν ἀδελφοὶ ἦσαν· καὶ ὁ πρῶτος λαβὼν γυναῖκα ἀπέθανεν ἄτεκνος· 30 καὶ
ὁ δεύτερος 31 καὶ ὁ τρίτος ἔλαβεν αὐτήν, ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ ἑπτὰ οὐ κατέλιπον
τέκνα καὶ ἀπέθανον· 32 ὕστερον καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν. 33 ἡ γυνὴ οὖν ἐν τῇ
ἀναστάσει τίνος αὐτῶν γίνεται γυνή; οἱ γὰρ ἑπτὰ ἔσχον αὐτὴν γυναῖκα.
34 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν καὶ γαμί-
σκονται, 35 οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως
τῆς ἐκ νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται· 36 οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι

27. λεγοντες (H) ou αντιλεγοντες (T S V).

---

non sur eux des deniers impériaux. Ces personnages devaient s'en faire scrupule; dans Mc. et Mt., il faut qu'ils aillent en chercher un.

25) τοίνυν donne à la réponse le caractère d'un argument; Mt. l'a noté moins nettement avec οὖν.

26) La courte conclusion de Mc. est développée; mais est-ce parce que la réponse de Jésus était spécialement bien vue de l'auteur des Actes, sympathique aux Romains (*Holtz.*)? En tout cas elle est ainsi mise plus en relief. Luc marque expressément que le but des émissaires tel qu'il était indiqué au v. 20 a échoué; αὐτοῦ et ῥήματος sont avec ἐπιλαβέσθαι dans la même relation qu'au v. 20 αὐτοῦ et λόγου. — ἐναντιόν propre à Luc (Lc. et Act.) dans le N. T. Le silence scelle l'admiration; le triomphe de Jésus est complet.

Sur une récente objection de M. Juster contre l'historicité des faits, cf. *RB.* 1918 p. 266.

27-40. Question des Sadducéens sur la résurrection (Mc. xii, 18-27; Mt. xxii, 23-33).

Comme dans Mc., mais avec un exposé plus clair du point théologique, et en atténuant le caractère juif des termes.

27) Λέγοντες et ἐπηρώτησαν (avec Mt.) sont des tournures plus grecques que celles de Mc. mais très naturelles et qu'on peut croire spontanées. Si ἀντιλέγοντες était authentique, il signifierait : « Qui soutiennent contre les autres », qui ont comme opinion particulière. Cette leçon est très séduisante, précisément parce qu'elle est propre à Luc, mais elle est beaucoup moins bien représentée par les mss. et les versions.

qui a-t-il l'effigie et l'inscription? » Ils dirent : « De César. » [25] Il
leur dit : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui
est à Dieu. » [26] Et ils ne purent prendre en défaut cette parole en
présence du peuple, et saisis d'admiration pour sa réponse ils gar-
dèrent le silence.
[27] Quelques-uns des Sadducéens, lesquels disent qu'il n'y a pas de
résurrection, s'approchèrent et l'interrogèrent, [28] disant : « Maître,
Moïse nous a prescrit que si le frère de quelqu'un meurt, ayant une
femme, et qu'il soit sans enfant, son frère prenne sa femme et
suscite une postérité à son frère. [29] Il y avait donc sept frères. Et le
premier ayant pris femme, mourut sans enfant. [30] Et le second [31] et
le troisième la prirent, et de même tous les sept ne laissèrent
pas d'enfants et moururent. [32] Enfin la femme mourut aussi. [33] La
femme donc, à la résurrection, de qui sera-t-elle femme? Car les
sept l'ont eue pour femme. » [34] Et Jésus leur dit : « Les enfants
de ce siècle prennent des femmes et prennent des maris [35] mais
ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à cet autre siècle
et à la résurrection des morts ne prennent pas de femmes et
ne prennent pas de maris, [36] car ils ne peuvent plus mourir

28) Comme Mc., Mt. est plus concis et même trop concis. — ἄτεκνος deux fois dans cette péricope † N. T.

29) Lc. a conservé l'expression légale de σπέρμα au v. précédent; il l'évitera désormais. Sa phrase est très bien construite avec un participe coordonné.

30) Le verset est réduit à : καὶ ὁ δεύτερος, car on doit omettre l'addition du texte reçu. Luc a donc bloqué le second et le troisième (comme Mt.), mais il a conservé de Mc. ἔλαβεν αὐτήν et ὡσαύτως.

32) ὕστερον comme Mt. au lieu de ἔσχατον (Mc.), mais en omettant πάντων, qui est à tout le moins inutile après cet adverbe.

33) Comme Mc. en omettant ὅταν ἀναστῶσιν qui pouvait paraître superflu.

34) Lc. omet la réflexion sur les Écritures et la vertu de Dieu d'autant plus aisément que l'Écriture sera citée à la fin. Il reste deux propositions dans Mc. : pas de mariage après la résurrection; ils seront dans le Ciel comme des anges. Luc explique d'abord que c'est une différence avec le siècle présent, où existe l'usage du mariage.

35) Il n'en est point ainsi dans l'autre siècle, qui est celui de la résurrection, et où l'on entre comme dans un monde meilleur, seulement si l'on en est jugé digne. Par opposition à οὗτος, l'autre siècle est dit ἐκεῖνος † N. T.

36) La raison en est que les ressuscités ne peuvent plus mourir; ils n'ont donc pas besoin de se recruter pour être remplacés par d'autres. On serait tenté de mettre un point après δύνανται (*Larfeld*). Dans ce cas les deux propositions qui

δύνανται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν, καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.
37 ὅτι δὲ ἐγείρονται οἱ νεκροὶ καὶ Μωυσῆς ἐμήνυσεν ἐπὶ τῆς βάτου, ὡς λέγει
Κύριον τὸν θεὸν Ἀβραὰμ καὶ θεὸν Ἰσαὰκ καὶ θεὸν Ἰακώβ· 38 θεὸς δὲ οὐκ
ἔστιν νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων, πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν. 39 ἀποκριθέντες δέ τινες

suivent ne seraient pas destinées à prouver la précédente; le sens ne serait pas : ils ne peuvent mourir, parce qu'ils sont égaux aux anges; mais, l'immortalité étant affirmée, Lc. exprimerait le sort des ressuscités. Il faut convenir que γάρ après ἰσάγγελοι ne serait pas pris en rigueur, mais comme le début d'une explication de toute la situation antécédente. Si on met un point en haut ou une virgule après δύνανται, il faut du moins reconnaître que la seconde incise καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ ne saurait être une seconde preuve de l'immortalité, mais ajoute une idée nouvelle. En somme, quoi qu'il en soit de la ponctuation, Luc a voulu expliquer ὡς ἄγγελοι (Mc. Mt.). Nous avons dit (*Comm. de Mc.*) que cette ressemblance n'est pas une identité de nature, mais une association à la même vie divine. C'est précisément ce que Lc. a voulu dire. Au lieu de « comme des anges » sur lequel on pouvait ergoter puisque les ressuscités ont des corps, il écrit « semblables aux anges », spécialement pour l'immortalité, qui rendait la procréation inutile. Mais il ajoute une raison positive. Étant fils de la résurrection, ils sont fils de Dieu, c'est-à-dire vivant d'une vie nouvelle et glorieuse, élevée au-dessus des préoccupations du mariage.

— ἰσάγγελοι est peut-être un mot formé par Luc. Il se trouve et aussi la même pensée dans Hiéraclès, néoplatonicien du v[e] s. qui explique un vers pythagoricien dans ce sens : « Cette parole nous engage à honorer les hommes qui sont rangés (par leur sagesse) parmi les générations divines, τοὺς ἰσοδαίμονας καὶ ἰσαγγέλους καὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἥρωσιν ὁμοίους (*Fragm. phil. graec.* I, 425 éd. Didot), où je n'hésiterais pas à voir une émulation de la philosophie.

— υἱοὶ τῆς ἀναστάσεως, tournure hébraïque, mais qui pouvait s'acclimater en grec (Deissmann, *Bibelstudien*, 165 s.), suggérée ici par le parallélisme avec υἱοὶ θεοῦ. On comprend que le syrsin. se soit débarrassé par l'omission des mots difficiles : καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ, mais que Wellh. et Klost. approuvent l'omission, que Blass change le texte!

37) Pour μηνύω le sens d'énoncer obscurément serait trop recherché; celui de révéler peut-être excessif. On s'en tient donc au sens normal d'indiquer, donner à entendre. Au lieu de faire parler Dieu (Mc. Mt.), Lc. emploie le style indirect, et comme Moïse est le sujet de ἐμήνυσεν, on doit entendre ἐπὶ τῆς βάτου comme dans Mc. d'une section de l'Écriture, car c'est Dieu et non Moïse qui a parlé du buisson. Luc aurait-il employé cette locution, étrange pour ses lecteurs, s'il ne l'avait trouvée dans Mc? Le changement du genre importe peu; βάτος est plus ordinairement féminin.

38) Dieu n'aurait pas dit qu'il était le Dieu des patriarches, s'ils n'étaient plus vivants. La raison (comme dans Mc.), c'est qu'il est le Dieu des vivants, non de ce qui serait hors d'état d'avoir une relation avec lui. Les patriarches ne sont plus sur la terre parmi les vivants; cependant Dieu ne dit pas : J'ai été leur Dieu, mais il dit être (encore) leur Dieu. C'est donc qu'ils existent. A cette

désormais, car ils sont comme les anges, et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection. [37] Or que les morts ressuscitent, Moïse lui aussi l'a fait entendre à l'endroit du Buisson, quand il dit le Seigneur Dieu d'Abraham et Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob; [38] or il n'est pas Dieu des morts, mais des vivants, car tous vivent pour lui. » [39] Quelques-uns des scribes prirent la parole et dirent :

raison Lc. ajoute πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν, que plusieurs (*Loisy, Pl., Holtz.* etc.) entendent des justes : tous ceux qui sont dans la même situation que les patriarches. Mais outre que πάντες serait ainsi plus qu'atténué, alors qu'il est en tête de la phrase, nous aurions ici moins une explication qu'une application assez obscure à un groupe indéterminé de personnes. Il faut donc prendre πάντες et γάρ pour ce qu'ils valent; Cajetan : *Hoc est quantumcunque homines sint mortui nobis, et sint mortui corpore, omnes tamen vivunt secundum animam, non nobis nec cadaveribus, sed ei, deo scilicet qui spiritus est. Ac si apertius dixisset quod omnes homines mortui vivunt secundum spiritum : et propterea Deus qui spiritus est, dicitur deus eorum, non mortuorum sed vivorum.*

La proposition est donc générale, comme dans Act. xvii, 28, quoique le datif *commodi* αὐτῷ soit plus complètement vrai des justes; — αὐτῷ ne doit donc pas se traduire « pour sa gloire », qu'il s'agisse de la résurrection des justes ou de celle des méchants (*Schanz*). Il n'est point question directement ici de la résurrection ni des justes, ni des méchants, mais des hommes qui vivent en attendant le moment fixé pour la résurrection. D'après Loisy (après *Holtz.*) l'addition de Lc. « paraît empruntée au quatrième livre des Macchabées. On y lit vii, 19 : Οἱ (om. ℵ) πιστεύοντες, ὅτι θεῷ οὐκ ἀποθνήσκουσιν, ὥσπερ γὰρ (ουδε ℵ) οἱ πατριάρχαι ἡμῶν Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, Ἰακώβ (και Ισ. και Ιακ. ℵ), αλλὰ ζῶσιν τῷ θεῷ (om. τω ℵ). D'après Grimm, ce texte ne se trouve que dans A et ℵ et, comme on voit, sous deux formes un peu différentes; ce commentateur incline à le regarder comme interpolé. On y lit encore xvi, 25 : ἔτι δὲ καὶ ταῦτα ἰδόντες (ou plutôt ειδοτες d'après le ms. V) ὅτι διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσιν τῷ θεῷ ὥσπερ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι. D'après ce second texte, sûrement authentique (et probablement la source du premier) celui qui affronte la mort pour Dieu vit pour lui, comme vivent les patriarches.

C'est bien la même foi que dans les synoptiques à la vie des patriarches, mais ce n'est pas la preuve de cette vie d'après Moïse. L'expression ζῆν τῷ θεῷ a pu être empruntée par Lc. à Rom. vi, 10; Gal. ii, 19 aussi bien qu'à IV Macch. xvi, 25; c'est plutôt une expression qui venait à la pensée comme une conséquence des doctrines juive et chrétienne.

39 s.) Luc ayant résolu de ne pas parler ici du premier commandement (cf. x, 25) conclut le récit des entreprises des scribes. Il note avec Mc. xii, 28 la bonne impression faite par cette réponse sur quelques-uns des Scribes (Mc. sur un scribe), et avec Mc. xii, 34, que les scribes n'osaient plus l'interroger. Le premier de ces deux traits ne se trouve pas dans Mt. C'est un des cas où la dépendance et la liberté de Lc. par rapport à Mc. sont le plus sensibles. — La réponse de Jésus devait plaire aux Scribes, car elle s'accordait avec leur

τῶν γραμματέων εἶπαν Διδάσκαλε, καλῶς εἶπας. 40 οὐκέτι γὰρ ἐτόλμων
ἐπερωτᾶν αὐτὸν οὐδέν. 41 Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς Πῶς λέγουσιν
τὸν χριστὸν εἶναι Δαυὶδ υἱόν; 42 αὐτὸς γὰρ Δαυὶδ λέγει ἐν βίβλῳ ψαλμῶν
Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου Κάθου ἐκ δεξιῶν μου 43 ἕως ἂν θῶ τοὺς
ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου·
44 Δαυὶδ οὖν αὐτὸν κύριον καλεῖ, καὶ πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστιν;
45 Ἀκούοντος δὲ παντὸς τοῦ λαοῦ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ 46 Προσέχετε
ἀπὸ τῶν γραμματέων τῶν θελόντων περιπατεῖν ἐν στολαῖς καὶ φιλούντων
ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ πρωτοκαθεδρίας ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ πρωτο-
κλισίας ἐν τοῖς δείπνοις, 47 οἳ κατεσθίουσιν τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει
μακρὰ προσεύχονται· οὗτοι λήμψονται περισσότερον κρίμα.

42. αυτος γαρ (T H V) ou και αυτος (S); — ο *α*. κυριος (T S V) plutôt que *om.* (H).
44. υιος αυτου (S V) plutôt que αυτου υιος (T H).
45. αυτου *p*. μαθηταις (S V) plutôt que *om.* (T H).

---

foi, et avec leur méthode de prouver les vérités de foi par l'argumentation exégétique. Ce qui est difficile à entendre, c'est le γάρ du v. 40, mais δέ ne serait guère plus aisé, puisqu'il n'y a pas opposition entre les deux versets, et γάρ donne en somme un sens excellent (contre *Godet, Hahn*). Les scribes qui sont plutôt Pharisiens (contre *Schanz*) voient dans la défaite des Sadducéens une nouvelle preuve du risque qu'on courait à attaquer Jésus. N'osant plus l'interroger, ils prennent *en conséquence* le parti de le louer. S'ils avaient eu encore l'intention de lui tendre des pièges, ils ne se seraient pas décidés à cette démarche, mais ils aiment mieux finir en lui donnant raison contre les Sadducéens que de demeurer sur leur silence du v. 26 qui sentait trop la confusion.

41-44. L'ORIGINE DU MESSIE (cf. Mc. XII, 35-37[a]; Mt. XXII, 41-46).

— Comme dans Mc. et Mt., plus près de Mc.

41) Luc ne répète pas qu'on est dans le Temple. Il fait allusion à une opinion générale. Dans Mc. c'est celle des Scribes (dans Mt. Jésus oblige les Pharisiens à parler); peut-être Lc. n'a-t-il pas nommé les scribes parce qu'il les a nommés au v. 39. La construction indirecte comme au v. 37.

42) Le livre des psaumes (au lieu de dans l'Esprit-Saint, Mc.) est un renseignement utile aux gentils.

43) ὑποπόδιον avec les LXX, au lieu de ὑποκάτω (Mc. Mt.).

44) οὖν met l'argumentation en forme. πῶς (avec Mt.) est plus coulant que πόθεν (Mc.).

45-47. AGISSEMENTS DES SCRIBES (Mc. XXII, 37[b]-40; cf. Mt. XXIII, 1-36).

Il est sûr que plus d'une fois Jésus a mis ses disciples en garde contre les Scribes, et la tradition a retenu bon nombre de ses paroles. Mais que Luc, qui a déjà des invectives contre eux (XI, 45-48) et d'autres contre les Pharisiens (XI, 41-44) reproduise ici le discours tel qu'il est dans Mc., au risque de

« Maître, tu as bien parlé. » 40 Car ils n'osaient plus l'interroger sur rien.

41 Alors il leur dit : « Comment dit-on que le Christ est fils de David? 42 Car David lui-même dit dans le livre des Psaumes :

Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite,
43 jusqu'à ce que je mette tes ennemis sous tes pieds comme escabeau.

44 David donc l'appelle Seigneur, et comment est-il son fils? »

45 Tout le peuple l'écoutant, il dit à ses disciples : 46 « Tenez-vous en garde contre les Scribes, qui aiment à se promener en robes longues, et qui recherchent les salutations dans les places, et les sièges d'honneur dans les synagogues, et les lits d'honneur dans les dîners, 47 qui dévorent les biens des veuves et font semblant de prier longuement ; ils seront plus sévèrement jugés »

répéter quelques traits déjà énoncés contre les Pharisiens, c'est un des indices les plus frappants de dépendance par rapport au texte écrit de Mc. La longue harangue de Mt. est conçue tout autrement, avec quelques touches semblables, et cette divergence ne permet pas de recourir à la fixité de la tradition orale. — Cette fixité a sa mesure dans les deux formes qui se retrouvent à peu près équivalemment dans Mt. XXIII, 6.7 et Lc. XI, 43 d'une part, et Mc. XII, 38-40, et Lc. XX, 46.47 d'autre part. Le choix que Lc. fait ici de la forme qui se trouve dans Mc., en un texte assez long, exactement semblable, sauf deux corrections de style, après qu'il avait déjà reproduit l'autre tradition ailleurs, prouve qu'il avait sous les yeux un texte écrit qu'il tenait à suivre, pour le texte et pour l'occasion. Ce texte est celui de Mc.

45) L'auditoire est tout le peuple, comme dans Mc., mais l'enseignement est adressé spécialement aux disciples, apparemment dans un sens très large.

46) Exactement comme dans Mc., sauf l'insertion de φιλούντων qui rend la phrase plus coulante. Dans XI, 43, Lc. dit ἀγαπᾶτε qui s'applique au goût pour les premiers sièges dans les synagogues et les salutations dans les places, à propos des Pharisiens.

47) Comme Mc., sauf que les participes deviennent des présents, ce qui coupe mieux la phrase.

CHAPITRE XXI

[1] Ἀναβλέψας δὲ εἶδεν τοὺς βάλλοντας εἰς τὸ γαζοφυλάκιον τὰ δῶρα αὐτῶν πλουσίους· [2] εἶδεν δέ τινα χήραν πενιχρὰν βάλλουσαν ἐκεῖ λεπτὰ δύο, [3] καὶ εἶπεν Ἀληθῶς λέγω ὑμῖν ὅτι ἡ χήρα αὕτη ἡ πτωχὴ πλεῖον πάντων ἔβαλεν· [4] πάντες γὰρ οὗτοι ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον εἰς τὰ δῶρα, αὕτη δὲ ἐκ τοῦ ὑστερήματος αὐτῆς πάντα τὸν βίον ὃν εἶχεν ἔβαλεν.

[5] Καί τινων λεγόντων περὶ τοῦ ἱεροῦ, ὅτι λίθοις καλοῖς καὶ ἀναθήμασιν

2. λεπτα δυο (H) ou δυο λεπτα (T S V).
3. αυτη η πτωχη (H) plutôt que η πτωχη αυτη (T S V).
4. παντες (H) plutôt que απαντες (T S V); — *om.* του θεου *p.* δωρα (T H) et non *add.* (S V); — παντα (H) et non απαντα (T S V).

XXI, 1-4. L'OBOLE DE LA VEUVE (MC. XII, 41-44).

Comme Mc., à la même place dans le contexte et dans les mêmes termes pour tout ce qui est caractéristique, mais la rédaction est beaucoup plus concise; la scène est simplement ce qu'a vu Jésus, avec une série monotone d'aoristes, tandis que dans Mc. elle se déroule sous nos yeux selon les variations dans les temps des verbes.

1) πλουσίους n'est pas en rejet, comme si ὄντας était sous-entendu, car l'attention de Jésus ne se porte pas sur ce que ceux qui donnent sont riches; simplement il voit les riches donner : Luc ne parle que d'eux parce qu'il se préocccupe moins du fait concret que de la leçon qui résultera de l'opposition entre les riches et la veuve (*Schanz*).

2) πενιχρά † dans le N. T. Probablement pour éviter la répétition de πτωχή. Luc a des ressources de langue beaucoup plus considérables que celles de Mc., mais il n'évite pas la tournure schématique, βάλλουσαν après βάλλοντας. C'était le seul geste qui importât, mais nous ne voyons pas venir la veuve, ni les disciples se grouper.

3) Les disciples n'avaient pas à être nommés, puisque Jésus leur parlait déjà (xx, 45). Il y a continuité dans l'enseignement. — πλεῖον πάντων est le mot de la situation.

4) ἐκ τοῦ περισσεύοντος... ἔβαλον... τὸν βίον comme dans Mc., mais ὑστερήματος est peut-être mieux choisi que ὑστέρησις dont la terminaison indique un nom d'action.

[1] Ayant levé les yeux, il vit des riches qui jetaient leurs offrandes dans le trésor; [2] il vit aussi une pauvre veuve qui y jetait deux petites pièces[3], et il dit : « Vraiment je vous dis que cette pauvre veuve a jeté plus que tous les autres, [4] car tous ceux-ci ont jeté de leur superflu dans les offrandes, mais elle a jeté de son indigence, tout ce qu'elle avait pour vivre. »

[5] Et quelques-uns disant du Temple qu'il était orné de belles

Même opposition de ὑστέρησις et de περισσεύειν dans Phil. IV, 11. Les mots « toute sa vie » au lieu d'être mis en rejet (Mc.) sont coordonnés.

5-36. — LA RUINE DE JÉRUSALEM ET LE DERNIER AVÈNEMENT.

Nous comprenons sous ce titre : 1) la prophétie sur la destruction du Temple (5-6); 2) la question sur le temps et les signes (7); 3) la réponse de Jésus sur la ruine de Jérusalem (8-24); 4) l'annonce de l'avènement (25-27); 5) les signes du règne de Dieu (28-33); 6) la leçon sur la vigilance (34-36). Tout l'ensemble est conçu comme dans Mc. : la prophétie, la question, la réponse, suivie de l'annonce de l'avènement du Fils de l'homme. Seulement dans Lc. les symboles relatifs à la ruine de Jérusalem sont expliqués plus clairement, et la pause est mieux marquée avant ce qui regarde l'avènement du Fils de l'homme, décrit plus brièvement que dans Mc. Suit, comme dans Mc., la comparaison du figuier, mais Lc. explique plus clairement ce que marque ce signe. Puis, comme dans Mc., Jésus recommande la vigilance en vue de l'avènement. Il est donc beaucoup plus facile dans Lc. que dans Mc. de distinguer les deux discours et les deux perspectives. Si dès le début de Mc. (XIII, 9-13) ce qui est relatif à l'apostolat renferme des traits qui dépassent le temps antérieur à la ruine de Jérusalem, Lc. a pris soin de les omettre.

Tout cela a été vu par saint Augustin, Epist. CXCIX : *Non enim discrepant* (les trois évangélistes) *rebus, si alius aliquid dicit quod alius tacet, aut alio modo dicit : magis autem collata invicem iuvant, ut legentis intellectus regatur* (25). Et la pensée d'Augustin n'est pas que les textes doivent être complétés les uns par les autres, étant mis bout à bout, mais qu'une façon plus claire de dire les choses explique ce qui est plus obscur : *tamen Lucas evangelista et hanc dierum breviationem, et abominationem desolationis, quae duo ipse non dicit, sed Matthaeus Marcusque dixerunt, ad eversionem Jerusalem docuit pertinere, alia cum eis dicens apertius de hac eadem re, quae illi posuerunt obscurius* (30). Ce que dit Luc, ce sont bien des *verba Domini* (28), mais Augustin ne dit pas que Jésus ait lui-même expliqué sa pensée plus clairement. C'est la même pensée, qui a été exprimée de deux manières : *Et pro eo quod illi* (Mc. Mt) *posuerunt*, et qui in agro erit, non revertatur *etc.*; *apertius iste* (Lc.) *ait*, et qui *etc.* (34).

5-6. PROPHÉTIE SUR LA DESTRUCTION DU TEMPLE (Mc. XIII, 1-2; Mt. XXIV, 1-2).

5) Comme toujours Lc. est plus préoccupé des idées enseignées que des faits concrets qui encadraient l'enseignement. Au lieu de mettre en scène comme Mc. un disciple, puis quatre disciples, il se contente de τίνες qui dans sa pensée sont peut-être des disciples, et, au lieu de fixer la scène au mont des Oliviers, il suit son schéma qui situe l'enseignement dans le Temple, sans nous avertir

κεκόσμηται, εἶπεν [6] Ταῦτα ἃ θεωρεῖτε, ἐλεύσονται ἡμέραι ἐν αἷς οὐκ ἀφεθήσεται λίθος ἐπὶ λίθῳ ὃς οὐ καταλυθήσεται. [7] ἐπηρώτησαν δὲ αὐτὸν λέγοντες Διδάσκαλε, πότε οὖν ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι; [8] ὁ δὲ εἶπεν Βλέπετε μὴ πλανηθῆτε· πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες Ἐγώ εἰμι καί Ὁ καιρὸς ἤγγικεν· μὴ πορευθῆτε ὀπίσω αὐτῶν. [9] ὅταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκαταστασίας, μὴ πτοηθῆτε· δεῖ γὰρ ταῦτα γενέσθαι πρῶτον, ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος.
[10] Τότε ἔλεγεν αὐτοῖς Ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, [11] σεισμοί τε μεγάλοι καὶ κατὰ τόπους λιμοὶ καὶ λοιμοὶ ἔσονται,

6. *om.* ωδε *a.* ος (T S V) plutôt que *add.* (H).
8. *om.* οτι *p.* λεγοντες (T H V) ou *add.* (S).
11. λιμοι και λοιμοι (T S V) plutôt que λοιμοι και λιμοι (H); — απ' ουρανου σημεια μεγαλα (H V) ou σ. μ. α. ο. (S) ou σ. α. ο. μ. (T).

---

qu'il y fut dérogé ce jour-là. Ce n'est point une preuve qu'il ne connaissait pas Mc., mais un indice de son indifférence pour ces menus détails. En revanche son tableau du Temple est plus complet; aux pierres il joint les riches ornements; le contraste sera plus saisissant avec la ruine.

— Les ἀναθήματα († N. T.) étaient les riches offrandes : statues, trépieds, tableaux, que les Grecs entassaient dans leurs temples. Les princes syriens dans les bons moments en usaient ainsi avec le temple de Jérusalem (II Macch. IX, 16 καλλίστοις ἀναθήμασιν κοσμήσειν), ce qui n'avait rien de choquant, pourvu que l'objet n'offrît aucune prise à l'idolâtrie. Les plus scrupuleux admiraient la vigne dorée (Jos. *Bell.* V, IV, 4), mais on ne pouvait supporter des aigles (Jos. *Ant.* XVII, VI, 2 ἀνάθημα... λίαν πολυτελές, ἀετὸν χρύσεον μέγαν). D'après la rédaction élégante mais vague de Lc., on dirait que les belles pierres étaient un ornement. Mais l'admirable était la dimension considérable des pierres de l'appareil, trait précis que seul Mc. a conservé.

6) La réponse de Jésus, fixée dans les mémoires, ne porte d'ailleurs que sur les pierres. Elle ne forme dans Lc. qu'une phrase qui débute par une anacoluthe; l'insertion des « jours à venir » prépare la question sur l'époque.

7. La question sur le temps et le signe (Mc. XIII, 4; Mt. XXIV, 5).

7) Comme dans Mc., la question et le signe ne regardent que la ruine du Temple, et même Lc. évite le terme de συντελεῖσθαι et de πάντα qui pourraient dans Mc., à cause de ce qui suit, être pris à tort pour une allusion à la consommation de toutes choses. Luc répète deux fois ταῦτα, l'objet est bien déterminé.

8-11. Temps de détresse (Mc. XIII, 5-8; Mt. XXIV, 4-8).

Ce passage est exactement le thème de Mc. et de Mt.; il se subdivise en deux parties, et cette division est plus accentuée dans Lc. : 1) préliminaires éloignés, consistant dans l'apparition de pseudo-Christs et dans les guerres; 2) prélimi-

pierres et d'offrandes votives, il dit : [6] « De ce que vous voyez, il viendra des jours où il ne restera pas pierre sur pierre, qui ne soit démolie. » [7] Et ils l'interrogèrent, disant : « Maître, quand donc cela sera-t-il? Et quel sera le signe, lorsque cela commencera d'arriver? » [8] Or il dit : « Prenez garde d'être induits en erreur. Car beaucoup viendront en mon nom, disant : « C'est moi! » et : « Le temps est proche. » Ne vous mettez pas à leur suite. [9] Et quand vous entendrez parler de guerres et de révolutions, ne soyez pas terrifiés; car il faut que cela vienne d'abord, mais ce n'est pas sitôt la fin. » [10] Alors il leur disait : « On se lèvera nation contre nation, et royaume contre royaume, [11] et il y aura de grands tremblements de terre et en divers lieux des famines et des pestes, et des apparitions effrayantes et de grands signes au ciel.

naires plus rapprochés; la guerre générale est accompagnée de troubles dans la nature.

8) Avant d'indiquer les signes, Jésus met ses disciples en garde contre ceux qui viendront leur donner de fausses indications. En ajoutant : ὁ καιρὸς ἤγγικεν (cf. Dan. VII, 22) il fait rentrer l'apparition des faux Christs dans le thème de l'interrogation; ils tromperont sur l'époque, et c'était précisément la question posée. A l'énonciation du fait qu'ils tromperont plusieurs personnes, Lc. substitue un avertissement de ne pas les suivre, c'est-à-dire de ne pas se faire leurs disciples (cf. IX, 23; XIV, 27 et Mc. VIII, 34; Mt. XVI, 24). — πλανάω n'est employé par Luc qu'ici, quoique assez fréquent dans le N. T. Plummer ne voit pas de faux Messies entre l'Ascension et la ruine de Jérusalem. Mais si Josèphe ne prononce pas le nom, il indique très clairement la chose.

9) Au lieu de « bruits de guerre » ce qui peut paraître faible après les guerres elles-mêmes, Lc. écrit ἀκαταστασίας, les bouleversements. Mais ce ne peut être une allusion aux péripéties de l'empire de 68 à 70 (*Holtz.*), car alors on touchait à la fin, c'est-à-dire à la ruine de Jérusalem. — πτοέομαι ici et XXIV, 37 † N. T., transport d'effroi, affection de l'âme, tandis que θροεῖσθε (Mc. Mt.) en indique la manifestation au dehors. — εὐθέως au lieu de οὔπω (Mc. Mt.); non seulement ce n'est pas encore la fin, mais elle ne vient pas tout de suite.

10) Lc. indique un moment important dans le discours; τότε se joint à ἔλεγεν. Cette fois ce pourrait être une allusion à la compétition de Galba, d'Othon, de Vitellius et de Vespasien pour l'empire après la mort de Néron, qui entraîna tout le monde romain dans une atroce guerre civile. TACITE, *Hist.* I, II, 1 : *Quatuor principes ferro interempti. Trina bella civilia, plura externa ac plerumque permixta.* La scène est plus grandiose que celle d'Isaïe, réduite à l'Égypte (Is. XIX, 2).

11) Aux tremblements de terre et aux famines, Lc. ajoute les pestes λιμοὶ καὶ λοιμοί (παρήχησις ou assonance) ou maladies contagieuses, qui suivent ordinairement les guerres. L'expression juive des douleurs de l'enfantement (Mc. Mt.) est

φόβητρά τε καὶ ἀπ' οὐρανοῦ σημεῖα μεγάλα ἔσται. [12] πρὸ δὲ τούτων πάντων ἐπιβαλοῦσιν ἐφ' ὑμᾶς τὰς χεῖρας αὐτῶν καὶ διώξουσιν, παραδιδόντες εἰς τὰς συναγωγὰς καὶ φυλακάς, ἀπαγομένους ἐπὶ βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου· [13] ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον. [14] θέτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι, [15] ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν ἣ οὐ δυνήσονται ἀντιστῆναι ἢ ἀντειπεῖν πάντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν.

12. τας *a.* συναγωγας (T H) ou *om.* (S V).
13. *om.* δε *a.* υμιν (T H) plutôt que *add.* (S V).
15. παντες (S V) plutôt que απαντες (T H).

---

remplacée dans Lc. par des apparitions terribles et des signes du ciel; φόβητρα se trouve dans Is. XIX, 17, mais dans un autre sens. Il semble qu'ici ces φόβητρα sont du même genre que les signes du ciel. On ne saurait confondre ces signes avec ceux de 25 ss. Ils ne sont pas plus un indice de la fin du monde que ceux que pouvait lire Luc dans II Macch. v, 3 : « Pendant près de quarante jours apparurent courant dans les airs des cavaliers ayant des vêtements d'or et armés de lances » etc. Cf. Jos. *Bell.* VI, v, 3, sur les signes que la grandeur des malheurs rende vraisemblables : « avant le coucher du soleil on vit dans les hauteurs des chars et des phalanges armées » etc. — τε absent de Mc., rare dans Mt. et Jo. est très fréquent dans les Actes.

12-19. PERSÉCUTIONS CONTRE LES DISCIPLES (Mc. IX, 13; cf. Mt. XXIV, 9-14; x, 17-22. 30; Lc. XII, 11-12).

L'accord des trois synoptiques prouve que Jésus a placé dans ce discours l'annonce des persécutions contre ses disciples. C'est une preuve, que même dans Lc., le discours leur était adressé. Dans Mc. on trouve aussi la promesse de l'assistance de l'Esprit-Saint. Mais il est moins sûr qu'elle ait fait originairement partie de ce discours, puisque Mt. l'a placée ailleurs (x, 19-20), comme Lc. lui-même (XII, 11-12). Si donc Lc. y est revenu, c'est sans doute pour suivre Mc., mais ayant donné déjà ce passage sous sa forme traditionnelle, il l'a écrit ici d'une façon un peu différente. On est moins autorisé à raisonner de la sorte pour Mc. XIII, 12-13 parce que, si Mt. a ce passage ailleurs (x, 21-22) il y revient ici (XXIV, 9-13), et que Lc. n'a pas ailleurs l'équivalent.

12) Lc. seul a soin de marquer que les persécutions avaient commencé avant ces derniers bouleversements près de la fin. Saint Étienne, saint Paul en fournissent la preuve dans les Actes. Les disciples seront livrés aux mêmes personnes que dans Mc., sauf que les συνέδρια, terme juif, sont remplacés par les φυλακάς (cf. Act. XVI, 23; XXIII, 33 ss. etc.). Les rois avant les gouverneurs, ordre de dignité. — ἀπάγω terme de droit attique pour traîner devant les tribunaux.

13) Dans Mc. εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, pour être témoins devant eux, évidemment de la vérité des faits évangéliques. Luc écrit ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον, sur le rythme de καὶ τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν de Job XIII, 16, reproduit par Paul,

12 Mais avant tout cela ils mettront leurs mains sur vous et ils vous
persécuteront, vous conduisant aux synagogues et aux prisons,
vous faisant comparaître devant des rois et des gouverneurs à cause
de mon nom; 13 cela finira pour vous par le témoignage. 14 Prenez
donc la résolution de ne point vous exercer d'avance à vous défen-
dre, 15 car moi-même je vous donnerai un langage et une sagesse
à laquelle ne pourront ni résister ni contredire tous vos adver-

Phil. I, 19. Donc cela aboutira pour les Apôtres à un μαρτύριον, « la mort des martyrs » (*J. Weiss*) ou « la gloire que leur vaut ce témoignage », εἰς μαρτυρίου δόξαν (*Theoph. Schanz*), ou plutôt simplement dans le sens de Mc., « une occasion de rendre témoignage, de confesser leur foi » (*Holtz. Pl.*). Les disciples ne doivent voir dans un traitement, qui note d'ordinaire d'infamie, qu'une occasion pour cet acte souverain, l'affirmation de leur foi devant les puissances de la terre. Luc n'a rien de l'évangile prêché devant toutes les nations de Mc. XIII, 10 et de Mt. XXIV, 14. — Pl. demande : l'aurait-il omis s'il avait eu connaissance d'un de ces documents? — Pourquoi pas? Nous sommes obligés de regarder les termes de Mc. et de Mt. comme limités par l'horizon des Juifs, et Paul a pu appliquer le Ps. XVIII, 5 à la prédication chrétienne au temps où il écrivait aux Romains. Il n'en est pas moins vrai qu'en elles-mêmes les expressions ont une étendue absolue, et qu'on ne devait pas les prendre à la lettre. Peut-être Lc. a-t-il préféré ne pas soulever cette difficulté, lui dont les Actes conduisent saint Paul seulement à Rome.

14 s.) L'assistance promise aux disciples est mieux à sa place dans un discours de mission, où Mt. l'a placée, que parmi les signes de la fin des temps. D'ailleurs dans Mc. comme dans Mt. ce sont comme trois strophes qui débutent par le thème de « livrer », παραδίδωμι. Luc n'a pas conservé ce rythme, et les vv. 14 et 15 paraîtraient encore plus hors de leur place, si précisément son v. 13 n'avait donné plus de relief au témoignage dont il va décrire les conditions. Ayant déjà traité ce point (XII, 11-12), Lc. s'écarte ici plus sensiblement de la formule traditionnelle. Il est étrange que J. Weiss trouve ce texte plus primitif.

14) τίθεσθαι ἐν ταῖς καρδίαις comme Act. V, 4, d'une résolution à prendre: la tournure est hébraïque (Dan. I, 8 etc.) mais également grecque (*Hom.* θέσθαι ἐπὶ φρεσί). — προμελετᾶν, non pas seulement réfléchir d'avance, mais s'exercer comme faisaient les rhéteurs pour bien prononcer un discours, cf. avec μελετᾶν *Épict.* II, XIII, 21 λαλεῖν οὖν οὐ μεμελέτηκας; καὶ τί ἄλλο ἐμελέτας ἐν τῇ σχολῇ; Le philosophe recommande aussi à sa manière de se préoccuper seulement de dire la vérité devant les juges, sans s'embarrasser de syllogismes, mais l'assurance du stoïcien lui vient de son propre fond.

15) Cf. Ex. IV, 11 où Dieu dit à Moïse : συμβιβάσω σε ὃ μέλλεις λαλῆσαι. C'est Jésus qui fera ce que Dieu promettait à Moïse et ce que Mc. attribue ici à l'Esprit-Saint. — στόμα n'est pas dans le sens de bouche, mais dans le sens dérivé de langage, qu'a פֶּה en hébreu (Gen. XLV, 21; Ex. XVII, 1 etc.) mais aussi στόμα en grec (SOPH. *Oed. r.* 671 etc.), ou plutôt de faculté de parler, ce qui

16 παραδοθήσεσθε δὲ καὶ ὑπὸ γονέων καὶ ἀδελφῶν καὶ συγγενῶν καὶ φίλων,
καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν, 17 καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά
μου. 18 καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται. 19 ἐν τῇ ὑπομονῇ
ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν. 20 Ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρα-
τοπέδων Ἰερουσαλήμ, τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς. 21 τότε

19. κτησασθε (T S V) et non κτησεσθε (H).

---

n'est pas, à un certain degré, le fait de tout le monde. La sagesse vient après, en tant qu'exprimée par la parole. On ne saurait dire que ἀντειπεῖν se rapporte à στόμα (*Pl.*), puisque les deux verbes dépendent de ᾗ, marquant l'impuissance soit à trouver des raisons contre, soit à les exprimer par la parole. Cf. Act. VI, 10 : καὶ οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει, de saint Étienne, et Act. IV, 14 : οὐδὲν εἶχον ἀντειπεῖν. — ἀντικείμενοι, cf. XIII, 17, seuls cas dans les évangiles, mais I Cor. XVI, 9.

16) Lc. continue le discours direct adressé aux disciples, ce qui lui permet de restreindre la proposition générale (θανατώσουσιν) à quelques-uns (ἐξ ὑμῶν). Dès lors aussi le sujet de ce verbe est plus clairement distinct que dans Mc. de ceux qui livrent les disciples. La désignation du frère et du père comme. échantillons (Mc.) est remplacée par une énumération descendante qui commence par les père et mère, précédés d'un καί qui signifie « même », tandis que les autres sont simplement copulatifs.

17) Textuel comme Mc. Il ne s'agit pas d'une haine actuelle de chacun des hommes envers tous les chrétiens, mais, comme dit Cajetan : *significatur contrarietas professionis christianae ad vitam et professionem omnium aliorum, quae est fundamentum odii in aliis erga Christianos.* C'est un devoir pour le chrétien de diminuer cette haine pour amener les hommes au christianisme en dissipant les préjugés, mais sans dissimuler les exigences de la morale et de la foi.

18) Propre à Lc., et très difficile à concilier avec l'annonce des martyres (v. 16). L'expression est proverbiale (Act. XXVII, 34; I Regn. XIV, 45; II Regn. XIV, 11; III Regn. I, 52), et signifie : vous n'aurez pas à déplorer le moindre mal dans votre personne. Le verset suivant l'explique : rien ne compte que le salut de l'âme, comme cela a été dit déjà (XII, 4 ss., spécialement v. 7). Il faut donc entendre le proverbe au sens sprirituel (*Schanz, Pl.*). L'étonnant est que cette idée soit exprimée au moyen d'un proverbe relatif à une partie du corps. Probablement Lc. envisageait la résurrection. Il ne serait peut-être pas trop subtil de distinguer le sens de Act. XXVII, 34 : un cheveu d'aucun de vous ne sera perdu, c'est-à-dire détaché de sa tête, ἀπὸ τῆς κεφαλῆς (cf. les passages cités de l'A. T., tomber de la tête), et le sens du v. 18 : un cheveu détaché de votre tête ne périra certainement pas, οὐ μή avec le subj. aor. dans le sens du futur, avec une certaine emphase. En perdant la vie, vous n'avez même pas perdu un cheveu, tout se retrouvera dans la résurrection avec une vie nouvelle. — D'autres suppléent : sans la permission de Dieu (*Hahn*), ou l'entendent des communautés chrétiennes par opposition au petit nombre des martyrs (*J. Weiss*)

saires. 16 Et vous serez livrés même par des pères et mères et des
frères, et des parents, et des amis, et on fera mourir quelques-uns
d'entre vous, 17 et vous serez haïs de tous à cause de mon nom.
18 Et pas un cheveu de votre tête ne périra. 19 Sauvez vos âmes par
votre patience!

20 Or lorsque vous verrez Jérusalem entourée par des armées,
alors sachez que sa désolation est proche. 21 Alors que ceux qui
seront en Judée fuient vers les montagnes, et que ceux qui seront

ou des premiers confesseurs sortis indemnes des tribunaux (*Holtz.*). Mais tout cela est arbitraire et peu en harmonie avec le contexte. D'après saint Épiphane, Marcion avait effacé ce verset; quelques modernes l'ont imité, contre toutes les règles de la critique.

19) D'après *Holtz., J. Weiss, Loisy* etc. vous aurez sauvé votre vie; après le danger de la comparution devant un tribunal, ce sera comme une vie nouvelle. Alors on entend ὑπομονή dans le sens d'endurance : « celui qui aura eu la patience d'attendre la fin sans se décourager » (*Loisy* II, 416), au lieu de résister à main armée (*J. Weiss*). — Mais on ne doit pas oublier que les disciples sont devant les tribunaux; il faudrait donc que ὑπομονή signifie endurer tout, en vue d'avoir la vie sauve. Ce n'est assurément pas défendu par la morale chrétienne, mais ce n'est pas ce que suggère la comparaison avec l'enseignement de Jésus pour ces circonstances (xii, 4 ss.). Le sens de ὑπομονή est l'endurance des persécutions. Si on cède, on perd la vie, si on résiste on l'acquiert, donc évidemment la vie éternelle, représentée ici par les âmes; cf. ix, 24; xvii, 33. Mais les critiques nommés ont bien raison de dire que Lc. ne s'écarte pas de Mc.; il faudra seulement en conclure que Mc. doit être interprété d'après Lc. qui l'a bien compris. Tout supporter jusqu'à la fin, c'est-à-dire endurer même la mort, — pour le nom de Jésus — c'est se sauver, gagner son âme.

20-24. La ruine de Jérusalem (Mc. xiii, 14-18; Mt. xxiv, 15-20).

20) Voici enfin la réponse à la question posée au v. 7. Luc, plus méthodique, indique plus clairement que c'est bien le point, τότε γνῶτε.

Il est vraiment impossible de méconnaître que Lc. a écrit ici en clair ce qui était enveloppé dans Mc. d'un symbolisme que des lecteurs venus de la gentilité auraient difficilement compris. Mais rien n'oblige à conclure que ce soit après les faits.

De même que Lc. a évité au v. 11 « le commencement des douleurs », il ne parle pas ici de l'abomination de la désolation (Mc.), quoiqu'il retienne la désolation, ἡ ἐρήμωσις, ce qui est assez caractéristique de sa manière. Le lieu indéterminé, ὅπου οὐ δεῖ est Jérusalem, et puisque Jésus a annoncé sa destruction, il est très naturel que le signal de sa ruine soit l'investissement par des armées, comme au temps de Sennachérib, de Nabuchodonosor et plus récemment de Pompée.

21) Lc. reproduit d'abord le mot traditionnel, tel qu'il est dans Mc. et dans Mt.,

οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη, καὶ οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν,
καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν, 22 ὅτι ἡμέραι ἐκδικήσεως
αὗταί εἰσιν τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα. 23 οὐαὶ ταῖς ἐν γαστρὶ
ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις· ἔσται γὰρ ἀνάγκη
μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ, 24 καὶ πεσοῦνται στόματι

24. *om.* και εσονται α. καιροι (T V) plutôt que *add.* (H) : S. καιροι και εσ. κ.

---

fuite de ceux qui sont dans la Judée vers les montagnes; mais de plus, il explique ce mot par rapport à la capitale. D'ordinaire les gens des campagnes se sauvent vers les places fortes, acceptant le pillage pour essayer de sauver leurs vies. Mais cette fois ceux qui sont à Jérusalem feront bien d'en sortir, et, pour être complet, Lc. ajoute que ceux qui sont dans les bourgs ne devront pas s'y réfugier. Les vv. 15 et 16 de Mc. (Mt. 17-18) sont passés sous silence, ayant été déjà employés par Lc. (xvii, 31) à propos de l'avènement du Fils de l'homme, qui sera soudain et sans prodromes. Ayant indiqué le signe de l'investissement, Lc. a pu penser que l'on aurait le temps nécessaire pour prendre quelque chose à la maison, ne fût-ce qu'un manteau.

22) Propre à Lc. La raison qui justifie la fuite, c'est que Jérusalem est condamnée par Dieu, selon les Écritures. — ἐκδίκησις, Luc seul parmi les évangélistes; cf. xviii, 7-8; Act. vii, 24, mais fréquent dans l'A. T.; ici, au sens de châtiment; cf. Ez. ix, 1 ἤγγικεν ἡ ἐκδίκησις τῆς πόλεως etc. Ni Mc. ni Mt. n'emploie τὸ γεγραμμένον (ou le pluriel) pour indiquer les Écritures; c'est du style de Luc (xviii, 31; xx, 17; xxii, 37; xxiv, 44; Act. xiii, 29; xxiv, 14). Sans parler des anciens prophètes, l'abomination de la désolation avait été prédite par Daniel (ix, 27). Elle allait alors (d'après Mc. et Mt.) s'accomplir dans son sens le plus complet. Peut-être Luc qui avait omis la citation obscure a-t-il voulu s'y appuyer sous une forme vague.

23a) Textuellement comme Mc. et Mt., mais Lc. n'ajoute pas le trait mystérieux : priez pour que votre fuite n'ait pas lieu en hiver. Jésus conseille la fuite, mais il sait bien que son conseil ne sera pas suivi de tous. Donc malheur aux femmes qui auraient plus besoin de tranquillité et de soins.

23b et 24) Il est évident que Lc. entend restreindre tout ce qu'il dit à la ruine de Jérusalem. Est-ce encore une manière d'écrire en clair ce qu'il lisait dans Mc. 19-20? On peut le conjecturer, quoiqu'ils n'aient rien de commun, si ce n'est ἔσται γάρ, répondant à ἔσονται γάρ. Il a voulu achever de décrire le malheur qui menaçait les villes d'après une prophétie authentique de Jésus; cf. xix, 43 s.

23b) ἀναγκή a même chez les classiques (surtout au pluriel) le sens de malheur; mais on serait tenté de l'entendre ici spécialement de la disette, plus cruelle aux femmes dont il a été question; cf. ἐν ἀναγκαίοις καιροῖς (*Sylloge*, 270, 14) et une table ἀναγκαία (*Suidas*), c'est-à-dire une maigre chère. Le peuple est évidemment le peuple juif. La colère peut être celle de Dieu; un persécuteur même n'est que l'instrument de la colère divine; cf. I Macch. i, 64; ii, 49;

dans la ville s'en éloignent, et que ceux qui seront dans les campagnes ne viennent pas s'y réfugier, [22] car ce sont là des jours de vengeance, de façon que tout ce qui est écrit soit accompli.

[23] Malheur à celles qui seront enceintes et à celles qui allaiteront dans ce temps-là! Car il y aura grande nécessité dans le pays et [déchaînement de] colère sur le peuple, [24] et ils tomberont au fil de

III, 8; Dan. VIII, 19. Cependant on ne voudrait pas exclure la colère de l'ennemi (cf. Ps.-Sal. II, 25.28; XV, 6; XVII, 14) qui répondrait mieux à ἀναγκή : la calamité atteint le pays (la Palestine), la fureur des soldats frappe le peuple.

24) Trois traits de la ruine : ceux qui sont massacrés, ceux qui sont vendus comme esclaves et dispersés un peu partout, la capitale foulée par des ennemis. Ce dernier trait (plutôt avec καταπατῶ qu'avec πατῶ) est l'expression consacrée pour marquer la désolation des Juifs, plus douloureuse encore parce que leur ville était souillée par un ennemi impur; cf. Dan. VIII, 13 τὰ ἅγια ἐρημωθήσεται εἰς καταπάτημα (LXX), I Macch. III, 45.51; IV, 60; II Macch. VIII, 2 (ms. V); Apoc. XI, 2 : ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν πατήσουσιν. Le futur composé (style de Luc) après les deux autres futurs simples indique un temps d'arrêt. Il est rempli par le dernier mot : — ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροί, cf. Tob. XIV, 5 : ἕως πληρωθῶσιν καιροί, jusqu'à ce qu'une époque donnée soit entièrement écoulée. Mais pourquoi καιροὶ ἐθνῶν? D'après Schanz, le contexte exige que ce soit le temps fixé par Dieu pour exécuter ses jugements. Mais comme les jugements s'exercent contre les Juifs, la désignation « temps des nations » serait assez impropre. Il faut l'entendre réellement du temps accordé aux nations, en tant qu'elles succèdent aux Juifs dont les temps sont terminés. C'est encore une manière de dire que la vigne sera donnée à d'autres (XX, 16). — ἄχρι style de Luc. Manifestement c'est une perspective ouverte sur la période qui suivra la ruine de Jérusalem, et rien n'oblige à penser que les temps des nations seront plus courts que ceux des Juifs. Luc n'a pas placé l'apostolat de toutes les nations avant la ruine de Jérusalem (Mc. XIII, 10); après, le temps ne manquera pas. Cependant il n'est rien dit là-dessus, non plus que sur la conversion des Juifs (Rom. XI, 25).

25-27. L'AVÈNEMENT DU FILS DE L'HOMME (Mc. XIII, 24-26; Mt. XXIV, 29-30).

Saint Augustin a expliqué cet endroit de l'avènement du Christ dans son Église, tel qu'il se réalise constamment en s'appuyant sur les textes de Luc, dont il se sert pour donner le sens de Mc. et de Mt. La critique moderne ne veut pas entendre parler de cet avènement spirituel, et il est certain que Mc. et Mt. ne supportent guère cette explication. Pour l'adapter à Lc., on pourrait noter qu'il ne parle pas de la réunion des élus (Mc. v. 27), ni de « cet autre jour » (Mc. v. 32). Il aurait donc entendu la parousie finale de Mc. et de Mt. au sens spirituel de l'avènement du règne de Dieu. Mais cette solution se heurte à ce qui est dit au v. 24 du temps des nations. Ce temps fait l'office d'un intervalle, donc entre deux événements distincts, et Luc, comme Mc. et Mt., se transporte ici dans une perspective mondiale. On essayera de noter dans le Commentaire les particularités de sa pensée par rapport à Mc., en soulignant ce qui pourrait

μαχαίρης καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα, καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται
πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν. 25 καὶ ἔσονται
σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις, καὶ ἐπὶ τῆς γῆς συνοχὴ ἐθνῶν
ἐν ἀπορίᾳ ἤχους θαλάσσης καὶ σάλου, 26 ἀποψυχόντων ἀνθρώπων ἀπὸ
φόβου καὶ προσδοκίας τῶν ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ, αἱ γὰρ δυνάμεις τῶν
οὐρανῶν σαλευθήσονται. 27 καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον

25. εσονται (T H) et non εσται (S V).

---

donner raison à saint Augustin, dont le système a été repris et même généralisé par Mgr Le Camus dans sa *Vie de N.-S. Jésus-Christ*.

25-26) Le raccord avec Mc. XIII, 24 s. est incontestable, puisque les signes se produisent dans le soleil, la lune et les astres. Luc n'a donc rien de parallèle à Mc. XIII, 21-23, description d'un temps d'angoisse, intermédiaire entre les malheurs de la Judée et le bouleversement suprême. D'ailleurs il avait déjà parlé des faux Christs (XVII, 23 et XXI, 8). Il va donc d'un événement qu'il a clairement caractérisé, un de ceux qui appartiennent à l'histoire, à un autre événement dont on parlait beaucoup, et qui devait mettre un terme à l'histoire, événement que l'on concevait comme un bouleversement cosmique, chez les Juifs et aussi parmi les philosophes et les poètes. On a cité Lucain (*Pharsale*, I, 72. ss.) :

Sic, cum conpage soluta
Saecula tot mundi suprema coegerit hora,
Anticum repetens iterum chaos, omnia mixtis
Sidera sideribus concurrent, ignea pontum
Astra petent,...
...... totaque discors
Machina divolsi turbabit foedera mundi.

Pour le poète, ce n'est qu'une comparaison avec la grande guerre civile; dans l'esprit moins analytique des Hébreux, la comparaison pénétrait dans le récit (*Le Messianisme...* p. 48 ss.). On ne peut donc objecter à saint Augustin que Lc. n'aurait pas parlé ainsi à propos de la ruine de Jérusalem. D'ailleurs sauf pour les premiers mots du v. 25 et les derniers du v. 26 qui étaient traditionnels, la période est soignée et écrite dans le meilleur style de Lc.

25) καὶ ἔσονται, sans indication de temps; mais, d'après le contexte, après les temps des nations.

Le soleil, la lune, les astres, comme dans Mc. et Mt. Mais l'impression est beaucoup moins forte, il y a seulement des signes dans ces corps célestes. Augustin était persuadé qu'on avait déjà vu avant Jésus-Christ des phénomènes plus étranges (*Ep.* CXCIX, 39); si l'on voit dans tout ce texte l'annonce du jugement dernier, il craint *irrideamur ab eis qui haec, quae velut novissima et omnium maxima horrescimus, plura in historia gentium, et multo maiora legerunt.* Or ces paroles s'adressaient à un public qui pensait comme Augustin. Parmi

l'épée et ils seront réduits en captivité parmi toutes les nations, et Jérusalem sera foulée par des gentils, jusqu'à ce que les temps des gentils soient arrivés à leur terme.

25 Et il y aura des signes dans le soleil et la lune et les étoiles, et sur la terre une angoisse des nations inquiètes du bruit de la mer et de son agitation, 26 les hommes expirant de terreur et d'anxiété sur ce qui arrive au monde habité, car les puissances du ciel seront ébranlées. 27 Et alors on verra le Fils de l'homme venant dans une nuée, avec puissance et une grande gloire.

les *prodigia* relatés par Tite-Live on peut voir : *sol rubere visus solito magis, similisque sanguineo, solis orbis minui visus, soles duo visi... lunae duae interdiu ortae... mare arsit... coelum visum ardere* (*Index*, v° *prodigia*), et si ces phénomènes avaient annoncé des événements notables, le monde ne s'en portait pas plus mal après. — Mais il est clair qu'aujourd'hui la précaution d'Augustin serait superflue. — συνοχή ici et II Cor. II, 4, † N. T. (de συνέχω employé VIII, 45; XIX, 43), au physique le fait d'être resserré, étroit, au moral anxiété, angoisse. — ἀπορία l'embarras où l'on est d'expliquer le prodige; cf. Hérodien IV, 14, 1 : ἐν ἀφασίᾳ τε ἦ... καὶ ἀπορίᾳ τοῦ πρακτέου. — ἠχοῦς (H) serait le gén. de ἠχώ; nous lisons ἤχους (S), car si ἦχος (IV, 37; Act. II, 2) peut être masculin ou neutre, s'il est masc. dans Heb. XII, 19, on a reconnu τὸ ἦχος dans la *koinè*, d'où le gén. ἤχους (*Deb.* § 50); Clem.-Al. II, 20 A. Iren. 600 A. cf. TERT. (*adv. Marc.* IV, 39) : *in terra angustias nationum obstupescentium velut a sonitu maris fluctuantis.* — Et ce phénomène pourrait en somme être comparé à un raz de marée. Le Ps. LXIV (LXV), 8 : ὁ συνταράσσων τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης, ἤχους κυμάτων αὐτῆς, parle d'un phénomène ordinaire.

26) La cause de l'effroi est l'ébranlement des vertus du ciel, comme dans Mc. et Mt.; cf. *Comm. Mc.* Mais Lc. a voulu décrire cet effroi. ἀποψύχειν peut être devenir glacé, sens fréquent chez les médecins, *refrigescentibus* (*a*); mais plutôt au sens plus normal de perdre l'âme, s'évanouir ou expirer. — προσδοκία, ici et Act. XII, 11 † N. T., employé par les médecins de l'attente d'une crise plutôt fatale. Les prodiges étaient censés chez les anciens regarder le propriétaire du lieu, si leur caractère était limité; mais ceux-ci émeuvent toute la terre habitée, terme qu'il ne faut point toujours prendre à la lettre (II, 1; IV, 5).

27) Presque exactement comme Mc. et Mt. Paroles traditionnelles, et, à l'origine symboliques; cf. Dan. VII, 13. Augustin incline vers le symbolisme : *ita ut fortasse omnia quae ab his tribus evangelistis dicta sunt de eius adventu... inveniantur ad hoc pertinere, quod quotidie venit in Corpore suo, quod est Ecclesia* (*l. l.* 45). On pourrait alléguer dans ce sens, mais en l'attribuant à Lc. seul, l'omission du trait sur les élus (Mc. v. 27). Mais ce trait a pu être omis par Lc. parce qu'il figurait équivalemment au ch. XVII, 34 ss., et il est impossible de donner à l'avènement ici un autre sens qu'au ch. XVII, où il est nettement eschatologique; cf. aussi v. 36. Et il serait étrange que Lc. ait répété les termes de Mc. tels quels pour leur donner un autre sens.

ἐν νεφέλῃ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς. 28 Ἀρχομένων δὲ του
τωνγ ίνεσθαι ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίζει
ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν. 29 Καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς Ἴδετε τὴν
συκῆν καὶ πάντα τὰ δένδρα· 30 ὅταν προβάλωσιν ἤδη, βλέποντες ἀφ' ἑαυτῶν
γινώσκετε ὅτι ἤδη ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστίν· 31 οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε
ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. 32 ἀμὴν
λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα γένηται. 33 ὁ
οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται.

28-33. Signes de la proximité du règne de Dieu (Mc. xiii, 28-31; Mt. xxiv, 32-35).

De même qu'il a séparé la ruine de Jérusalem de l'avènement du Fils de l'homme, Lc. indique ici plus clairement que Mc. et Mt. qu'il revient aux signes préliminaires. Nous voyons comment il les a compris, et c'est la meilleure garantie pour notre exégèse de Mc. Il est vrai que les exégètes entendent le v. 28 et les suivants des signes du v. 25 (*Schanz, Kn. Pl. Hahn*, les *Weiss, Loisy*), mais cette opinion me paraît en contradiction avec tout le système de Luc. En effet :

a) La question posée est relative seulement à la ruine du Temple et à ses signes (v. 7), aussi Lc. a-t-il réduit à un minimum ce qui regarde l'avènement. La parabole du figuier sur la certitude des faits, une fois les prodromes posés, se rapporte naturellement à la question du début dont la réponse est au v. 20. *b*) Dans le ch. xvii et ici au v. 34 ss., l'avènement est instantané et sans prodromes; le terme de ἀρχομένων γίνεσθαι ne saurait donc s'y appliquer sans contradiction. On prétend qu'il y a en effet contradiction, puisque les vv. 25 ss. comportent des signes. Mais ces signes pouvaient être très rapides et ne durer qu'un jour, tandis que ἀρχομένων et la comparaison du figuier suggèrent un certain intervalle, une évolution. *c*) Si Lc. parle ici de la parousie finale, les paroles du Sauveur ne se sont pas accomplies, ce que les catholiques ne peuvent admettre. Mais les autres ne sont pas dans une meilleure situation, surtout ceux — et c'est le plus grand nombre — qui placent la rédaction de l'évangile vers l'an 100. Conçoit-on Lc. écrivant alors le v. 32 sur la parousie finale? *d*) De même qu'au ch. xvii Lc. distingue le règne de Dieu et l'avènement, de même ici. Les premiers événements sont le point de départ du règne de Dieu, l'avènement soudain est dans une autre perspective. *e*) Le futur ὄψονται au v. 27 et les impératifs du v. 28 suggèrent une pause. Que l'on fasse une pause entre 27 et 28, et notre explication paraîtra naturelle. C'est à tort qu'on met la coupure au v. 29, car la parabole a trait au verset précédent qui l'introduit; cf. xv, 1 ss.

28) — τούτων se rapporte au v. 20. Les deux versets sont parallèles : ὅταν δὲ ἴδητε... τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν... et ἀρχομένων... διότι ἐγγίζει... En même temps ils sont en contraste; ce qui est la désolation pour Jérusalem sera la délivrance pour les disciples. Qu'on lise les Actes, où presque toutes les persécutions viennent des Juifs, ou directement ou parce qu'ils mettent en action les préjugés

28 Or quand ces choses commenceront à arriver, redressez-vous
et levez la tête, car votre délivrance approche. » 29 Et il leur dit
une parabole : « Voyez le figuier et tous les arbres : 30 lorsqu'ils
bourgeonnent déjà, à cette vue vous connaissez par vous-mêmes
que déjà l'été est proche. 31 De même vous aussi, lorsque vous
verrez arriver ces choses, sachez que le règne de Dieu est proche.
32 En vérité je vous dis que cette génération ne passera pas avant
que tout ne soit arrivé. 33 Le ciel et la terre passeront, mais mes
paroles ne passeront point.

des gentils ou l'autorité romaine, et où il est déjà si évident que le règne de Dieu va s'établir par les gentils. — ἀπολύτρωσις est un mot paulinien, tantôt elle est acquise Rom. III, 24; Eph. I, 7; tantôt elle est à venir Rom. VIII, 23. Mais l'auteur des Actes ne pouvait-il regarder la ruine des Juifs comme une délivrance (même J. Weiss)?

29) Lc. ajoute καὶ πάντα τὰ δένδρα, selon son habitude de généraliser, afin que l'argument tienne en dehors de la Palestine.

30) προβάλλειν est vague, et peut s'entendre des fruits; cf. *Épict.* I, XV, 7 : ἄφες ἀνθήσῃ πρῶτον, εἶτα προβάλῃ τὸν καρπόν (d'un figuier); mais ici Lc. a eu sans doute l'intention de parler des feuilles, comme Mc., car les fruits seraient l'indice au moins de l'été, d'autant qu'il s'agit de tous les arbres. Pour le figuier on eût pu songer aux figues-fleurs. Luc a en propre βλέποντες et ἀφ' ἑαυτῶν qui insiste sur la facilité qu'a chacun de tirer la conclusion — ἤδη n'ajoute rien pour le sens.

31) Cette fois encore Lc. a remplacé l'énigme de Mc. (et de Mt.) : « que c'est proche, aux portes », par un terme plus clair, « le règne de Dieu ». Ce n'est pas tout à fait le synonyme de ἀπολύτρωσις; c'est le côté positif du grand fait dont les disciples jouiront, une fois délivrés. Ce n'est pas sans dessein que Lc. a employé ce terme, dont il a dit plus d'une fois (XII, 20; XVII, 21) qu'il était déjà commencé; cf. XVIII, 24. S'il avait sous les yeux le texte de Mc., et qu'il eût voulu désigner l'avènement, il eût suffi d'y insérer ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, qui allait très bien avec ἐπὶ θύραις. C'est donc délibérément qu'il a mis le règne de Dieu (sans ἐπὶ θύραις) distingué de l'avènement, comme dans IX, 27.

32) ἕως ἄν (comme Mt.) au lieu de μέχρις οὗ (Mc.). — L'échappatoire de Kn. qui entend la γενεά des Juifs ne sert de rien, car elle ne peut s'appliquer à IX, 27, sans parler de οὕτως καὶ ὑμεῖς au v. précédent. On n'est pas plus autorisé à étendre à un siècle une génération (*Holtz.*) pour s'autoriser à placer assez tard le troisième évangile. Au lieu de dire ταῦτα πάντα (Mc.) ou πάντα ταῦτα (Mt.), Lc. dit πάντα c'est-à-dire « tout », par opposition au commencement.

33) Même affirmation solennelle que dans Mc. Il serait étrange que Lc., même écrivant avant l'an 70, ait risqué l'autorité de Jésus sur le lien entre la ruine de Jérusalem et la parousie finale; il est même certain qu'il ne l'a pas fait, puisqu'il a parlé des temps des nations. Donc, ou bien il a entendu la prophétie de la ruine de Jérusalem et des Juifs, ou bien il a entendu l'avènement dans un sens figuré. La deuxième opinion n'étant pas probable, la première s'impose.

34 Προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς μή ποτε βαρηθῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι ἐν κραιπάλῃ καὶ
μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς, καὶ ἐπιστῇ ἐφ' ὑμᾶς αἰφνίδιος ἡ ἡμέρα ἐκείνη
35 ὡς παγίς· ἐπεισελεύσεται γὰρ ἐπὶ πάντας τοὺς καθημένους ἐπὶ πρόσωπον
πάσης τῆς γῆς. 36 ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι ἵνα κατισχύσητε
ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι, καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ
τοῦ ἀνθρώπου.

34. υμων αι καρδιαι (T S V) et non αι κ. υ. (H).

D'ailleurs Lc. attachait une grande importance à la ruine de Jérusalem (XIII, 34 s.; XIX, 42 ss.).

34-36. AVIS EN VUE DU DERNIER JOUR (cf. Mc. XIII, 33-37; Mt. XXIV, 42 et Lc. XII, 41-48).

Lc. n'a pas reproduit (cf. *Introd.* p. CXL) la parole de Jésus sur le jour dont la connaissance est cachée (Mc. 32; Mt. 36). Dans Mc. et dans Mt. cette parole distingue, croyons-nous, ce jour de l'autre événement. Par son omission, Lc. a l'air de continuer au v. 34 le sujet précédent. On s'aperçoit cependant que l'atmosphère n'est plus la même. Il fallait se réjouir du premier événement, qui marquait la délivrance et dont on pouvait observer les prodromes; il faut se tenir en garde contre la surprise de ce jour dont l'effet soudain atteindra le monde entier. De sorte que Lc. a retenu l'opposition et l'a caractérisée par ce même terme de ἡμέρα ἐκείνη. Il a de plus avec Mc. l'arrivée du Maître, et la recommandation de veiller, à cause de l'incertitude du jour.

34) προσέχετε ἑαυτοῖς, propre à Luc, XII, 1; XVII, 3; Act. V, 35; XX, 28. — κραιπάλη, ✝ N. T. Les simples soucis de la vie, comme XVII, 26 ss., dans la même situation, quand rien n'indique la proximité du cataclysme; cf. I Thess. V, 2, ss. le jour du Seigneur vient comme un voleur... ὅταν λέγωσιν εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος... ὄλεθρος... γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν... οἱ μεθυσκόμενοι κ. τ. λ. Ce sont bien les mêmes idées, le même jour de l'avènement du Seigneur, qui sera un jour de discernement.

Dans Lc. ἡ ἡμέρα ἐκείνη doit désigner aussi ce grand jour du discernement, comme dans XVII, 34 s.

35) ὡς παγίς devrait terminer le verset précédent, car le γάρ est après ἐπεισελεύσεται, d'après les meilleures autorités, et non après παγίς. Sur l'idée, cf. Is. XXIV, 17. C'est un piège qui est caché et qui ne se découvre qu'au moment où il joue. Il n'y a donc pas de prodromes à observer; la seule précaution qu'on puisse prendre, c'est d'être toujours prêt. — Luc emploie les termes les plus forts, *tous* les hommes de *toute* la terre, parce que ce n'est plus là un fait restreint, si important soit-il, comme la ruine des Juifs. En ce moment les temps sont accomplis pour tout le monde.

36) La prière en tout temps est déjà dans Lc., cf. XVIII, 1; suivant son habitude de la signaler, Lc. l'ajoute ici à la veille de Mc. Comment le Sauveur a-t-il pu proposer comme un but à poursuivre d'échapper à des malheurs temporels, lui qui disait qu'on sauve sa vie en la perdant (IX, 24; XVII, 33)? Lui qui un instant

34 Mais prenez garde à vous-mêmes, de peur que vos cœurs ne
s'appesantissent dans la crapule et l'ivrognerie et les préoccupa-
tions de la vie, et que ce jour ne fonde à l'improviste sur vous
35 comme un piège; car il atteindra tous ceux qui se trouveront
sur la surface de toute la terre. 36 Veillez plutôt, priant en tout temps
afin que vous soyez en état d'échapper à tout ce qui doit arriver, et
de paraître debout devant le Fils de l'homme. »

auparavant enseignait à ne pas craindre la mort (v. 16 ss.)? Importait-il donc souverainement de vivre assez pour voir la Parousie? Luc pouvait-il le penser après la mort de Jacques et de tant d'autres? D'autre part on ne peut supposer avec J. Weiss que ceux qui n'échappent pas sont anéantis par le châtiment, puisqu'il doit y avoir des réprouvés (XIII, 23 ss.). Il faut donc que Jésus ait eu en vue ici surtout le danger pour l'âme des pièges des derniers jours, dont Lc. n'a pas encore parlé (Mc. XIII, 5.22). Échapper au filet tendu sur toute la terre, c'était demeurer dans la fidélité à Dieu. Les autres sont raflés.

— σταθῆναι non pas au sens passif d'être présenté, amené auprès du Christ (*Schanz, Kn.*), qui serait contre l'usage constant de Lc., où le verbe signifie se tenir debout (XI, 18; XVIII, 11.40... Act. II, 14 etc. etc. *Pl.*). C'est donc se tenir debout dans une situation honorable. Le mot de jugement n'est pas prononcé il est accompli déjà dans le discernement opéré par le cataclysme. C'est la même pensée que XVII, 34.

Comme le jour est incertain, l'avertissement est adressé aux auditeurs de Jésus, que Lc. a laissés dans le vague et qui représentent ses disciples, la communauté chrétienne jusqu'au jour dont la date est ignorée.

Nous ne prétendons pas avoir dissipé toutes les obscurités sur lesquelles se sont exercés déjà tant de théologiens et de critiques. Si nous nous en tenons à l'interprétation proposée depuis longtemps déjà dans la *Revue biblique* (1906 p. 382 ss.), c'est que nous la croyons solide, non sans avoir discuté de nouveau la question, spécialement l'hypothèse augustinienne qui fait une grande part au symbolisme, avec le désir de la trouver justifiée. L'obscurité ne saurait étonner personne en pareille matière. Ce qui est étonnant, c'est la prétention des disciples de Reimarus de voir ici une prophétie claire, et clairement démentie par les faits, une pierre de touche de la fausseté du christianisme. Le christianisme ne saurait être comparé à la pointe d'une larme batavique qu'il suffit de toucher pour tout faire exploser. Ces textes, comme tous les autres, doivent être interprétés selon la pensée probable des auteurs, et selon les nuances de cette pensée d'après le groupement des phrases et le choix des mots. Dans notre cas spécialement, il ne faut pas oublier les points certains qui dominent l'esprit de Luc ou l'inclinent vers une certaine manière : 1) Jésus a annoncé la ruine de Jérusalem, des villes de Galilée et en général du peuple juif; 2) le règne de Dieu sur la terre, inauguré par lui et rejeté par les Juifs, devait passer aux gentils; 3) Jésus a annoncé son retour, lié au discernement suprême des bons et des méchants; 4) entre les deux événements il y avait nécessairement un intervalle, qu'on jugerait devoir être considérable, mais dont Jésus n'a rien voulu dire,

37 Ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος
ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον Ἐλαιῶν· 38 καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὤρθριζεν
πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ ἀκούειν αὐτοῦ.

recommandant à ses disciples de veiller pour n'être pas surpris; 5) dans la pensée de l'évangéliste, cet avertissement s'appliquait aux chrétiens déjà répandus dans le monde romain, à un moment où plusieurs disciples étaient déjà morts; 6) ces premiers chrétiens pouvaient à peine concevoir un règne de Dieu, inauguré par le Messie, et se continuant sur terre sans le Messie; 7) l'Ancien Testament avait habitué à des expressions très fortes, tirées de l'ordre du monde et de ses bouleversements, qu'on employait soit pour les événements de l'histoire, soit surtout pour donner quelque idée du grand jugement annoncé par les prophètes, et dont l'objet n'était pas toujours le même.

Si l'on tient compte de ces considérations, il ne paraîtra pas clair du tout que Luc écrivant en l'an 64 par exemple, ait associé la fin du monde à la destruction de Jérusalem, ou n'ait prévu qu'un intervalle antérieur à la mort des derniers survivants parmi les auditeurs de Jésus. S'il avait écrit après l'an 80, l'hypothèse ne pourrait même pas être posée.

Mais il faut en venir à la pensée de Jésus.

La difficulté est celle-ci. S'il a distingué deux événements, pourquoi parler des deux pour répondre à une question qui ne visait que le premier? N'est-ce pas parce qu'il n'en faisait qu'un seul, divisé tout au plus en deux actes? Répondre que c'était parce que l'un était le symbole de l'autre, ce n'est pas résoudre l'objection, parce que rien dans le discours ne suggère ce rapport.

La seule réponse décisive est fournie par la critique littéraire, dont on n'avait aucun soupçon au temps de Reimarus. D'après Lc. xvii Jésus a prononcé un discours purement eschatologique sur l'avènement du Fils de l'homme, et dans une circonstance antérieure. Ce discours avait à tout le moins dans la tradition une existence indépendante, comme il avait un objet propre. Lorsque nous voyons dans Mc. quelques traits manifestement relatifs à cet avènement (Mc. xiii, 24-27) dans un discours répondant à une question différente, que suggère la critique? — Que Mc. a groupé les deux discours en un, à quoi il pouvait être conduit par les termes mystérieux de la réponse sur la ruine du Temple, la tradition ayant conservé des paroles de Jésus qui pouvaient s'appliquer aux deux faits (Mc. xiii, 19-23). Donc, à s'en tenir à Mc., on devrait critiquement juger plus probable qu'il a mis ensemble deux thèmes que la tradition distinguait. Mais Lc. ne confirme-t-il pas le fait que Jésus a répondu en unissant les deux thèmes? La critique doit juger ce cas comme les autres où elle constate que Lc., ayant déjà traité certains thèmes, les reproduit en termes un peu différents pour suivre l'ordre de Mc. C'est le cas des doublets. Elle se garde bien d'affirmer que le thème a été traité deux fois sous ces deux formes expresses, et l'exégèse catholique ne l'affirme pas non plus, puisqu'elle constate que les évangélistes ont distribué à leur manière les traditions qu'ils reconnaissaient pour authentiques.

— Mais Mt. apporte son suffrage à l'union des deux thèmes dans le même discours, ce qui permet de conclure à un seul sujet.

37 Pendant le jour il enseignait dans le Temple, la nuit il sortait
pour aller camper au mont dit des Oliviers. 38 Et tout le peuple se
levait de bon matin pour venir l'entendre dans le temple.

— Non, car Mt. suppose que la question avait un double objet, la ruine du Temple et la consommation du siècle. Dès lors nous demandons à la critique : Tient-elle le texte de Mt. pour primitif? Alors la difficulté tombe d'elle-même. Il n'est pas étonnant que Jésus ait traité deux thèmes différents pour répondre à deux questions distinctes. Mais la critique tient plutôt la question pour arrangée en vue de correspondre aux deux thèmes traités. Soit, mais alors Mt. avait donc conscience de traiter deux thèmes distincts, et en effet il a mis dans ce même discours (Mt. xxiv, 37-42) presque tout ce que Lc. avait attribué au thème de l'avènement eschatologique (Lc. xvii, 26-32.34.35). Nous saisissons ici clairement, et l'évangéliste nous le donne en effet à entendre clairement, le procédé qui consiste à grouper les deux thèmes. Il est à peine perceptible dans Mc., il est net dans Mt.; Lc. a conservé le souvenir de la distinction, mais a atténué cette distinction pour ne pas s'écarter de Mc. Comment la critique, qui doit constater ces faits, ou du moins les proposer comme probables, serait-elle encore impressionnée par l'argument de Reimarus? N'est-il pas étrange que se montrant si sceptique — trop sceptique, beaucoup trop sceptique — sur les affirmations de Jésus à cause de la transformation que la tradition aurait fait subir à sa pensée, elle soit si intransigeante sur un seul point? Ayant déterminé à sa guise ce qui doit être la pensée dominante et exclusive de Jésus, — et qui résulte peut-être seulement d'un rapprochement de textes dont il faudrait au contraire distinguer les perspectives d'après des paroles très authentiques, — elle fait subir à ces paroles le traitement que Procuste infligeait à ses victimes, surtout en raccourcissant inflexiblement les vues sur l'effet à produire dans l'humanité par l'évangile, et le développement du règne de Dieu déjà commencé, et qui cependant devait venir bientôt encore.

37-38. Les derniers jours de Jésus (cf. Jo. viii, 1-2).

Luc est seul à donner ce coup d'œil d'ensemble sur la manière dont Jésus a passé les dernières journées avant la Passion. Peut-être a-t-il généralisé ce qu'a dit Mc. xi, 11 (Mt. xxi, 17).

Holtzmann conjecture qu'il a eu connaissance dans ses sources d'un passage reproduit dans Jo. viii, 1 ss., et qui débute de la même manière : Jésus au mont des Oliviers, le peuple venant de bonne heure pour l'entendre. C'est probablement à cause de cette ressemblance que cinq mss. cursifs (13, 69, 124, 346, 556) dits le groupe de Ferrar ont inséré ici dans Lc. la femme adultère.

37) τὰς ἡμέρας indique une récapitulation, à partir de xix, 47. — ηὐλίζετο marque l'installation de fortune de qui n'est pas chez soi; cf. Tob. xiv, 10; Eccli. xiv, 26. Cela est accentué par le lieu indiqué, une montagne et non un village. Probablement Jésus cherchait la solitude pour prier. — εἰς avec l'acc. après un verbe de repos à cause de ἐξερχόμενος. — Le mont des Oliviers, cf. xix, 29.

38) ὀρθρίζειν † N. T. mais fréquent dans les LXX; cf. pour la même succession des verbes : αὐλισθῶμεν ἐν κώμαις ὀρθρίσωμεν εἰς ἀμπελῶνας (Cant. vii, 11 s.).

CHAPITRE XXII

[1] Ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη Πάσχα. [2] Καὶ ἐζήτουν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς τὸ πῶς ἀνέλωσιν αὐτόν, ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν. [3] Εἰσῆλθεν δὲ Σατανᾶς εἰς Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκαριώτην, ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν δώδεκα· [4] καὶ ἀπελάλησεν τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ στρατηγοῖς τὸ πῶς αὐτοῖς παραδῷ αὐτόν. [5] καὶ ἐχάρησαν καὶ συνέθεντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι. [6] καὶ ἐξωμολόγησεν, καὶ ἐζήτει εὐκαιρίαν τοῦ παραδοῦναι αὐτὸν ἄτερ ὄχλου αὐτοῖς.

XXII-XXIII. — LA PASSION.

La Passion dans Lc. comprend trois points : la dernière Cène (xxii, 1-38); la Passion (xxii, 39-xxiii, 49); les funérailles (xxiii, 50-56). Dans cette partie, Lc. ne s'attache pas aussi étroitement que précédemment à l'ordre de Mc.; le sujet est plus complètement refondu. Aussi nous n'indiquerons pas toujours les menues divergences.

xxii, 1-2. Le complot (Mc. xiv, 1.2; Mt. xxvi, 1-5).

Beaucoup plus près de Mc. que de Mt., et encore plus concis. Luc devait choisir entre cette concision et des explications pour les gentils qui eussent dû être longues (*Holtz.*)

1) La date du complot, deux jours avant la Pâque (Mc. Mt.) est remplacée par le vague ἤγγιζεν, et tout en ayant comme Mc. la pâque et les azymes, Lc. sait donner à sa phrase une allure d'explication pour les gentils, dans le sens de Jos. *Ant.* XVIII, ix, 3 : ἄζυμα προτίθεσθαι πάτριον· φάσκα δ' ἡ ἑορτὴ καλεῖται, et *Ant.* XIV, ii, 1 : κατὰ τὸν καιρὸν τῆς τῶν ἀζύμων ἑορτῆς, ἣν πάσχα λέγομεν.

2) Schéma un peu sec, qui dit le nécessaire en généralisant. Dans Mc. les grands prêtres et les scribes sont déjà d'accord pour employer la ruse, et se demandent quelle ruse. Le πῶς de Lc. est plus général, et la crainte ne porte pas spécialement sur l'époque de la fête. D'ailleurs cette crainte suppose que le peuple était toujours sympathique à Jésus. — ἀνέλωσιν est du style de Lc.

Un certain nombre d'extrémistes nient la trahison de Judas. On peut voir leurs arguments qui ne méritent guère une réfutation dans Schläger (*ZnTW.* 1914, p. 50 ss.).

Lc. a omis l'onction à Béthanie, probablement parce qu'il avait déjà une scène d'onction (vii, 36-50), de sorte que dans son texte les vv. 1 et 2 ne sont que l'introduction à la trahison, racontée en plus de mots que dans Mc.

[1]Or la fête des Azymes, qu'on nomme la Pâque, approchait. [2]Et les grands prêtres et les scribes cherchaient comment ils le feraient disparaître, car ils craignaient le peuple.

[3]Or Satan entra dans Judas, surnommé Iscariote, qui était du nombre des Douze; [4]et il alla conférer avec les grands prêtres et les officiers sur la manière de le leur livrer. [5]Et ils se réjouirent et convinrent de lui donner de l'argent. [6]Et il se mit d'accord, et il cherchait une occasion de le leur livrer à l'insu de la foule.

3) Comme Mc., si ce n'est que la phrase est plus claire pour des hellénistes. Dans Lc. Satan est l'instigateur, comme le diable et Satan dans Jo. XIII, 2.27. — εἰσῆλθεν se dit aussi des possédés (VIII, 30. 33; XI, 26; Mc. IX, 25), mais le contexte indique (ce que Jo. dit plus clairement) une suggestion mauvaise, car Judas ne présente aucun symptôme de double personnalité. Satan rentre en scène comme on pouvait s'y attendre d'après IV, 13. Nous avons ici un indice du soin avec lequel Luc compose.

4) Nouvel indice, la mention dans les préparatifs des stratèges qui paraîtront dans l'exécution (v. 52). Luc est seul à nommer ces stratèges dans l'évangile, et dans les Actes il ne parle que du stratège, ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ (Act. IV, 1; V, 24. 26). Josèphe nomme le stratège (*Bell.* VI, V, 3; *Niese* 294) οἱ τοῦ ἱεροῦ φύλακες ἤγγειλαν τῷ στρατηγῷ, et connaissait peut-être des stratèges inférieurs, quoiqu'il ne les nomme jamais au pluriel (*Bell.* II, XVII, 2; *Ant.* XX, VI, 2; IX, 3); la Michna nomme ce commandant *Segan* et connaît aussi des *seganim* au pluriel (*Bikkurim* III, 3) qui étaient les stratèges dont Lc. parle ici, officiers de la police du Temple, sous la direction d'un seul stratège, le προστάτης τοῦ ἱεροῦ (II Macch. III, 4), chargé de maintenir l'ordre (*Schürer*, II, 320 ss.). Tout ce personnel était israélite, recruté parmi les Lévites. La présence des stratèges est tout indiquée pour une mesure d'administration ou de police.

5) ἐχάρησαν comme Mc. (mais non Mt.), trait significatif. — συνέθεντο, Act. XXIII, 20; Jo. IX, 22 † N. T. Ils s'entendent entre eux pour faire une proposition à Judas; αὐτῷ ne peut se rapporter qu'à δοῦναι quoique la tournure « convenir avec quelqu'un » soit possible; I Macch. XV, 27.

6) Judas accepte (Lc. seul), ce qui met en relief son libre arbitre et sa culpabilité. — Le sens de tomber d'accord, dans TBP. 183 (IIe s. av. J.-C.) τοῦ κω-[μάρχ]ου ἐξωμολογησαμένου ἕκαστα (Expos. VII, 40 p. 375). ἄτερ ὄχλου de Lc. seul, lui a peut-être paru rendre suffisamment la crainte spéciale exprimée par Mc. V. 2.

7-14. Préparatifs pour la dernière Cène (Mc. XIV, 12-17; Mt. XXVI, 17. 20).

Rappelons la difficulté de concilier le quatrième évangile et les synoptiques. Ce n'est point une question de quantième du mois, comme on le dit parfois pour escamoter la question, plutôt que pour la résoudre. Jean dit (XVIII, 28) que le jour de la mort du Christ les Juifs n'avaient pas mangé la Pâque. Les synoptiques semblent dire qu'il la mangea la veille de sa mort. Pour les concilier en

7 Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα· 8 καὶ ἀπέ-
στειλεν Πέτρον καὶ Ἰωάνην εἰπών Πορευθέντες ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα
ἵνα φάγωμεν. 9 οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμεν; 10 ὁ δὲ εἶπεν
αὐτοῖς Ἰδοὺ εἰσελθόντων ὑμῶν εἰς τὴν πόλιν συναντήσει ὑμῖν ἄνθρωπος
κεράμιον ὕδατος βαστάζων· ἀκολουθήσατε αὐτῷ εἰς τὴν οἰκίαν εἰς ἣν εἰσπο-
ρεύεται. 11 καὶ ἐρεῖτε τῷ οἰκοδεσπότῃ τῆς οἰκίας Λέγει σοι ὁ διδάσκαλος
Ποῦ ἐστὶν τὸ κατάλυμα ὅπου τὸ πάσχα μετὰ τῶν μαθητῶν μου φάγω; 12 κἀκεῖνος
ὑμῖν δείξει ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον· ἐκεῖ ἑτοιμάσατε. 13 ἀπελθόντες
δὲ εὗρον καθὼς εἰρήκει αὐτοῖς, καὶ ἡτοίμασαν τὸ πάσχα. 14 Καὶ

prenant Jean pour base, comme on doit le faire pour de bonnes raisons (cf. *Comm. Mc.*), il faut admettre ou bien 1) que les synoptiques n'enseignent pas en réalité que Jésus ait mangé la Pâque, ou bien 2) qu'il a anticipé d'un jour sur les Juifs. La première solution (encore *Pl.*) est difficile à soutenir d'après les textes; aussi le Concile de Trente, s'il n'enseigne pas explicitement que Jésus a célébré la Pâque juive, il le suppose du moins : *nam celebrato vetere Pascha, ... novum instituit Pascha* (*Sess.* XXVI, cap. I). La deuxième solution peut envisager deux modes : *a*) les synoptiques laissent entrevoir l'anticipation; *b*) ils parlent du jour légal, mais sur lequel il pouvait y avoir par ailleurs un désaccord. Le premier mode (*Schanz*) consiste à nommer jour de l'immolation des agneaux le 13 nisan, parce que, d'après les Juifs, le 14 nisan, jour de l'immolation, commençait au coucher du soleil du 13. S'il paraît contraire aux textes, il faudra donc recourir au second mode, en confessant notre ignorance sur les raisons que pouvaient avoir les synoptiques de regarder le jour où Jésus a fait la Pâque comme légal, soit pour des raisons de jurisprudence, soit d'après une appréciation du fait de la nouvelle lune (cf. *Comm. Mc.*). Nous n'aurons à nous occuper *ex professo* que des textes de Lc.

7) L'expression de jour des azymes n'était pas employée par les Juifs pour désigner le jour de l'immolation ou 14 nisan, car la fête des Azymes ne commençait que le 15. Mais Luc ayant pris le parti, conforme à un usage reçu, d'après Josèphe, de nommer pâque la fête des azymes, pouvait nommer jour des azymes le jour de la préparation au festin pascal, d'autant que les pains fermentés devaient disparaître ce jour-là. D'ailleurs il explique que c'était le jour de l'immolation, donc le 14 nisan. Seulement comme le 14 nisan juif commençait au coucher du soleil du 13, Schanz, Pl. etc. croient que Lc. fait allusion au matin du 13. Or cela est beaucoup plus difficile à soutenir pour Lc. que pour Mc., car τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων peut s'entendre de la veille du jour des azymes, entendu comme dans Lc. du jour de l'immolation. Schanz note que ἦλθεν n'est pas un plus-que-parfait; le jour vint, c'est-à-dire commença. Mais commença-t-il pour les Juifs ou pour les Gréco-romains? Si c'est pour les Juifs, il commença au coucher du soleil du 13 et la Pâque n'a pu avoir lieu que le 14. Si c'est pour les gentils, on ne peut nommer le 13 au matin le jour de l'immolation, sous prétexte que le jour de l'immolation commencera pour les Juifs le 13 au soir. — Mais pourquoi Lc. au lieu de ἔθυον (Mc.) dit-il ἔδει

[7]Vint le jour des Azymes où l'on devait immoler la Pâque; [8]et il
envoya Pierre et Jean, disant : « Allez nous préparer la Pâque,
pour que nous [la] mangions. » [9]Eux lui dirent : « Où veux-tu que
nous préparions? » [10]Il leur dit : « Quand vous serez entrés dans la
ville, vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau;
suivez-le dans la maison où il entrera. [11]Et vous direz au maître de
la maison : « Le Maître te dit : Où est la salle où je pourrai manger
la Pâque avec mes disciples? » [12]Et il vous montrera une chambre
haute, grande, munie de tapis. Faites-y les préparatifs. » [13]S'en étant
allés, ils trouvèrent les choses comme il leur avait dit, et ils
préparèrent la Pâque.

[14]Et lorsque l'heure fut venue, il se mit à table et les Apôtres
avec lui.

θύεσθαι? n'est-ce pas pour marquer que c'était bien le jour légal? Donc il exclut une anticipation fondée sur l'autorité souveraine de Jésus. Il s'est conformé à la Loi. Peut-être Lc. insinue-t-il de plus que c'est lui qui a choisi le jour légal, par opposition à d'autres; mais cela est peu probable, en l'absence de toute comparaison.

8) Dans Mc. et Mt. l'initiative vient des disciples en général; dans Lc. elle vient de Jésus qui fait choix de Pierre et de Jean. Cette initiative du Maître est en harmonie avec son désir, v. 15. Elle serait favorable à l'idée d'une anticipation sur la masse, car les disciples, eux, ne pouvaient que penser et agir comme tout le monde. — Les noms propres sont en plus dans Lc., comme il a nommé Pierre (VIII, 45).

9) Lc. a cependant mis lui aussi dans la bouche des disciples la demande traditionnelle ποῦ θέλεις κ. τ. λ.

10 s.) Que Lc. ait eu Mc. sous les yeux, c'est ce que prouve la ressemblance des termes, tandis que Mt. est fort abrégé. Luc n'avait pas à revenir sur le nombre des disciples (deux dans Mc.); il précise seulement que la rencontre aura lieu à l'entrée de la ville, de façon que le signe soit plus clair, et il ajoute « la maison » et non sans redondance, il écrit le maître de maison « de la maison », qui naturellement n'est pas l'homme qui portait l'eau, un esclave, ou un porteur d'eau chargé de la fournir. L'intention de manger la pâque est clairement exprimée. Jésus a pu l'interpréter dans sa pensée d'une pâque nouvelle, mais les disciples ne pouvaient que préparer la pâque juive.

12) Ressemblance étroite avec Mc. sur la salle haute, ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον, qui ne s'imposait pas à la tradition, d'autant que Mt. n'en parle pas.

13) Comme Mc., avec le participe coordonné et le plus-que-parfait εἰρήκει, plus correct.

14) Au lieu du « soir », Lc. écrit ἡ ὥρα, le moment voulu, évidemment celu que fixait la loi, et au lieu du vague ἔρχεται, il écrit ἀνέπεσεν, qui est en situation; les Apôtres sont synonymes des Douze de Mc.

ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. [15]καὶ εἶπεν πρὸς
αὐτούς Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με
παθεῖν· [16]λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ
βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. [17]καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν Λάβετε
τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς· [18]λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ

15-18. DERNIÈRE PAQUE JUIVE (cf. Mc. XIV, 25 ; Mt. XXVI, 29).

Il n'est pas douteux que, d'après Lc., Jésus n'ait célébré la Pâque juive. Ce que nous avons dit dans le Comm. de Mc., qu'il n'est pas fait allusion à la Pâque juive dans la dernière Cène, ne doit s'entendre que de Mc. (et de Mt., sans parler de Jo.). Luc, il est vrai, n'a parlé de la Pâque juive que pour lui donner son congé et dans des termes qui en faisaient plus expressément la figure de la Pâque nouvelle, c'est-à-dire de l'Eucharistie. Dans son texte les deux points sont distincts, et puisqu'il a eu sûrement l'intention de compléter Mc. sur ce point, c'est à lui qu'il faut s'en tenir pour l'appréciation des faits. Tout ce passage a été très bien compris par Holtzmann, et sa correcte interprétation des textes lui a permis d'en défendre l'authenticité. L'ordre est donc de les lire, puis de discuter les attaques ensuite.

15) ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, hébraïsme, Gen. XXXI, 30 ; mais si les LXX ont traduit par un nom de même racine que le verbe défini l'infinitif absolu hébreu, c'est que cette tournure ne répugnait pas au grec. — τοῦτο τὸ πάσχα est naturellement l'agneau pascal (*Schanz*, etc. contre *Pl.*), car c'était le met principal ou plutôt unique, dont les laitues n'étaient que l'assaisonnement. D'autant que Lc. au v. 7 a dit immoler la pâque, c'est-à-dire l'agneau. Jésus sait qu'il va souffrir, d'une passion qui le fera mourir. Il a désiré vivement faire cette pâque avec ses disciples, non que ce soit la première, ce qui n'est suggéré par rien, mais plutôt parce que c'est la dernière, et qu'elle va lui donner l'occasion de créer une institution nouvelle.

D'après MM. Burkitt et Brooke (*Journal of theol. St.* IX, p. 569 ss.), ce serait l'expression d'un désir non réalisé. C'est renvoyer de Lc. à un prétendu souvenir primitif.

16) En effet, c'est la dernière pâque. ἕως ὅτου πληρωθῇ a pour sujet la pâque juive ; elle recevra donc sa plénitude, son véritable caractère, de même que Jésus n'est pas venu καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι (Mt. v, 17), ou comme dit Schanz, la réalité prendra la place de la figure. Ce n'est pas une allusion aux repas que Jésus devait prendre avec ses disciples après la résurrection, et on doit reconnaître que la pleine réalité se trouvera dans l'éternité bienheureuse après la résurrection (*Schanz*, *Knab.*), mais il n'en est pas moins vrai que dans Lc. l'institution de l'Eucharistie va suivre sur deux lignes parallèles, et que l'Eucharistie est vraiment le festin qui remplace la figure de la pâque juive par une réalité divine. L'expression ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ signifie donc ici le règne de Dieu sur la terre que les premiers chrétiens avaient conscience d'inaugurer après le Maître, car il l'a fondé, mais il est toujours à venir.

Les paroles de Jésus embrassent les deux perspectives, mais la première, celle de la terre, a déjà une réalité qui accomplit la pâque juive.

15 Et il leur dit : « J'ai désiré grandement de manger cette Pâque
avec vous avant de souffrir.
16 Car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle
soit accomplie dans le royaume de Dieu. » 17 Et ayant pris une coupe,
et rendu grâces, il dit : « Prenez cela et partagez entre vous.
18 Car je vous dis que désormais je ne boirai plus du fruit de la
vigne, jusqu'au moment où le règne de Dieu sera venu. »

17) Si Lc. avait seulement voulu mentionner le rite pascal, il eût pu s'en tenir là. Il choisit un second trait de ce rite, celui de la coupe, envisagé lui aussi comme la figure du rite eucharistique. Cette coupe a été l'objet d'une action de grâces, mais c'était un rite juif, et ce seul fait ne suffit pas à lui donner le même caractère qu'à la coupe du sang. — διαμερίζειν soit que les disciples aient bu à la même coupe, soit qu'une coupe un peu grande ait été répartie entre les diverses coupes. D'après la Michna (*Pesaḥim* X), il semble qu'on remplissait de vin quatre fois la coupe de chacun; c'était un rite qui n'empêchait pas de boire entre ces coupes, sauf entre les deux dernières. Ces quatre coupes étant rituelles, il semble bien que chacune était accompagnée d'une bénédiction qui avait le caractère d'une action de grâce pour la délivrance de l'Égypte. La coupe du v. 17 peut être l'une des quatre (car celle de l'Eucharistie ne fait plus partie du repas). Luc ne s'en préoccupe nullement, car le caractère figuratif importe ici beaucoup plus que l'ordre du rituel juif. Ce qu'il envisage, c'est la coupe de vin, le breuvage avec la manducation. Puisque le rite de la coupe appartenait à la Pâque, Jésus l'a sans doute pratiqué tel quel, en buvant lui-même.

18) C'est le seul trait de cette péricope où Lc. se rapproche de Mc. et de Mt. Dans ces derniers, ce mot est placé après l'institution de l'Eucharistie. L'intention évidente de Lc. est d'en faire le parallèle de ce que Jésus a dit de la Pâque considérée comme nourriture. Et il faut reconnaître que c'est en vue de ce parallélisme qu'il a adopté la forme ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ, que nous interprétons donc comme au v. 16 du règne de Dieu qui va venir. Si Jésus ne dit pas, comme dans Mc. et Mt., qu'il boira de nouveau dans le règne de Dieu, c'est parce que la boisson du règne sera celle des disciples, celle de l'Eucharistie. Le sens de Luc ainsi compris, on peut se poser deux questions bien distinctes : *a*) Est-ce lui qui a le mieux conservé la forme primitive ? Nous répondons non, sans hésiter. Luc a mis ici le règne de Dieu comme dans xxi, 31, au lieu d'une expression mystérieuse de Mc. ; *b*) Faut-il en conclure que Mc. et Mt. ont mieux conservé la place originale du verset après l'Eucharistie ? Non, sans hésiter davantage. Car cette formule : « je ne boirai plus » est une allusion à une chose que Jésus a faite plus d'une fois, non à l'acte mystérieux qu'il vient d'accomplir pour la première fois. Et il faut convenir que l'allusion à la dernière pâque résout parfaitement la donnée, car la boisson en parallélisme avec la manducation pascale (v. 16) est un ordre qui ne laisse rien à désirer (*Knab.* contre *Schanz*). Il ne faut pas s'étonner que selon leur place et leur expression, les deux formules revêtent un sens un peu différent. Après la Pâque juive, il y a

νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. 19 καὶ
λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων Τοῦτό ἐστιν
τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.
20 καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ

19 et 20 cf. *Commentaire*.
20. εκχυννομενον (T H) et non εκχυνομενον (S V).

l'Eucharistie qui en est la réalité; après l'Eucharistie, il y a le vin nouveau dans le royaume céleste. Mais il ne faut pas oublier que la première perspective conduit à la seconde, et que les termes de Mc. et de Mt. sont manifestement symboliques, selon l'usage courant de comparer l'au-delà à un festin; enfin que Jésus n'a pas distingué nettement les deux règnes, qui en somme n'en font qu'un.

19-20. Institution de l'Eucharistie (Mc. xiv, 22-24; Mt. xxvi, 25-28; I Cor. xi, 23-25).

19) La première partie comme Mc., sauf que εὐλογήσας est remplacé par εὐχαριστήσας, comme dans Paul (I Cor. xi, 24) et au v. 17. εὐχαριστέω n'est jamais employé dans l'A. T. pour traduire un mot hébreu, et il y a toujours son sens propre de rendre grâce. Mais il semble que dans le N. T. on emploie ce mot au sens de bénir; à la première multiplication des pains, les trois synoptiques ont εὐλόγησεν et Jo. εὐχαριστήσας, à la seconde Mc. et Mt. εὐχαριστήσας, et ici Mc. et Mt. ont εὐχαριστήσας pour le calice. Il y avait donc une tradition que la prière de Jésus bénissant avant de distribuer le pain et le vin était une action de grâces; de là est venu l'usage du mot dans la circonstance analogue de la multiplication des pains, et le nom d'Eucharistie donné au sacrement.

Dans 19b, Lc. ne dit pas comme Mc. « prenez », expression qui pouvait paraître inutile après ἔδωκεν. Après les paroles capitales τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου comme dans Mc. et Mt., et comme dans Paul (avec un autre ordre des mots), il ajoute les propres termes de Paul τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, avec διδόμενον en plus. Schanz remarque avec raison la force de ce participe présent. C'est dès maintenant que le corps est donné, évidemment pour être immolé, et si l'immolation doit avoir le caractère d'un sacrifice, ce caractère est d'ores et déjà celui de l'acte du Sauveur. De plus ce sacrifice est offert pour l'utilité des disciples; il est donc satisfactoire (cf. Gal. i, 4).

Le caractère sacrificiel de l'immolation du Calvaire est établi ailleurs. Mais on peut dire que le seul fait d'être satisfactoire donne à cette immolation le caractère d'un sacrifice. — τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν : τοῦτο, c'est-à-dire tout ce qui précède. Il faudra répéter ce qui vient d'être fait et dit, gestes et paroles, de même que les Israélites devaient toujours recommencer la manducation de l'agneau pascal en souvenir (Ex. xii, 14; xiii, 9; Dt. xvi, 3).

Que le rite soit un mémorial, cela ne lui donne pas la nature d'un symbole; si le premier acte était symbolique, les autres le seraient aussi, mais toute la réalité du premier appartiendra aux autres, comme c'est le cas de l'agneau pascal. Car il y a toujours un agneau vraiment immolé et mangé, quoiqu'il

19Et ayant pris du pain et rendu grâces, il [le] rompit et [le] leur donna, disant : « Ceci est mon corps, donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi. »

20Et la coupe de la même manière après le repas, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang, répandu pour vous.

rappelle l'immolation salutaire à la sortie d'Égypte. De même ce que feront les disciples aura la réalité de ce qu'a fait le Maître, en souvenir de lui et par une relation étroite avec le don de son corps pour eux par sa mort.

20) Comme dans Paul, si ce n'est que le second commandement relatif à la coupe de renouveler l'acte est omis et remplacé par τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον comme dans Mc. et Mt. Il n'est pas dit expressément que le calice soit donné ni que les disciples aient bu (Mc.) ou doivent boire (Mt.), mais cela est contenu dans le ὡσαύτως; ce qui s'est passé pour le pain se passe pour le calice, avec les changements qui tiennent à l'objet différent. Si Lc. n'a pas dit expressément : « ceci est mon sang », il le disait équivalemment, car « répandu pour vous » parallèle à διδόμενον suppose la présence du sang offert. Même sans cela on trouverait dans Paul la même idée; mais ici on dirait bien que sa formule a été retouchée par Lc. d'après les synoptiques pour plus de clarté. Luc avait donc toute leur substance, y compris l'alliance, que même il mettait plus en relief. — De ces différences dans les textes, Holtzmann (etc. etc.) conclut que les paroles du Christ n'étaient pas d'abord des paroles opérantes sacramentellement; c'était l'explication d'une action symbolique (*sinnbildlich*). Mais il suffit que ces paroles soient d'accord sur le sens pour opérer ce qu'elles signifient. C'est dans la magie seulement qu'un mot omis ou changé gâte toute l'opération. On conviendra d'ailleurs que les variations sont vraiment très minimes, et qu'il était néanmoins à propos que l'Église adoptât une formule imposée à tous les prêtres. Encore est-il que même maintenant ce qui est essentiel c'est le sens, et qu'on peut omettre *enim* sans que la transsubstantiation cesse de s'opérer. D'ailleurs les critiques pourraient-ils citer des exemples anciens de formules opérant sacramentellement et reproduites toujours de la même manière dans les textes? On sait qu'en tout cas ce n'est pas le fait des quelques *symbola* que nous connaissons employés dans les mystères (cf. *RB*. *1919*, p. 205 s.).

— L'article dans τὸ ποτήριον s'explique le mieux dans Lc. parce que la coupe a déjà été mentionnée (v. 17); dans Paul c'est peut-être la grande coupe avec laquelle on remplissait les autres, tandis que le pain a une individualité moins déterminée; même au v. 17 beaucoup de témoins ont l'article; il n'est donc pas très significatif. — La nouvelle alliance est dans le sang répandu, comme l'explique τὸ ὑπὲρ κ. τ. λ. qui se rapporte à αἷμα pour le sens, et non à ποτήριον (*Schanz*), et même pour la forme, puisque ce mot est neutre et précède immédiatement, quoique non au même cas. — ἐκχυννόμενον, de ἐκχύνω hellénistique rare pour ἐκχέω, avec redoublement du ν à l'instar du dialecte éolique (*Kühner-Gerth*, I, 9).

Nous revenons maintenant au problème textuel, trop important pour n'être pas traité dans le commentaire. Westcott-Hort ont une certitude morale que

καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. 21 πλὴν ἰδοὺ

le texte de Luc ne contenait pas le v. 19b (à partir de τὸ ὑπέρ), ni le v. 20! La raison intrinsèque, c'est que le texte long divise l'institution de la coupe en deux parties. Or cette raison est caduque, car la première coupe appartient à la pâque légale, en parallélisme avec la manducation de l'agneau, mais elle fait une apparente difficulté, et c'est précisément cette apparence qui a causé la perturbation dans les textes.

Notons d'abord qu'absolument tous ont la consécration du pain, 19a, de sorte que la difficulté ne porte que sur les coupes. On a voulu en supprimer une. Sans parler d'un ms. *boh.* qui supprime les vv. 16-17-18, le moyen le plus simple et le moins réfléchi était de supprimer la seconde, c'est-à-dire le v. 20. C'est ce qu'ont fait quelques mss. latins (qui ont aussi retranché 19b) non pas à la suite de D, mais en entraînant D, dont la dépendance des latins n'est pas contestable. Donc D *a d ff*2 *i l b e*, ou d'après Soden, la version africaine et l'italique (sauf *c q r r*2 *f*), avec *syrcur*. Il en résultait un inconvénient, c'est que la coupe précédait le pain, ce qui était contre l'ordre de Mc. de Mt. et de Paul. Aussi le *syrcur.*, en supprimant le v. 20, a-t-il transposé les v. 17 et 18 après le v. 19, où il omet διδόμενον, ce qu'ont fait aussi les mss. *b e* (en supprimant aussi 19b). — Mais cette combinaison n'était point parfaite, il manquait au texte les paroles importantes de la consécration du sang. *Syrsin.* y a remédié, en insérant dans le v. 17 une partie du v. 20 de Lc., μετὰ τὸ δειπνῆσαι et ἐστιν τὸ αἷμα μου διαθήκη καινή, par où cette forme de consécration est rapprochée de celle des deux premiers synoptiques en s'éloignant de Paul. — Enfin la Peschitto fait la correction la plus réfléchie, en omettant d'avance les vv. 17 et 18 (éd. *Gwilliam*). Il est vraiment difficile de ne pas voir que toutes ces corrections avaient le même but, supprimer une coupe. Quand on a découvert *Syrsin.* on a accordé beaucoup trop de crédit à son antiquité; il est connu aujourd'hui pour un ms. qui arrange les textes sans se gêner. C'est bien le caractère de celui-ci : « Après qu'ils eurent dîné, il prit une coupe et rendit grâce sur elle et dit : prenez cela, partagez entre vous, ceci est mon sang, nouvelle alliance. »

Nous n'avons parlé que de la lacune du v. 20. Celle de 19b est plus difficile à expliquer, mais aussi n'a-t-elle aucun appui en dehors de quelques latins anciens et de D. Elle peut avoir eu pour mobile de se conformer à Mc. et à Mt. L'élimination du v. 20 une fois décidée, on a dû remarquer que ce v. 20 était plus semblable à Paul qu'aux synoptiques, et être conduit par cette raison à éliminer encore 19b.

Le texte de Marcion n'est pas certain; d'après la dernière manière de Zahn (*Einleitung*... II, 357), il n'avait qu'une coupe. D'après Harnack (*Marcion*... p. 215), il avait le v. 20, sans καινή, mais avait probablement effacé 17 et 18. La présence du v. 20 dans Marcion, certaine d'après Tert. IV, 40, est très forte contre l'omission de certains latins. Le Diatessaron arabe n'a aussi qu'une coupe, ne tenant pas compte du v. 17; d'ailleurs la double consécration est d'après Mt.; mais la présence de « faites ceci en mémoire de moi », est un indice assuré que Tatien lisait dans son texte le v. 19. — La doctrine des douze Apôtres reproduit la formule du calice avant celle du pain (IX, 1-3), contrairement au texte des

21 Cependant voici que la main de celui qui me livre est avec moi

synoptiques et de saint Paul. Serait-ce pour avoir regardé la première coupe de Luc comme eucharistique?

Les choses étant ainsi, la partie contestée est admise sans hésitation par Tischendorf, Soden, Souter etc.; elle n'est rejetée par W.-H qu'en contradiction avec leur principe sur la valeur des témoins. Dans leur hypothèse (omettant 19ᵇ et 20) du texte court original, on aurait été choqué de l'ordre de Lc., calice (sans consécration) et pain. Les uns (*b e*) y auraient remédié en transposant le v. 17 après 19ᵃ, les autres en faisant un emprunt à saint Paul. Mais les mss. révèlent bien d'autres combinaisons. Et l'étonnant est que cet emprunt ait été fait de la même façon par tous les mss. grecs, sauf un évangéliaire, soutenus par les versions égyptiennes et la Vg.; leur accord est aussi parfait qu'il peut l'être. En pareil cas on doit opposer le bloc uniforme aux dissidents qui ne s'entendent pas, d'autant que ces dissidents ne sont que des versions, sauf D qui est latinisant.

Il se peut en somme que le texte indique un emprunt fait à Paul. Mais pourquoi ne serait-il pas le fait de Luc lui-même? Ce qui l'indique bien c'est l'unanimité des mss. grecs malgré l'indépendance du texte par rapport à celui de l'épître aux Corinthiens.

21-23. Annonce de la trahison (Mc. xiv, 18-21; Mt. xxvi, 21-25; Jo. xiii, 21-30). Voici encore un cas (cf. vi, 12-16; viii, 19-21) où Lc. s'écarte de l'ordre de Mc., et un cas où il faut choisir entre les deux ordres, car on ne pourrait pourtant pas placer l'annonce de la trahison avant et après la Cène. L'ordre dans les évangiles n'est donc pas toujours strictement historique, quoique la suite chronologique soit de la nature de l'histoire, et l'inspiration ne préserve pas l'écrivain sacré de cette dérogation à une règle de l'histoire parfaite. D'ailleurs on ne peut guère hésiter entre les deux ordres. Si Luc avait vraiment eu l'intention de remettre les faits dans leur ordre chronologique, on lui donnerait la préférence, mais sa « suite » (καθεξῆς, i, 3) peut très bien être un arrangement littéraire. Après le repas pascal et la Cène, Luc a placé une série de discours; il n'aura pas voulu en distraire l'annonce de la trahison de Judas. Quoi qu'il en soit, si l'on préfère l'ordre de Luc, il faut être logique et reconnaître que selon cet ordre Judas a communié, donnant ainsi, dès la première cène eucharistique, l'exemple du sacrilège. L'horreur qu'inspire cette pensée ne doit pas influer sur l'exégèse.

21) πλήν, terme favori de Lc., qui assez souvent indique une transition. Cependant ici on est tenté de voir une opposition douloureuse entre la pensée du sang répandu et celle de la trahison. Luc ne pouvait pas dire que Judas mangeait avec Jésus (Mc.), puisque, d'après son ordre, le repas est terminé, et même la Cène; il dit donc plus vaguement ἐπὶ τῆς τραπέζης, et ne pouvant pas dire : « mange le pain sur ma table » (cf. II Regn. ix, 7.10), il a parlé seulement de la main, posée sur la table, ce qu'il faut prendre au sens littéral ou plutôt comme une métonymie, à cause de μετ' ἐμοῦ (cf. Neh. v, 17, mais avec ἐρχόμενοι et à l'accus.). La main, au lieu du traître, parce que c'est la main qui livre.

ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης· [22] ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ παραδίδοται. [23] καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συνζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς τὸ τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν. [24] Ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων. [25] ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς Οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται

22) Lc. passe rapidement; pas de signe sur ce que le traître touche au plat, puisque le repas est terminé; c'est donc bien lui qui a changé, Jo. (XIII, 23-26) étant ici avec Mc. et Mt. — ὅτι comme dans Mc. (mais non Mt.), dans un sens causal, mais adouci. Au lieu de ὑπάγει καθὼς γέγραπται, il y a πορεύεται avec le sens de mourir (cf. Ps. LXXVII, 39), et κατὰ τὸ ὡρισμένον, mot étranger aux syn., mais cf. Act. II, 23; X, 42; XVII, 26.31. C'est donc un changement de style par rapport à la tradition; de même πλήν encore une fois, mais ici nettement adversatif. Opposition entre le Fils de l'homme et cet homme. Rédaction plus concise en évitant la répétition de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, et en omettant la réflexion finale : « Mieux vaudrait pour cet homme qu'il ne fût pas né. »

23) Lc. n'a pas voulu interrompre les paroles du Sauveur par la question des Apôtres qui pourtant a dû éclater aussitôt spontanément. D'ailleurs la forme de cette question : « est-ce moi » (que tu veux dire)? tout en étant très naturelle, n'éclaircit pas complètement sur le sentiment qui l'avait dictée. Aussi Lc. renvoie à la fin une phrase synthétique, commencée aussi par ἤρξαντο qui montre les Apôtres enquêtant entre eux, c'est-à-dire probablement échangeant des suspicions sur celui qui devait commettre (XXIII, 41; Act. II, 17 etc.) cette action (cf. Jo. XIII, 22). C'est gloser la situation très correctement, sans en rendre la physionomie particulière. — L'optatif pour la question indirecte est propre à Luc dans le N. T.

24-27. L'AUTORITÉ CHRÉTIENNE EST UN SERVICE (cf. Mc. X, 41-45; Mt. XX, 24-28).

La même leçon sur le véritable caractère de l'autorité parmi les disciples de Jésus, sur le service qui incombe davantage à mesure qu'on est plus élevé, cette leçon est placée dans Mc. et dans Mt. à la suite de la pétition des fils de Zébédée (ou de leur mère Mt.) qui est passée sous silence par Lc. Plusieurs critiques, *Mald.* et même *Kn.* préfèrent la situation de Mc. et de Mt. : *Eodem modo licet existimare eum* (*Lucam*) *ad narrationem de coena complendam aliqua ita adiunxisse, ut tamen ea non eadem serie qua narrentur evenisse sint putanda* (*Kn. in Matth.* II, 438). Des critiques ajoutent qu'il y eut une tendance croissante, qui a trouvé son maximum dans le quatrième évangile, à enrichir le dernier repas de discours et de monitions du Christ. Et en effet cet avis paraît beaucoup plus naturel après la démarche des fils de Zébédée qu'à la Cène, où une rivalité des disciples sur les préséances paraît si choquante, quand elle aurait eu pour occasion de prendre les meilleures places, ce qui serait d'ailleurs ajouter au texte de Lc. On objecte qu'on ne voit pas la raison qui aurait pu porter Lc. à un déplacement, si ce n'est pour suivre l'ordre des faits. Mais il a pu se décider pour des raisons de composition littéraire, parce que la question

sur la table. [22]Car le Fils de l'homme s'en va, selon ce qui a été décrété, mais malheur à l'homme par qui il est livré. » [23]Et eux commencèrent à se demander les uns aux autres, qui pouvait être celui d'entre eux qui commettrait cette action.

[24]Il y eut aussi une rivalité parmi eux : lequel d'entre eux pouvait passer pour le plus grand? [25]Mais il leur dit : « Les rois des nations les gouvernent, et leurs princes reçoivent le nom de Bienfaiteurs.

de l'autorité lui a paru liée à celle des trônes (28-30) ou simplement parce que la comparaison du v. 27 était bien placée au dernier repas.

Quoi qu'il en soit, la péricope de Lc. est composée très régulièrement, et si elle s'éloigne assez du texte de Mc., elle garde fidèlement la substance des paroles de Jésus. On peut mesurer ce rapprochement en comparant d'une part Lc. et les endroits parallèles indiqués, et d'autre part Lc. IX, 46-48 et les parallèles dans Mc. IX, 33-37; Mt. XVIII, 1-5. C'est ce qui ne permet guère de dire que l'épisode de Lc. ici soit complètement distinct dans la tradition de celui des parallèles. Jésus a donné la même leçon deux fois, il aurait pu la donner une troisième. Mais les termes des deux premières sont différents. Pourquoi ceux de la troisième prétendue auraient-ils coïncidé presque entièrement avec ceux de la seconde? C'eût été possible, mais nous avons à rechercher d'abord quelles sont les vraisemblances dans l'emploi des souvenirs traditionnels.

24) Se rattache étroitement à ce qui précède par δὲ καί, mais simplement pour la suite des faits, car on ne voit pas qu'une enquête sur le traître ait conduit à la dispute sur le rang, d'autant que φιλονεικία signifie seulement rivalité (*Field*). — δοκεῖ εἶναι ne peut signifier « qui paraît être », mais « qui doit passer pour », être tenu pour le plus grand, le plus élevé en dignité, comme la suite le fait entendre. Le verbe est au présent, parce que c'est à présent que doit être réglée la question par Jésus, mais on envisage l'avenir, comme le prouve l'avis donné, et donc la situation dans le règne de Dieu dont le Maître vient de parler (v. 18). C'est ce qui rend la dispute moins odieuse. Les Apôtres n'ont pas encore bien compris la tristesse de la situation ; leur attention se porte moins sur une séparation, — et par la mort du Maître, — que sur la réunion qu'ils croient prochaine et triomphante.

25) L'autorité chez les gentils est décrite comme dans Mc., et c'est précisément cette comparaison qui donne son accent à l'épisode. Dans Lc. il y a le terme précis, « les rois » et καλοῦνται εὐεργέται. Le verbe au moyen plutôt qu'au passif; les rois prennent ce titre, ou tout au moins se le font donner. Les temps hellénistiques ont prodigué aux princes les titres honorifiques de Soter et d'Évergète en Syrie comme en Égypte, sur les monnaies et sur les inscriptions; Trajan est τὸν παντὸς κόσμου σωτῆρα καὶ εὐεργέταν (I G. XII, 1, 978, restauré avec certitude). Peut-être Lc. en écrivant κυριεύουσιν et ἐξουσιάζοντες au lieu de κατακυριεύουσιν et κατεξουσιάζουσιν (Mc.), lui qui aime les verbes composés, a-t-il évité délibérément de jeter sur l'autorité royale la suspicion de tyrannie (*Schanz*). C'est simplement un fait que les rois des gentils se donnent pour

καλοῦνται. [26] ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ
νεώτερος, καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν· [27] τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος
ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμὶ ὡς ὁ δια-
κονῶν. [28] Ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς
μου· [29] κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν, καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν,
[30] ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, καὶ

30. εσθητε (T H) plutôt que εσθιητε (S V); — καθησεσθε (T S V) et non καθησθε (H).

---

maîtres et recherchent les honneurs. On pourrait d'ailleurs entendre ἐξουσιάζοντες comme une autre modalité de domination; c'est ainsi que les Romains étaient nommés εὐεργέται (*Syll.* **930**, 46, **521**, 15) déjà au Ier s. av. J.-C.

26) Lc. s'est abstenu de débuter par un présent pour continuer par un futur (Mc.); il n'exprime que l'impératif, qui doit donc être sous-entendu au début. Au v. 26 les deux termes étaient dominer et recueillir des honneurs; ils reparaissent ici en sens inverse; le plus grand, c'est-à-dire le plus élevé en dignité doit faire la figure du plus jeune, qui cédait toujours la place aux anciens dans toutes les assemblées, et celui qui commande se conduira en serviteur. Il faut convenir que l'arrangement est parfait, dans chacun des termes de la comparaison et d'un objet à l'autre, et suivant un parallélisme qui est un gage d'originalité. Jésus admet parfaitement dans son royaume le principe et le fait de la hiérarchie et de l'autorité exercée, mais il définit l'autorité comme un service, exercé sans pompe.

27) Solution de la question posée τίς-μείζων avec le retour des mêmes termes (*inclusio*), d'après l'exemple de Jésus. Sous forme de questions dont la réponse est prévue, Jésus pose le principe : le plus grand en dignité est celui qui se met à table pour être servi, non celui qui le sert (XII, 37; XVII, 8). Or Jésus se comporte avec ses disciples comme un serviteur. Il a donc choisi le rang le plus humble, sans cesser d'être le Maître, ni de remplir son office auprès d'eux. On a vu dans cette comparaison une allusion à ce qui s'est passé à ce moment-là, Jésus lavant les pieds de ses apôtres (Jo. XIII, 4-17), se faisant leur serviteur à table, le ministre de l'Eucharistie. Mais en somme Lc. n'a rien indiqué et n'a pas dû poser une pure énigme. Si donc la comparaison a été choisie parce qu'on était à table, il ne s'ensuit pas qu'elle s'explique uniquement d'après cette situation. C'est durant tout son *ministère* que Jésus s'est fait le serviteur de ses disciples, se consacrant à eux, les faisant bénéficier de ses bons offices. Il ne sera pas inutile pour faire juger de la valeur du *Codex* D (dont on fait tant de cas pour l'omission de 19b-20) de citer son texte sur ce passage; και ο ηγουμενος ως ο διακονος μαλλον η ο ανακειμενος εγω γαρ εν μεσω υμων ηλθον ουχ ως ο ανακειμενος αλλ' ως ο διακονων και υμεις ηυξηθητε εν τη διακονια μου ως ο διακονων..., ce que Blass a restauré pour en faire une édition distincte, procédé absurde, mais logique, si l'on attribue tant de valeur à D.

28-30. Récompense promise aux Apôtres (cf. Mt. XIX, 28).

26 Parmi vous il ne doit pas en être ainsi, mais que le plus grand
parmi vous soit comme le plus jeune, et le chef comme celui qui
sert. 27 En effet, quel est le plus grand, celui qui se met à table ou
celui qui sert? N'est-ce pas celui qui est à table? Or je suis au milieu
de vous comme celui qui sert. 28 Vous êtes, vous, ceux qui sont
demeurés constamment avec moi dans mes épreuves, 29 et moi je
dispose en votre faveur, selon que mon Père a disposé en ma faveur
du royaume, 30 afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table
dans mon royaume, et vous serez assis sur des trônes, jugeant les
douze tribus d'Israël.

On trouve dans Mt. la même idée de la fidélité récompensée par la promesse des trônes, mais dans Mt. elle n'a aucun rapport ni avec la dernière cène, ni avec les avis sur la manière d'exercer l'autorité. Or il semble bien que ces paroles soient tout à fait en situation à la dernière Cène; mais on peut très bien en détacher ce qui précède, car si la leçon d'humilité est parfaitement compatible avec la promesse de l'exaltation (XIV, 11; XVIII, 14), le conseil sur l'attitude à prendre ne préparait pas à l'image des trônes. Si donc 28-30 sont ici bien à leur place, ce n'est pas une raison pour ne pas mettre 24-27 à la place qu'ils occupent dans Mc. et dans Mt.

28) Lié à ce qui précède par δέ, opposition très légère entre le Maître-serviteur et ses apôtres. Est-ce parce qu'il a compris que les deux thèmes ne se suivaient pas très bien, que D a inventé sa singulière transition (cf. v. 27)? A la différence du vague ἀκολουθήσαντες de Mt., les termes de Lc. sont comme un regard jeté sur l'existence menée en commun pendant plusieurs années, et sur une fidélité qui paraît privée de récompense, puisque Jésus va mourir. — διαμεμενηκότες par la préposition et le temps parfait indique la persévérance qui dure encore (*Pl.*); les πειρασμοί sont les difficultés de la vie, les embûches des Pharisiens et des Hérodiens, la réprobation visible des chefs religieux, malgré leurs ménagements hypocrites. Cet éloge après une dispute sur le rang ne laisse pas d'étonner, et montre dans le contexte de Lc. la grande indulgence du Christ.

29) διατίθεμαι se dit plutôt d'une disposition testamentaire : τὴν δὲ βασιλείαν εἰς τὴν Ἀλεξάνδραν διέθετο (Jos. *Ant.* XIII, XVI, 1). Mais ici on ne peut pas insister ni mettre ce mot en relation avec διαθήκη (v. 20), puisque διέθετο ne peut pas se dire d'un testament du Père.

C'est donc simplement disposer en faveur de quelqu'un. Faut-il joindre βασιλείαν avec διατίθεμαι « je vous donne une autorité royale comme mon Père me l'a donnée, je la partage avec vous » (*Schanz*, *Pl.*)? Non, car au v. 30 l'empire demeure exclusivement celui du Christ (*Holtz. Hahn*). Donc διατίθεμαι se continue par le v. 30. Mais alors il ne faut pas entendre καθώς d'une assimilation (contre *Holtz.*) « de la même façon que », mais de la raison qui permet d'agir, « selon que », « du moment que ». — βασιλείαν (cf. Apoc. XVII, 12) « pouvoir royal », ce qui permet au Christ de régler la situation, car il le possède déjà.

30) C'est la table du Christ et son royaume. Il va mourir, mais il est certain

καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ. 31 Σίμων
Σίμων, ἰδοὺ ὁ Σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον· 32 ἐγὼ δὲ
ἐδεήθην περὶ σοῦ ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου· καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρι-

que son Père tiendra sa promesse en donnant un royaume à celui qui a déjà l'investiture royale. Les temps messianiques étaient conçus comme un banquet (xiv, 15 etc.). — ἔσθω ou ἐσθίω, même sens. Si on lit καθῆσθε (subj. de κάθημαι), ce mot dépend de ἵνα; καθήσεσθε (fut.) indique une promesse distincte, dans l'avenir. — Luc ne dit pas « douze » trônes, comme Mt., sans doute parce que Judas est sorti; mais les douze tribus sont de style. — D'après *Holtz.* κρίνοντες n'est pas une allusion au jugement dernier, mais au pouvoir normal qui sera exercé par les Apôtres, comme au temps où les Juges gouvernaient Israël. Mais comment Luc qui connaissait le jugement de Jésus sur Israël (xxi, 24) n'aurait-il pas vu un inconvénient à représenter le règne messianique comme un règne sur les douze tribus d'Israël ? Ou bien il prenait ces mots dans un sens symbolique, pour le nouvel Israël, ou plutôt il entendait le jugement proprement dit, et définitif. L'horizon serait postérieur à celui de la table, ce qui donne raison à la leçon καθήσεσθε, préférable d'après la tradition manuscrite.

31-32. Promesse faite a Simon-Pierre.

Lc. ne contient pas la prophétie sur le scandale des Apôtres, ni l'annonce de Jésus qu'il les précédera en Galilée (Mc. xiv, 27-28; Mt. xxvi, 31.32). Le second point eût été une pierre d'attente inutile, puisqu'il ne parlera que des apparitions à Jérusalem. Mais ce n'est pas pour épargner les Apôtres qu'il tait le premier point, car il va supposer leur défection; c'est plutôt parce qu'elle était exprimée par un texte biblique. Il a préféré montrer que cette défection n'avait été consentie par Dieu que dans une certaine mesure, et qu'elle ne dérangeait pas ses desseins. C'est Simon-Pierre qui sera l'instrument du salut.

On ne saurait dire avec quelques critiques (*Loisy* etc.) que ce passage est l'équivalent-remplaçant de Mt. xvi, 17-19, car loin de fonder la prééminence de Pierre, il suppose plutôt qu'elle lui est maintenue. Ce n'est pas non plus une simple substitution à Mc. xiv, 27, mais une déclaration très importante sur le rôle futur de Pierre. Marc l'a omise peut-être parce que Pierre ne notait pas dans sa catéchèse ce qui était en son honneur. Matthieu a pu croire que son texte (xvi, 17-19) ayant un caractère absolu, suffisait, comme Lc. a pu penser que les paroles à la Cène le dispensaient de reproduire celles de Césarée de Philippe, même s'il les eût trouvées dans la tradition en dehors de Mc. Sa fidélité à de bonnes sources nous étant connue, il n'est pas douteux que les paroles du Christ ne soient authentiques, d'autant qu'elles sont étroitement conditionnées par les circonstances, et accusent la faiblesse de Pierre.

M. Loisy dit très bien : « Les paroles qui sont ici attribuées à Jésus réfléchissent un souvenir très précis, et un sentiment très net de la conscience chrétienne, touchant la place et l'action de Simon-Pierre dans la communauté apostolique » (ii, 552 s.). Seulement le souvenir précis comprenait la prière de Jésus et ses paroles.

31) Jésus nomme Simon deux fois, ce qui indique une certaine solennité (x, 41); mais pourquoi Simon? Parce que Jésus lui parle comme à un homme

[31]Simon, Simon, voici que Satan a obtenu de vous cribler comme le froment. [32]Mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas; et toi quand tu seras revenu, affermis tes frères. »

faible, qui ne mérite pas alors le nom de Pierre (cf. Mc. xiv, 37; Jo. xxi, 15). D'après Loisy : « La vraie raison paraît être en ce que les paroles de Jésus sont comme une interprétation discrète du nom et du surnom de l'apôtre, analogue à la formule de Matthieu : « Simon, fils de Jean, je te dis que tu es Pierre » (ii, 552). Soit, pourvu que l'analogie n'aille pas jusqu'à fondre les deux épisodes en un seul. Il y a en effet analogie dans les situations. Simon est promu dans Mt., rétabli dans Lc., au rang de fondement de la foi; mais Lc., qui a souvent nommé Pierre, ne prétend pas que son nom date de ce moment.

— ἐξητήσατο n'est pas plus que *expetivit* (*Mald.*). Le verbe grec au moyen signifie demander, spécialement demander qu'on livre quelqu'un : καὶ μικρὸν ὕστερον ἐξαιτουμένων τῶν πολεμίων... οὐκ ἐξέδωκεν (Plut. *Pyrrh.* III). Dans le cas cité, la demande n'est pas suivie de succès. Mais Field (suivi par *Holtz.*, *Pl.*, *Hahn.*), a montré qu'à l'aor. ce verbe signifie « obtenir par prière », « demander avec succès ». Aux exemples qu'il cite : Plut. *Pericl.* XXXII; Xén. *Anab.* I, i, 3; *Chrys.* T. XII, p. 137 B, on peut joindre Eur. *Troad.* 980; *Hec.* 49 et encore *Syll.* 330 l. 15, si je ne me trompe. Le sens de tous ces textes est « faire valoir ses droits », et en fait « obtenir ». C'est le sens normal, quoique non pas nécessaire de l'aoriste, car dans Dion Cassius lxviii, 19, la demande est rejetée.

Ici, *l'intention* de Satan était sans doute d'avoir les Apôtres à sa discrétion, de les entraîner à une défection sans remède, et cela il ne l'a pas obtenu. Mais ce n'est pas non plus ce qu'il a *demandé*. Il a demandé et obtenu de les mettre à l'épreuve, une épreuve telle qu'il escomptait leur chute définitive. Tout le monde a comparé Job, i, 11-12. — Cette épreuve est désignée par σινιάσαι, de σινίον, l'objet et le verbe étant inconnus des classiques. D'après Macaire (P. G. xxxiv, 496), il semble que σινίον soit non un van, mais un crible. Le van discerne le grain de la paille et des ordures, le crible ne laisse passer que ce qui est d'une certaine finesse. Mais ici le but précis de l'opération matérielle est complètement en dehors de la perspective (contre *Schanz*), car Satan ne se propose ni de séparer le bon grain de la paille, ni d'avoir une certaine qualité de grains ou de farine; il ne tente pas pour obtenir une matière plus pure. La comparaison porte seulement sur l'action de cribler, qui suppose qu'on secoue dans tous les sens, non sans les meurtrir, les objets qui doivent passer dans de petits trous. C'est ce qu'a bien compris Macaire. Les Apôtres vont être secoués et durement meurtris. On dit de même secouer quelqu'un comme un prunier, sans se soucier d'en obtenir quelque chose.

32) Il y a parallélisme entre ἐγὼ δέ et καί συ, le rôle du Seigneur et celui de Pierre. Jésus a prié pour tous les Apôtres (Jo. xvii, 9); s'il a prié spécialement pour Pierre, ce n'est pas simplement parce que sa foi était plus exposée (*Hahn.*), mais parce qu'elle importait au salut des autres. Bengel (protestant) l'a très bien dit : *Jesus servato Petro, cuius ruina ceteros traxisset, omnes servavit. Totus sane hic sermo domini praesupponit Petrum esse primum apostolorum, quo stante*

σου τοὺς ἀδελφούς σου. [33] ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ Κύριε, μετὰ σοῦ ἕτοιμός εἰμι καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι. [34] ὁ δὲ εἶπεν Λέγω σοι, Πέτρε,

aut cadente ceteri aut minus aut magis periclitarentur (ap. *Hahn.*). La foi de Pierre c'est sa conviction dans le caractère surnaturel de Jésus (cf. v, 20; vii, 9; viii, 25 etc.). Elle n'a pas défailli (ἐκλείπειν, xvi, 9); car, s'il a nié avoir connu Jésus, il n'a pas nié qu'il fût le Messie et le Fils de Dieu. Sa faiblesse de caractère n'entraînait pas l'abandon de sa conviction, demeurée assez vivante pour déterminer l'explosion de son repentir. La prière de Jésus ne pouvait être frustrée. — ποτέ, dans l'avenir (Rom. i, 10), quand les Apôtres seront demeurés seuls privés de leur Maître. — ἐπιστρέφειν signifie se retourner (Apoc. i, 12), et spécialement se retourner vers Dieu, se convertir (Act. ix, 35; xi, 21; xiv, 15; xv, 19 etc.).

Dans la prédication des prophètes, cet objet dominant pouvait être sous-entendu, se retourner c'était revenir à Dieu (Is. vi, 10, cité Mt. xiii, 15; Act. xxviii, 27). Ici l'objet n'est pas indiqué, il ne peut être question d'une conversion totale à Dieu. Dans les termes mystérieux d'une prophétie, Jésus prévoit un écart de Simon, qui se remettra ensuite dans la bonne voie. L'allusion à sa faute est donc évidente, mais ne doit pas en dépasser les conditions. C'était l'opinion de tous quand Maldonat a proposé de prendre ἐπιστρέψας pour un hébraïsme : « à ton tour », *sicut ego te confirmavi, tu iterum fratres tuos confirma,* et cette interprétation a eu beaucoup de succès; on l'a crue plus honorable pour Pierre, comme si elle pouvait dissimuler le reniement. En réalité, il y a malentendu. En latin *iterum* signifie « de nouveau » et peut aussi signifier « d'un autre côté », tandis qu'en hébreu שׁוּב indique le changement d'attitude d'une seule personne. A supposer que ἐπιστρέψας représente שׁוּב (dans la traduction de Delitzsch : כהשיבך אל לבך) on ne pourrait le traduire : à ton tour. Il va sans dire que nous devons le traduire d'après son sens grec. Knabenbauer réfute Mald., mais lui-même prend ἐπιστρέφειν au sens actif (i, 16; Jac. v, 19) : « après avoir ramené tes frères, fortifie-les ».

C'est bien ce qu'a entendu le ms. D, mais il a dû changer le texte : σὺ δὲ ἐπίστρεψον καὶ στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου. Ce sens convient bien, comme dit Kn. au rôle du Chef de l'Église, mais il n'est pas en situation, car Simon, avant de ramener les autres, avait à se retourner lui-même. — Holtz. sous-entend εἰς σεαυτόν, d'après xv, 17; mais pourquoi Lc. aurait-il exprimé obscurément ce qu'il savait dire clairement? — στήρισον hellénistique pour στήριξον, « établis solidement », au sens moral inconnu des classiques. — Il faut donc reconnaître dans ce passage une première allusion à la chute de Pierre, mais délicate, qui en limite la portée, et si bien pardonnée d'avance que l'Apôtre est expressément chargé de confirmer ses frères dans la foi, la sienne étant indéfectible en vertu de la prière du Seigneur. Le concile du Vatican a cité ce texte pour établir le dogme de l'infaillibilité pontificale (*Const. de Eccl.* c. iv). Et en effet, si les Apôtres pour lesquels Jésus a prié avaient besoin d'être fortifiés dans la foi par Pierre, les successeurs des Apôtres doivent être dans le même rapport avec le successeur de Pierre, puisque ce dernier est établi à jamais comme fondement de l'Église (Mt. xvi, 18).

33 Il lui dit : « Seigneur, avec toi je suis prêt à marcher et vers la prison et à la mort. »
34 Mais il dit : « Je te [le] dis, Pierre; [le] coq ne chantera pas aujourd'hui avant que tu n'aies nié trois fois de me connaître. »

33-34. Annonce du reniement de Pierre (Mc. xiv, 29-30; Mt. xxvi, 33-34; Jo. xiii, 37-38).

Les quatre évangélistes sont d'accord sur la protestation de Pierre, sur l'annonce du reniement, qui sera triple et sur le chant du coq. Mais tandis que Mc. et Mt. placent la prophétie de Jésus sur le chemin de Gethsémani (Mc. 26; Mt. 30), Lc. et Jo. la placent dans le cénacle. De plus Mc. seul parle du second chant du coq; d'après les trois autres, « avant que le coq ait chanté ». Saint Augustin (*de cons.* III, ii, 5) admet que la prédiction a été faite trois fois, sans doute parce qu'il s'y croyait obligé dans cet endroit (*cogant intelligi*) par sa conception de l'inspiration ou de la manière d'écrire l'histoire. Si tout le monde, même Kn., renonce aux trois prédictions c'est qu'on conçoit plus largement l'exactitude dans l'histoire, selon l'exemple d'Augustin lui-même en d'autres endroits : *Sane quod earundem sententiarum a domino dictarum non eundem omnes ordinem servant, nihil ad rem pertinet vel intellegendam vel insinuandam, dum ea quae ab illo dicta referuntur non sibimet adversentur* (*de cons.* II, lxxvii).

Les divergences sur le lieu ne sauraient jeter le moindre doute sur le fait de la prédiction; pour opter délibérément sur le lieu, il faudrait des raisons décisives qui font défaut. Si le groupement autour d'une table est plus favorable à la conversation que la marche nocturne sur des chemins, peut-être étroits, n'est-ce pas cette convenance même qui a porté Lc. à placer les discours de Jésus au Cénacle?

33) Le δέ doit être très accentué. Simon a compris que le Maître faisait allusion à l'abandon des Apôtres. C'est contre quoi il proteste pour sa part. C'est donc au fond la situation de Mc. xiv, 29, mais Pierre ne se montre pas dans Lc. enclin à se mettre au-dessus des autres. Sa protestation est calme et bien conçue; μετὰ σοῦ en vedette, c'est son amour pour le Maître qui lui fait affronter la prison, qu'il subira en effet (Act. v, 18; xii, 3-5), et la mort, dont certes Luc a pu parler ici sans savoir que déjà Pierre avait subi le martyre. La rédaction de Lc. est avec celle de Mc. dans le même rapport que xxi, 15 et Mc. xiii, 14, et il n'est pas nécessaire de supposer la reproduction littérale d'une autre source. Autre chose est un évangile qui reproduit textuellement les paroles de Jésus avec des allusions qui ne pouvaient guère être comprises que des Juifs, autre chose un évangile qui transcrit la pensée en style littéraire reçu.

34) « Pierre », parce que la répétition du nom de Simon eût été affectée, à propos d'un personnage connu sous le nom de Pierre. C'est peut-être parce que le *second* chant du coq (Mc.) ne changeait rien à la substance des choses et à leur leçon que Lc. parle seulement du chant du coq. Il dit σήμερον, quoique sans doute il ne fût pas encore minuit. Ce mot étant sans doute consacré par la tradition comme très cinglant. C'était la manière juive (Mc.), le jour commençant au coucher du soleil, que Lc. n'a pas voulu changer (cf. xxiii, 54). Il limite le

οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τρίς με ἀπαρνήσῃ εἰδέναι. 35 Καὶ
εἶπεν αὐτοῖς Ὅτε ἀπέστειλα ὑμᾶς ἄτερ βαλλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδη-
μάτων, μή τινος ὑστερήσατε; οἱ δὲ εἶπαν Οὐθενός. 36 εἶπεν δὲ αὐτοῖς
Ἀλλὰ νῦν ὁ ἔχων βαλλάντιον ἀράτω, ὁμοίως καὶ πήραν, καὶ ὁ μὴ ἔχων
πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἀγορασάτω μάχαιραν. 37 λέγω γὰρ ὑμῖν
ὅτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τό Καὶ μετὰ ἀνόμων

37. *om.* ετι *p.* οτι (T H) plutôt que *add.* (S V)

---

reniement avec précision, μέ εἰδέναι, car le terme ἀπαρνήσῃ eût pu laisser supposer davantage, et il vient de dire que Pierre ne perdrait pas la foi. — ἕως est l'équivalent de πρίν. — Le sens est le même avec (T) ou sans (HS) μή, que nous croyons avoir été ajouté pour plus de conformité avec le grec classique qui met la négation après le verbe « nier » (*Küh.-Gerth*, II, 2, 207).

35-38. Les temps heureux et la grande épreuve.

Propre à Lc. Intituler cette péricope « les deux glaives », c'est donner beaucoup trop d'importance à la réflexion des Apôtres. Elle est tout à fait en situation, et l'aspect légèrement paradoxal des paroles de Jésus, le peu d'intelligence des Apôtres, l'indulgence souriante du Maître sont des preuves d'authenticité reconnues par tout le monde.

Elle prouve donc l'excellence des additions de Luc. A la différence des discours sur leur apostolat futur (XII, 2 ss.; XXI, 12 ss.) ces paroles n'ont pour but que de faire pressentir aux Apôtres la gravité des événements qui sont commencés.

35) Il y a une légère reprise du discours, καὶ εἶπεν, mais qui n'est peut-être causée que par l'interruption de Pierre, car ce qui suit rentre dans le thème des épreuves annoncées au v. 31. — Les trois termes bourse, besace et chaussures rappellent plus la mission des disciples (X, 4) que celle des Apôtres (IX, 3). On en a conclu (*Holtz. Loisy* etc.) que la mission des disciples avait été ajoutée par Lc. d'après des textes qui parlaient des Apôtres. Mais nous expliquons Lc. qui a les deux missions. Il faut donc plutôt supposer qu'il n'attachait aucune importance à la lettre des recommandations qui varie dans les évangélistes, même relativement aux Apôtres. Les termes, quel qu'ait été précédemment leur emploi précis, désignent cette pauvreté que Jésus a imposée aux Apôtres dans leur mission, parce qu'alors la haine des Pharisiens n'avait pas engendré la défiance de tous, et qu'on observait envers les messagers de la bonne nouvelle l'hospitalité qui est de règle en Orient. C'était du moins le cas ordinaire, et Jésus avait prévu un mauvais accueil possible (IX, 4; X, 10), mais enfin c'étaient tout de même des temps heureux et remplis d'espérances.

36) Tout est changé désormais. Quel est le régime de μὴ ἔχων? D'après un grand nombre de modernes (de *Bèze* à *Godet*), μάχαιραν qui suit. Mais si l'on avait bourse et besace, il n'était pas nécessaire de sacrifier son manteau pour acheter un glaive. Les contemporains (*Kn. Schanz, Weiss, Loisy, Pl.*) sous-entendent

35 Et il leur dit : « Lorsque je vous ai envoyés sans bourse, ni besace, ni souliers, quelque chose vous a-t-il manqué? » Ils dirent : « Rien. » 36 Il leur dit : « Mais maintenant, que quiconque a une bourse la prenne, et de même une besace, et que celui qui n'[en] a pas vende son manteau et achète une épée. 37 Car je vous dis que cette écriture doit s'accomplir en moi : Il a été compté parmi les malfai-

βαλλάντιον et πήραν, ce qui est aussi le plus naturel d'après le mouvement de la phrase. Seulement il semble en résulter que dans le premier cas, si l'on a bourse et besace, il n'est pas conseillé d'acheter un glaive, d'où cette autre conséquence que le glaive aurait pour objet de se procurer des aliments par la force. Le très grand nombre recule devant cette extrémité; Jésus ne peut avoir parlé du glaive que pour la défensive. Quelques-uns en effet (*Loisy*, II, 555) pensent qu'il faut prendre le conseil à la lettre et non au figuré. Mais si l'on admet que Jésus trace ici en général les caractères d'une situation très sombre où l'épée a toujours le dernier mot, sans conseiller à ses Apôtres de s'en servir en aucun cas, il a pu indiquer comme caractéristique de cette situation la nécessité de recourir au glaive pour vivre, si l'on n'a ni argent ni provisions. Comprise ainsi la phrase est parfaitement claire. Que d'ailleurs Jésus n'ait pas conseillé l'usage des armes à ses Apôtres, c'est ce qui résulte avec évidence de son esprit et de ses avis antérieurs (x, 3; XII, 4; XXI, 12), sans parler de ce qui va suivre, XXII, 51.

37) Les Apôtres seront en butte à la haine et au mépris parce qu'ils partageront dans l'opinion le sort de leur Maître, en la personne duquel sera réalisée la parole d'Isaïe (Is. LIII, 12); τελέω au passif, comme XVIII, 31; cf. Jo. XIX, 28. 30; Apoc. XVII, 17. On trouve mauvais que le Sauveur ait pensé à un passage d'Isaïe, l'endroit de toute la Bible qui exprimait le mieux sa mission et le sens de ses souffrances. D'après Loisy (II, 556) : « la citation alourdit un peu le discours », dont le terme naturel serait simplement que la destinée du Sauveur touche à sa fin. Mais à vrai dire, la citation est bien en harmonie avec ce qui précède, et sert à tout le moins d'intermédiaire indispensable. Quant à sa relation avec ce qui suit, il faut choisir entre deux solutions. *a*) On traduit καὶ γάρ par *etenim*, sens atténué que les deux mots ont sûrement chez les classiques, et, sans suppléer précisément γεγραμμένον avec τὸ περὶ ἐμοῦ, ce qui serait trop audacieux, on entendrait la destinée de Jésus en tant que prédite par les prophètes, et alors τέλος ἔχει aurait le sens de « s'accomplit », sens qu'il avait même chez les profanes, comme Field l'a montré : τέλος γὰρ τὰ μαντεύματα ἐφαίνετο ἔχειν (DENYS HAL. *Ant.* I, 56 etc. *b*). Mais cette interprétation crée presque une tautologie. Il vaut donc mieux garder à καὶ γάρ la valeur des deux mots, *nam etiam*, « oui, même », n'ajouter à τὸ περὶ ἐμοῦ ni la lettre ni l'esprit de τὸ γεγραμμένον, et entendre τέλος ἔχει dans son sens naturel (Mc. III, 26). Il n'y a pas cependant « une double conclusion » (*Loisy*), mais une évolution de la pensée vers le terme de la destinée que Jésus avait à remplir sur la terre, y compris sa mort. — καὶ γάρ « car aussi » est le sens normal dans le N. T. (*Deb.* § 452).

ἐλογίσθη· καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει. 38 οἱ δὲ εἶπαν Κύριε, ἰδοὺ
μάχαιραι ὧδε δύο. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς Ἱκανόν ἐστιν.
39 Καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ Ὄρος τῶν Ἐλαιῶν· ἠκο-
λούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί. 40 γενόμενος δὲ ἐπὶ τοῦ τόπου εἶπεν
αὐτοῖς Προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν. 41 καὶ αὐτὸς ἀπεσπάσθη

38) Les Apôtres n'ont pas interrompu leur Maître, mais le glaive, objet concret, a frappé leur attention. Ils ne sont peut-être pas fâchés de faire entendre que rien ne les étonne, et qu'ils ont pris leurs précautions. Car ces deux μάχαιραι doivent être des épées et non des couteaux pour immoler la Pâque (*Chrys.* etc.); μάχαιρα a ce dernier sens en grec, mais non dans le N. T., et c'est bien assez que les Apôtres n'aient pas compris la pensée de Jésus, sans leur attribuer encore l'inintelligence des termes. Les Galiléens étaient braves (Jos. *Bell.* III, III, 2 μάχιμοι... ἐκ νηπίων) et ne s'étaient sans doute pas mis en route sans armes. — La réponse de Jésus montre bien qu'ils ne l'ont pas compris, et qu'il ne fait pas fond sur leur arsenal. Car ἱκανόν ἐστιν ne peut signifier « c'est assez pour nous défendre, nous voilà en sûreté », ni « c'est assez pour une apparence de résistance », qui eût été plus nuisible qu'utile, sinon dérogeant à la noblesse du sacrifice. Pour mettre en évidence l'illégalité et l'odieux de l'attaque, une protestation devait suffire. Jésus veut donc simplement rompre une conversation que ses auditeurs ne sont pas en état de soutenir. Pourtant le sens n'est pas : « en voilà assez » (Tatien. « assez pour toi » דיוך), mais « cela est suffisant », « c'est assez pour ce que j'avais en vue ». On peut soupçonner avec Cyrille d'Al. un sourire indulgent, et non sans mélancolie : μονονουχὶ διαγελᾷ τὴν φωνήν.

Ἀρκεῖ de D est la traduction du latin *sufficit.*

La Bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII (et non pas seulement les auteurs cités par *Kn.*) a vu dans ces deux glaives les deux pouvoirs spirituel et temporel : *In hac eiusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur,* etc. (*Denzinger-Bannwart,* p. 206). Mais ce considérant n'est pas partie intégrante de la définition et n'est donc pas enseigné par l'autorité infaillible.

39-46. L'AGONIE ET LA PRIÈRE AU MONT DES OLIVIERS (Mc. XIV, 26.32-42; Mt. XXVI, 30.36-46).

Lc. passe sous silence le choix des trois pour veiller avec Jésus, et la triple prière soulignant trois fois leur torpeur ; il ne nomme pas non plus Gethsémani. Les Apôtres sont pris en groupe, et Jésus leur recommande deux fois de prier pour ne pas entrer en tentation. Ce simple schéma ne saurait remplacer le va-et-vient émouvant de Mc. et de Mt., la déception du Sauveur du côté des disciples, le regard jeté sur son état d'âme. En revanche Lc. insiste davantage sur l'intensité de la prière, l'état physique où était réduit Jésus, le secours qu'il a reçu du ciel. Il est donc moins semblable à Mc. que d'ordinaire dans leurs passages parallèles, non qu'il en ait simplement écrit de nouveau la substance à sa manière, mais parce qu'il a employé une tradition plus complète. Il était

teurs; aussi bien ce qui me regarde arrive à son terme. » 38 Ils dirent :
« Seigneur, il y a ici deux épées. » Il leur dit : « C'est assez. »
39 Et étant sorti il alla selon sa coutume au Mont des Oliviers; ses
disciples aussi le suivirent. 40 Arrivé à l'endroit il leur dit : « Priez
pour ne pas entrer en tentation. » 41 Et il fut attiré loin d'eux
environ la distance d'un jet de pierre, et il se mit à genoux et il

assez naturel que, pour ne pas allonger trop le récit, il résumât le reste, déjà écrit et connu.

Pour l'authenticité de sa partie propre, voir sur v. 43 et s.

39) Lc. est parfaitement cohérent avec lui-même. Il a parlé des habitudes de ces journées (XXI, 37). C'est comme un rendez-vous avec le traître, mais Jésus ne veut point sortir de sa ligne (cf. Jo. XVIII, 2). L'action de grâce ὑμνήσαντες (Mc. Mt.) est omise, sans doute parce que les discours se sont prolongés dans Lc. après le repas. La présence des disciples est indiquée expressément; mais elle était supposée en fait dans Mc. et Mt. par les paroles à eux adressées sur le hemin (Mc. 27 ; Mt. 31).

40) Toujours peu curieux de chorographie, Lc. ne nomme pas Gethsémani. Le lieu est celui où l'on allait d'ordinaire, ou peut-être simplement celui que l'auteur a en vue et qu'il ne veut pas nommer. L'invitation à la prière faisait partie de la tradition de Mc. (38) et de Mt. (41), avec le même motif de ne pas entrer en tentation. On est seulement un peu surpris de la rencontrer deux fois, ici et v. 46. Au v. 46 elle est à sa place traditionnelle. Ici, Lc. ayant omis l'invitation à veiller pouvait très légitimement la remplacer par ce qui était, pour les disciples, le point le plus urgent dans la circonstance (v. 31), et qui était toujours de mise pour eux (XI, 4). D'après Loisy (II, 562; cf. 568) : « La relation primitive donnait sans doute l'avertissement en cette forme : « Priez pour que je n'entre pas en tentation. » On n'est pas mieux informé, mais jamais Jésus ne se montre dépendant de ses apôtres pour ses rapports avec son Père. L'infin. εἰσελθεῖν est parfaitement classique après προσεύχεσθαι, Lc. varie ici la formule du v. 46 qu'il reproduira telle quelle d'après Mc. ou la tradition. L'insertion de με (*Loisy*) serait peu naturelle, car le verbe à l'infinitif s'entend naturellement du sujet du verbe défini.

41) Style de Luc. — ἀπεσπάσθη (cf. Act. XXI, 1; IV Macch. XIII, 18) doit s'entendre d'une force intérieure qui entraîna Jésus à une certaine distance de ses disciples; ce fut sans doute l'attrait qui le portait à se réfugier dans la prière. Dans II Macch. XII, 10.17 ἀποσπάω signifie simplement s'éloigner, mais à l'actif. — Lc. seul a précisé la distance d'un jet de pierre, c'est-à-dire environ trente mètres, de sorte que les disciples, pendant une nuit de pleine lune, pouvaient voir leur Maître. Il est vrai qu'ils ne tardèrent pas à s'endormir. — Si τιθέναι τὰ γόνατα est un latinisme, *genua ponere*, il est familier à Luc, Act. VII, 60; IX, 40; XX, 36; XXI, 5; encore Mc. XV, 19 † N. T. Ce n'était donc pas une règle absolue de prier debout. On s'agenouillait pour certaines prières plus ardentes. Luc remplace ici par un terme presque liturgique et voulu le mouvement qui jette Jésus à terre (Mc. Mt.).

ἀπ' αὐτῶν ὡσεὶ λίθου βολήν, καὶ θεὶς τὰ γόνατα προσηύχετο 42 λέγων Πάτερ,
εἰ βούλει παρένεγκε τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ· πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου
ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω. 43 ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἀπ' οὐρανοῦ ἐνισχύων
αὐτόν. 44 καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο· καὶ ἐγένετο

42. παρενεγκε (H V) plutôt que παρενεγκαι (T) et non παρενεγκειν (S).
43 et 44. cf. *Commentaire.*
43. απ' ουρανου (T S V) plutôt que απο του ο (H).
44. και εγενετο (T H) et non εγενετο δε (S V).

---

42) La prière est la même que dans Mc., εἰ βούλει est en plus, mais était contenu virtuellement dans la soumission à la volonté divine. — βούλομαι exprime plus que θέλω la part de l'intelligence dans la volition, mais θέλημα paraît plus définitif que βουλή. Luc a donc écrit très correctement, mais on regrette les paroles brisées de Mc., qu'il a dû connaître, d'autant que la demande d'écarter le calice est dans les mêmes termes que Mc. avec παρένεγκε et non παρελθάτω (Mt.).

La prière de Jésus μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω rappelle γενηθήτω τὸ θέλημά σου (Mt. vi, 10), omis par Lc. dans le *Pater*. Avait-il réservé ce thème?

43) ὤφθη indique une apparition visible aux yeux; c'est un terme de Luc, i, 11; ix, 31; xxiv, 34; Act. ii, 3; vii, 2.26.30.35; ix, 17; xiii, 31; xvi, 9; xxvi, 16, qui se trouve une fois dans Mc. ix, 4, et une fois dans Mt. xvii, 3; dans I Cor. xv, 5.6.7.8; Apoc. xi, 19; xii, 1.3. — ἀπ'οὐρανοῦ, venant du ciel, et non pas seulement appartenant à la cour céleste. — ἐνισχύω signifie ordinairement prendre de la force (Act. ix, 19). Cependant il a le sens actif dans les LXX et dans Hippocrate, *Lex.* ii, 26. La force ajoutée ou rendue peut s'entendre soit du corps, soit de l'âme. Dans le cas présent, c'est l'âme qui souffre et par elle le corps; c'est donc à elle tout d'abord que l'ange apporte de la force. Comment? c'est le secret de Dieu. Loisy estime que l'intervention de l'ange « *viendrait mieux après la description de l'agonie* » (ii, 572), et c'est un des arguments contre l'authenticité des vv. 43 et 44. Mais l'ange n'apparaît pas comme un *Deus ex machinâ* qui se charge de tout arranger. La prière de Jésus, parfaite dès le début, devait se prolonger longtemps, avec des efforts dont on va voir des effets extraordinaires dans le corps. L'ange ne venait pas pour dissiper l'angoisse, mais pour aider Jésus à en triompher (*Schanz*).

44) ἀγωνία ne signifie pas « agonie », c'est-à-dire les derniers spasmes avant la mort; mais Field exagère quand il en fait un synonyme de crainte. Les nombreux exemples qu'il cite associent l'ἀγωνία à la crainte sans toujours les identifier, et ils ne sont pas les seuls. C'est plutôt l'anxiété ou l'angoisse, causée par la crainte d'un mal menaçant et assez obscur pour qu'on ne sache que lui opposer; cf. pour un sens bénin Pap. Tebt. ii, 423 l. 13 s. ὡς εἰς ἀγωνίαν με γενέσθαι (iiie s. ap. J.-C.) et pour une anxiété plus grave, II Macch. iii, 14. 16; xv, 19; Jos. *Ant.* XI, viii, 4 : Ἰαδδοῦς... ἦν ἐν ἀγωνίᾳ καὶ δέει... πῶς ἀπαντήσει... ἀμηχανῶν. Les médecins cités par Hobart associent l'ἀγωνία à la tristesse plutôt qu'à la crainte;

priait, [42]disant : « Père, si tu veux, éloigne de moi ce calice ; mais
que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne, qui se fasse ! » [43]Et il
lui apparut un ange du ciel, qui le réconfortait. [44]Et étant en agonie,

elle résulte de la crainte et n'est pas encore la tristesse, qui suppose le mal présent. — ἐκτενῶς indique la tension dans l'effort, et une tension continue ; même association avec la prière, seulement Act. xii, 5, et (avec ἐκτενείᾳ) Act. xxvi, 7. — La sueur seule n'aurait rien eu d'extraordinaire, et pour marquer son abondance la comparaison avec des caillots de sang n'eût pas été indiquée. Aussi quoique ὡσεί dans Lc. signifie seulement « environ » ou « comme », on a l'impression qu'il a voulu parler d'une sueur à laquelle étaient mêlées des gouttes de sang (opinion commune des anciens et des modernes). Cependant on ne voit rien de décisif à opposer à Euthymius, l'entendant d'une sueur épaisse (P.G. CXXIX c. 685) : οὐχ ὅτι αἷμα ἵδρωσεν, ἀλλ' ὅτι παχεῖς κατῆγεν ἱδρῶτας ὑπὸ τῆς ἀγωνίας. Car les θρόμβοι ne sont pas des gouttes, mais comme dit Euthymius οἱ παχύτατοι σταλαγμοὶ τοῦ αἵματος. Le médecin Arétée (*ap. Hobart*, p. 28) comparait une chose épaisse (laquelle?) à des caillots : παχὺ καὶ πεπηγὸς οἷον θρόμβοι. Théophraste (*de Sudor.* 11 *ap. Hobart* p. 83) distingue précisément une sueur qui ressemble à l'eau, et une autre qui ressemble au sang : ὁ δὲ ἐκ βάθους μᾶλλον βαρύτερος, ὥσπερ συντηκομένης τῆς σαρκός, ἠδὲ δέ τινες φασὶ καὶ αἵματι εἰκάσαι, καθάπερ Μονὰς ἔλεγεν ὁ ἰατρός. La médecine connaît aussi une sueur rouge et une sueur de sang (*hématidrose*) dont Aristote a déjà prononcé le nom, ὥστε ἤδη τινες ἵδισαν (ont sué) αἱματώδη ἱδρῶτα (*Hist. anim.* iii, 19). Quelle qu'ait été la nature de ce phénomène, il atteste une souffrance cruelle, une angoisse extrême de l'âme qui met le corps dans un état d'épuisement. La nature humaine de Jésus paraît ici avec toute sa capacité de souffrir, mais aussi on ne voit nulle part ailleurs plus clairement qu'il s'est donné, qu'il s'est livré pour nous de plein gré, et loin que cette faiblesse de la nature assumée par le Verbe de Dieu scandalise les fidèles, c'est dans le souvenir de son agonie que les plus grandes âmes ont été touchées de l'amour de son Cœur. Peut-être cependant, au moment de la controverse arienne, quelques fidèles ont jugé indigne du Fils de Dieu cette assistance d'un ange et cette sueur décrite avec une crudité de pathologiste.

Que penser de l'authenticité des deux versets 43 et 44?

Elle a été mise en doute par les premiers protestants et par des catholiques, si bien qu'au concile de Trente (*Conc. Trid. Diariorum pars prima*, ed. Merkle), le cardinal de Jaen voulait qu'on énumérât spécialement *que in Luca et Iohanne tam ab haereticis quam a nostris controvertantur* (p. 38). Si on ne s'y décida pas de peur de troubler les esprits dès le début, l'intention du concile fut sûrement de comprendre ce passage dans le décret d'authenticité, comme le déclara le cardinal de Trente : *Unum est, quoniam recipiuntur evangelia prout in ecclesia leguntur ; quod dum ea intentione factum est, ut ne scilicet de particulis illis Luce et aliorum, de quibus apud nonnullos hesitatum est, amplius dubitari possit* (Session du 5 avril 1546, *l. l.* p. 45). Il est donc certain pour les catholiques que ce passage fait partie de l'Écriture inspirée.

Théoriquement on pourrait l'attribuer à un auteur inspiré autre que Luc, mais cette hypothèse, dans notre cas, n'est suggérée par rien, car le passage est par-

ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν. 45 καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς ἐλθὼν πρὸς τοὺς μαθητὰς εὗρεν κοιμωμένους αὐτοὺς ἀπὸ τῆς λύπης, 46 καὶ εἶπεν αὐτοῖς Τί καθεύδετε; ἀναστάντες προσεύ-

faitement dans le style de Luc (*Holtz.*), et nous avons vu que l'objection tirée du défaut d'ordre dans le contexte n'a aucune portée. La question s'est posée à cause de l'omission dans A B N R T W 13, 69 *boh. sah. syrsin.*, *f* de *anc. lat.*, la marge du *syr.-hier.* quelques mss. arméniens. D'après Tischendorf, le premier correcteur de ℵ aurait obélisé le passage, réintégré par le second correcteur. Quelques mss. ont ici un astérisque ou un obèle. — Le passage se trouve dans ℵ D, tous les autres onciaux (y compris Θ) et cursifs, *anc.-lat.*, quelques mss. *boh.* et *sah*, *syr.-cur. pes* et *hier.* (les 3 mss.), *arm. éth. Tat.-ar. Vg.*

Quant aux Pères, aucun d'eux ne s'est prononcé contre le passage. Ambr. Cyr-Al. Dam. ne l'ont ni cité ni commenté. Hilaire et Jérôme ont connu des mss. d'où il était absent. La sueur de sang (ou tout le passage) a été admise par Justin, Irénée, Hippolyte, Denys d'Al., Eusèbe (canons), Théod. de Mops., Hilaire, Jér., Aug. etc. Enfin quelques-uns ont cru à un retranchement délibéré; Épiphane l'attribue à des orthodoxes, Anastase le Sin. a accusé des inconnus, Photius des Syriens, Nicon des Arméniens (cf. *Tischendorf*).

Dans ces conditions, ou bien il s'agit d'une addition antérieure à l'an 150, ou bien d'une suppression. L'insertion à une haute époque d'une tradition authentique (*H.*, *Pl.*) n'a rien d'improbable en soi, mais comment imaginer un auteur très ancien écrivant précisément dans le style de Lc?

Cette hypothèse ne répugnerait pas à la foi, si l'auteur du passage avait été inspiré, mais elle n'a aucune vraisemblance pratique, et n'aurait de probabilité que si la lacune des mss. ne pouvait s'expliquer par une suppression.

Et d'abord ces témoins ne représentent guère que l'Égypte (d'où est W [Freer]) et non pas même toute l'Égypte (ℵ!). Il n'est vraiment pas permis de qualifier d'occidentale l'autre leçon comprenant D et toute la tradition syrienne, en grec et en syriaque. Justin et Irénée sont occidentaux, mais non Denys d'Al. Il est dur de s'éloigner de B, mais on sait qu'il omet plus qu'il n'ajoute, et *Syrsin.* est un témoin très peu sûr.

De plus, si l'insertion ne peut s'expliquer sans une tradition authentique, la suppression a pu être causée par un scrupule théologique. Ce passage, cité au IIe siècle contre ceux qui niaient l'humanité réelle du Christ (docètes), a pu être allégué au début du IVe par ceux qui attaquaient sa divinité. Épiphane dit clairement que les orthodoxes en ont eu peur. D'après son texte, tel qu'il est ponctué dans Migne (XLIII, 73), il semble le dire des larmes de Jésus (Lc. XIX, 41). Mais si ce passage des larmes a été cité par Irénée (I, 20), ce n'est pas contre les docètes, tandis qu'il cite Lc. XXII, 44 contre ces gnostiques (III, 22). Irénée : οὐδ' ἂν ἵδρωσε θρόμβους αἵματος. Épiph. : Κεῖται ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ ἐν τοῖς ἀδιορθώτοις ἀντιγράφοις (καὶ κέχρηται τῇ μαρτυρίᾳ ὁ ἅγιος Εἰρηναῖος ἐν τῷ κατὰ αἱρέσεων, πρὸς τοὺς δοκήσει τὸν Χριστὸν πεφηνέναι λέγοντας)· ὀρθόδοξοι δὲ ἀφείλοντο τὸ ῥητόν, φοβηθέντες καὶ μὴ νοήσαντες αὐτοῦ τὸ τέλος, καὶ τὸ ἰσχυρότατον· καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ κ. τ. λ. Les renseignements d'Épiphane ne sont pas toujours très sûrs; mais son renvoi à Irénée est parfaitement exact, et le motif de l'omission très plausible.

il priait avec plus d'instance, et sa sueur fut comme des globules de sang qui coulaient jusqu'à terre. 45 Et se relevant après la prière, et venant vers les disciples, il les trouva endormis par le chagrin, 46 et il leur dit : « Pourquoi dormez-vous? Levez-vous et priez, afin que vous n'entriez pas en tentation. »

Il y eut donc un certain flottement, probablement vers la fin du IIIe siècle, qui dura pendant le IVe, puis la tradition reprit tout son empire.

On peut ajouter comme cause secondaire de l'omission le caractère additionnel du passage dans Lc., manquant par ailleurs des données si précieuses de Mt., sur lequel se portait surtout l'attention. C'est ainsi que saint Ambroise qui commente Luc, au lieu des vv. 43 et 44 passe à Mt. XXVI, 38. 41. 31. Si des évangéliaires et quelques mss. ont ajouté nos versets à Mt. XXVI, 39 (cf. *Tisch., Sod.*), d'autres mss. ont pu les supprimer ici pour plus de ressemblance entre les parallèles (*Soden*, p. 1446, quoiqu'il ait mis le texte entre crochets).

45) Lc. assigne la tristesse comme raison de la somnolence des Apôtres. La tristesse est souvent une cause d'insomnie, mais il se peut aussi qu'elle accable et plonge dans la torpeur. Le contraste est prononcé entre Jésus qui se lève résolu de la prière et les Apôtres qui sont couchés, endormis par leur chagrin.

46) Les paroles qui d'après Mc. ont été adressées à Simon-Pierre, vont ici aux Apôtres, avec ἀναστάντες au lieu de γρηγορεῖτε, car dans Lc. il n'y a qu'une prière de Jésus, et le moment est venu non pas de veiller, mais de faire face à la trahison. Marc mérite ici la préférence, car la veille, qui s'imposait dans cette situation, était exposée à la tentation sans la prière. Désormais il ne reste plus beaucoup de temps pour prier. Mais la recommandation avait sa valeur pour toujours, aussi Lc. la reproduit (cf. v. 40).

47-53. ARRESTATION DE JÉSUS (Mc. XIV, 43-52; Mt. XXVI, 47-56; Jo. XVIII, 2-11).

Le thème est bien l'arrestation de Jésus, mais le mot n'est pas prononcé. Cette péricope a un caractère un peu anormal dans l'œuvre de Lc. Il semble supposer les faits connus, et son intervention littéraire a pour but de leur donner leur sens et de les compléter. C'est ainsi que Lc. ne dit pas que le baiser était un signe (Mc. Mt.), mais il le suppose et en indique d'un mot (v. 48) le caractère odieux. Le coup de violence d'un des disciples ne vient pas à la suite de l'arrestation (Mc. Mt.), mais est expliqué comme une agression défensive, à laquelle il faut renoncer. La guérison du blessé est propre à Lc. Les paroles de Jésus dans Mc. et Mt. visaient bien les chefs plutôt que la foule des agresseurs; Lc. explique qu'ils étaient présents, et révèle le dessein divin au sujet de ce sinistre épisode (53b). La fuite des disciples est passée sous silence, plutôt pour les épargner (*Schanz*), que parce que les apparitions du ressuscité les retrouveront à Jérusalem (*Holtz. Loisy*), car ils pouvaient prendre la fuite sans quitter la ville. On peut regarder quelques-unes de ces modifications comme un arrangement littéraire. Mais ordinairement Lc. ne s'éloigne pas autant de Mc. Il a eu l'intention de préciser et de compléter, d'après des informations qu'il tenait pour sûres.

χεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν. 47 Ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος
ἰδοὺ ὄχλος, καὶ ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα προήρχετο αὐτούς,
καὶ ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ φιλῆσαι αὐτόν. 48 Ἰησοῦς δὲ εἶπεν αὐτῷ Ἰούδα,
φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως; 49 ἰδόντες δὲ οἱ περὶ αὐτὸν τὸ
ἐσόμενον εἶπαν Κύριε, εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρῃ; 50 καὶ ἐπάταξεν εἷς τις
ἐξ αὐτῶν τοῦ ἀρχιερέως τὸν δοῦλον καὶ ἀφεῖλεν τὸ οὖς αὐτοῦ τὸ δεξιόν.
51 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Ἐᾶτε ἕως τούτου· καὶ ἁψάμενος τοῦ
ὠτίου ἰάσατο αὐτόν. 52 εἶπεν δὲ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν

47) ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος comme dans Mc. et Mt., mais l'impression est moins forte parce que dans Lc. Jésus ne parlait pas actuellement du traître. La foule est anonyme et Lc. ne dit même pas qu'elle était armée, parce que cela sera dit équivalemment au v. 52; il n'aime pas les redondances. Judas n'est nommé qu'après la foule, mais cependant il était bien à sa tête. C'est le même sens que dans Mc., dont le tableau se transforme en une ligne d'histoire. Rien du signal, et il n'est même pas dit expressément que Judas ait réalisé son dessein odieux. Et Lc. qui aime les verbes composés se contente de φιλῆσαι. — ὁ λεγόμενος ne s'explique que par un renvoi au v. 3; Judas avait promis de livrer son maître; il va tenir parole (*Hahn*). — προέρχεσθαι, « devancer »; cf Mc. VI, 33. Il y a donc une certaine distance entre la troupe et Jésus (cf. v. 49). Pourquoi Judas prend-il les devants ? Il ne pouvait dissimuler aux Apôtres qu'il jouait le rôle de traître; c'était donc pour que les autres puissent voir clairement qui l'on devait arrêter.

48) Dans Mc. Jésus ne dit rien à Judas. La parole de Mt. est touchante, un peu obscure comme ce qui jaillit d'un cœur blessé qui ne voudrait pas croire à la trahison. Luc exprime clairement ce qu'il en est et ce que l'on devait penser d'une action si noire : Judas et le Fils de l'homme, un baiser et la trahison, quel contraste!

49) L'avance prise par Judas permet aux disciples d'envisager rapidement ce qui va se passer. Ils ont le temps de consulter leur Maître. En pareil cas, attaquer ce n'est que se défendre. Ceci est au moins aussi vraisemblable que l'arrestation immédiate, suivie d'un acte de violence qui vient trop tard (Mc. Mt.). — εἰ πατάξομεν futur délibératif; les Apôtres demandent s'il ne conviendrait pas de frapper.

50) Sans attendre la réponse, l'un deux frappe, non pas Judas qui s'était sans doute esquivé, mais le serviteur du grand prêtre qui peut-être voulait avoir le mérite de l'arrestation auprès de son maître. Cette promptitude et ce zèle étaient bien de Pierre que seul Jean a nommé ainsi que le serviteur, un certain Malchus (Jo. XVIII, 10). Luc (confirmé par Jo.) note que c'était l'oreille droite; d'ailleurs il écrit ἀφεῖλεν comme Mc.

51) La réponse de Jésus a un caractère d'authenticité par son obscurité même. Augustin cite deux opinions (*de cons. ev.* III, v, 17) qui divisent encore les commentateurs : 1) « Laissez! pas plus loin! » (*Kn. Schanz, Hahn*), ou plutôt 2) *sinite usque huc... permittendi sunt huc usque progredi id est ut me adprehen-*

[47]Comme il parlait encore, voici [paraître] une foule, et le nommé
Judas, un des Douze, les précédait, et il s'approcha de Jésus pour
le baiser. [48]Jésus lui dit : « Judas, tu livres le Fils de l'homme par
un baiser? » [49]Ceux qui étaient auprès de lui voyant ce qui allait
arriver dirent : « Seigneur, frapperons-nous avec l'épée? » [50]Et
l'un d'eux frappa le serviteur du grand prêtre, et lui enleva l'oreille
droite. [51]Mais Jésus répondit : « Laissez aller [les choses] jusque-
là. » Et il toucha l'oreille et le guérit. [52]Puis Jésus dit à ceux qui

dant... (*Aug. Holtz. Loisy*). En effet ἐᾶν ne signifie pas « cesser », mais « laisser faire », comme le prouvent les textes des Actes (ἐάσατε Act. v, 38 n'est pas le texte critique).

On dit que cette réponse viendrait trop tard, tandis qu'elle devrait s'appliquer au fait accompli. Mais Augustin a remarqué très finement que l'action avait été précipitée et que la réponse, simultanée en fait, n'avait pu être placée qu'après par l'écriture : *sed non potuerant etiam simul dici quae simul fieri potuerunt*. D'autres ont pensé, sans probabilité, que Jésus parlait ici à ses agresseurs : mais il est clair qu'il ne leur adresse la parole qu'au v. 52. — Jésus touche l'oreille; il ne se contente donc pas de cicatriser la blessure, l'oreille ayant disparu; mais d'autre part il n'est pas dit qu'il ait ramassé l'oreille; elle n'avait donc pas été complètement décollée. Jésus faisait connaître par ce trait et sa constante bonté, et le sens de sa pensée à propos du glaive, v. 36; il ne voulait pas être défendu par la force. Il était venu au lieu où il savait que Judas viendrait le livrer; ce n'était pas non plus à ses apôtres à frustrer le dessein de son Père qu'il venait d'accepter. C'est ce qui est expliqué dans Mt. (v. 53 s.).

52) Mc. et Mt. ont représenté la foule comme venant de la part du Sanhédrin; Lc. y fait figurer des grands prêtres, des stratèges du temple et des anciens. On ne saurait dire qu'ils sont survenus après coup, car παραγενόμενος, employé fréquemment par Luc, a simplement le sens d'arriver (*Actes,* constamment, si ce n'est v, 25), venir vers quelqu'un. Luc a donc voulu ajouter un détail. Le Sanhédrin a donné la commission, quelques-uns de ses membres ont voulu voir par eux-mêmes, ce qui n'a rien d'invraisemblable. Même il eût été bien étonnant qu'il n'y eût là aucun des stratèges du temple (cf. sur v. 4). On a prétendu que Lc. avait ajouté ce trait de son cru (*Holtz. Loisy* etc.) parce qu'il a compris que le discours de Jésus ne s'adressait pas à la plèbe des gens de police. Cependant il faut avouer qu'il convenait plus à ces gens qu'à des notables de venir avec des bâtons. Luc a donc simplement suivi ici une source qui lui paraissait sûre, sans s'écarter pour cela du texte de Mc. et de Mt. Le discours s'adressait à la fois aux exécuteurs et aux inspirateurs présents. La première partie visait les exécuteurs.

On peut noter d'ailleurs que Bède a entendu les paroles de Luc d'une façon très large. Il aurait simplement voulu marquer par cette présence la responsabilité des sanhédrites, véritables acteurs du drame quoique absents : *volens evangelista eos maxime quorum cuncta consilio gerebantur sanguinis eius ostendere*

ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ καὶ πρεσβυτέρους Ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων; [53] καθ' ἡμέραν ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ, οὐκ ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ· ἀλλ' αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους.

reos, dicit principes sacerdotum et magistratus templi et seniores ad comprehendendum venisse Salvatorem etc. (P. L. xcii, 605).

53) Ces mots s'adressent plutôt à la partie la plus relevée des agresseurs. Mais si Luc avait introduit les notables comme étant plus en harmonie avec les paroles, pourquoi aurait-il supprimé διδάσκων et l'allusion de Mc. aux Écritures? Il ajoute la fin du verset non point comme un équivalent à cette vague citation, mais sûrement d'après une bonne autorité. Déjà les adversaires de Jésus avaient voulu s'emparer de lui (Jo. vii, 44), mais Dieu ne l'avait pas permis jusqu'alors. Maintenant il laisse agir la puissance des ténèbres (cf. Col. i, 13), c'est-à-dire Satan qui a suscité Judas (v. 3). Ces paroles sont donc à prendre dans un sens figuré, quoique la circonstance de la nuit ait pu les suggérer à Jésus.

Luc ne parle pas de la fuite des disciples, que d'ailleurs il n'avait pas annoncée.

54-71. — Jésus devant les chefs de la nation. Jésus a été jugé deux fois : une fois par les grands prêtres, les scribes et les anciens, c'est-à-dire par les sanhédrites, une seconde fois par Pilate. Quoi qu'en ait dit une critique de dilettante, ce double jugement répond précisément à une situation où le pouvoir suprême était certainement exercé par les Romains, sans que toute liberté de juger ait été enlevée aux Juifs. En effet il est évident d'après la tradition des quatre évangélistes que le premier jugement ne fut pas considéré par les sanhédrites comme définitif, ayant seulement besoin, pour être exécutable, du visa du gouverneur. Les chefs de la nation ont livré Jésus, l'accusant de messianisme, ce qui signifiait pour les Romains de menées révolutionnaires, dans le dessein de le faire condamner à mort et exécuter. Et il est certain qu'ils n'auraient pas livré un Juif officiellement s'ils n'avaient pu produire la conviction légale qu'il était digne de mort. Cette conviction fut acquise par une comparution devant le grand prêtre. Et il est à remarquer à l'encontre de ceux qui voient chez les évangélistes une tendance à rejeter la faute sur les Juifs, que ni Luc ni Jean ne mentionnent expressément leur sentence condamnant Jésus à mort. Mais ils la supposent, et ce n'est pas sur ce point qu'il est difficile de les concilier. La difficulté entre Mc. et Mt. d'une part et Lc. de l'autre est que les deux premiers ont deux réunions des sanhédrites, tandis que le second n'en a qu'une seule, et de plus, tandis que Mc. et Mt. placent la condamnation dans la réunion de la nuit, Lc. donne à entendre clairement qu'elle résulta de la comparution du matin. N'ayant qu'une séance, Lc. devait nécessairement y placer l'objet principal de la comparution. Mais on pourrait envisager deux réunions, comme dans Mc. et Mt., en renvoyant cependant la condamnation à la seconde.

Il nous paraît impossible de révoquer en doute le fait des deux réunions, confirmé par Jean, qui en place une chez Anne et l'autre chez Caïphe. Le

étaient venus vers lui, grands prêtres et officiers du Temple et anciens : « Êtes-vous venus avec des épées et des bâtons, comme contre un brigand? 53 Alors que chaque jour j'étais avec vous dans le Temple vous n'avez pas porté la main sur moi ; mais c'est ici votre heure, et la puissance des ténèbres. »

silence de Lc. n'est point un argument *décisif contraire, car il a pu simplifier.* De même qu'il n'a qu'une multiplication des pains et, comme nous le verrons, qu'une seule scène d'outrages par la soldatesque, il a pu penser qu'en ne mentionnant que la réunion du matin il disait le nécessaire pour ses lecteurs. Ce qui rend la première réunion très vraisemblable, c'est l'empressement naturel des sanhédrites à constater qu'ils avaient bien entre leurs mains leur victime, et ils ne purent sans doute s'empêcher de lui faire quelques questions, de lui témoigner leur haine. Même Lc. avait fait plus en quelque sorte, puisque les sanhédrites étaient venus jusqu'à Gethsémani. Les paroles que Jésus leur adresse en ce lieu ressemblent assez à ce qu'il répondit à Anne d'après Jo. XVIII, 20. De plus Lc. a placé dans cette nuit l'unique scène d'outrages qu'il ait retenue. Il pouvait donc estimer qu'il n'avait rien omis d'essentiel, même s'il avait Mc. sous les yeux.

Mais c'est sans doute parce qu'il croyait que la scène décisive avait eu lieu le matin. Et sur ce point il semble qu'on doive lui donner raison. Si vraisemblable que soit la réunion de la nuit, il était difficile qu'elle eût le caractère d'une réunion officielle. Les sanhédrites avaient-ils attendu en corps chez Caïphe ou chez Anne? Alla-t-on les réveiller à leurs demeures pour les amener? Ces difficultés ne sont pas très graves s'il ne s'agit que d'un petit nombre de sanhédrites et d'une réunion privée; elles militent contre une réunion même incomplètement plénière, et contre la tenue régulière d'un procès criminel, même si l'on n'attachait pas trop d'importance à la légalité d'un acte qui ne pouvait pas être une condamnation exécutoire. On a dit (*Holtz. Schanz*) que Lc. avait transporté le procès au matin pour suivre la coutume romaine. Mais c'était aussi la coutume juive de ne pas juger la nuit (*Sanh.* IV, 5 s.). Cette observation revient donc à dire que l'ordre de Luc est plus vraisemblable, d'une vraisemblance qui est de nature à indiquer la réalité. Marc a pu se laisser aller à raconter tout le procès à propos de la première comparution, et il est sûr qu'on ne voit pas bien d'après son texte le motif de la seconde réunion. En ajoutant qu'elle avait pour but de faire mettre Jésus à mort, Mt. (XXVII, 1) a peut-être conservé une trace de la tradition suivie par Luc. Cependant Mc. et Mt. d'un côté, Lc. d'un autre, ont donc deux manières de raconter le procès. Mais peut-on aboutir à propos du triple reniement de Pierre à un seul récit des mêmes faits? Les mêmes principes sont en jeu dans les deux cas, et ce qui est admis pour le reniement peut l'être aussi pour le moment où fut obtenu l'aveu de Jésus. Il n'y a pas plus de raison de supposer deux fois la même question et la même réponse que dans tant d'autres circonstances où la chronologie des faits est seule en cause (contre *Kn.*). D'après l'ordre qu'il avait adopté, Lc. avait l'avantage de dire sans interruption tout ce qui regardait Pierre.

54 Συλλαβόντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον καὶ εἰσήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως·
ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει μακρόθεν. 55 περιαψάντων δὲ πῦρ ἐν μέσῳ τῆς αὐλῆς
καὶ συνκαθισάντων ἐκάθητο ὁ Πέτρος μέσος αὐτῶν. 56 ἰδοῦσα δὲ αὐτὸν
παιδίσκη τις καθήμενον πρὸς τὸ φῶς καὶ ἀτενίσασα αὐτῷ εἶπεν Καὶ οὗτος
σὺν αὐτῷ ἦν· 57 ὁ δὲ ἠρνήσατο λέγων Οὐκ οἶδα αὐτόν, γύναι. 58 καὶ μετὰ
βραχὺ ἕτερος ἰδὼν αὐτὸν ἔφη Καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ· ὁ δὲ Πέτρος ἔφη
Ἄνθρωπε, οὐκ εἰμί. 59 καὶ διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς ἄλλος τις διισχυρίζετο
λέγων Ἐπ' ἀληθείας καὶ οὗτος μετ' αὐτοῦ ἦν, καὶ γὰρ Γαλιλαῖός ἐστιν.
60 εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος Ἄνθρωπε, οὐκ οἶδα ὃ λέγεις. καὶ παραχρῆμα ἔτι

57. *om.* αυτον *p.* ηρνησατο (H V) plutôt que *add.* (T S).

54-62. Le triple reniement de Pierre (Mc. xiv, 66-72; Mt. xxvi, 69-75; Jo. xviii, 16.17. 25-27).

Les différences avec Mc. seront indiquées dans le commentaire.

54) συλλαβόντες est tout ce que Lc. dit enfin de l'arrestation de Jésus (cf. Act. i, 16; xii, 3; Mc. xiv, 48; Jo. xviii, 12). On était loin de la ville, d'où ἤγαγον (comme Jo. xviii, 13), et ensuite on l'introduit, εἰσήγαγον, dans la maison du grand prêtre. Ce dernier n'est nommé ni dans Mc. ni dans Lc. Mais Luc mettrait-il Anne avant Caïphe (iii, 1; Act. iv, 6), s'il n'avait joué un rôle dans la passion? On peut donc conjecturer qu'il pensait à Anne, nommé dans Jean xviii, 13 (*Holtz. Schanz* etc.). Pierre suivait comme dans Mc., et c'est lui qui désormais absorbe l'attention, et dont l'histoire sera dite sans désemparer. C'est peut-être ce que Luc appelait écrire καθεξῆς.

55) C'est bien exactement la situation de Mc. (54) avec le feu (omis par Mt.), mais dans un ordre à la fois chronologique et impersonnel : ils (les serviteurs, Mc.) allument du feu *au milieu* de la cour, s'assoient et Pierre au *milieu* d'eux. Naturellement Pierre se chauffait; en le disant Mc. (54 et 67!) insinuait déjà qu'il pensait un peu trop à son bien-être dans un tel moment.

56) D'après les quatre évangélistes, c'est une servante qui provoque le premier reniement, mais dans Jo., c'est à l'entrée avant que Pierre ait pris place autour du feu. Luc s'en tient à Mc., que rappelle πρὸς τὸ φῶς (54). — ἀτενίζω est de son style (iv, 20 et 10 fois dans les Actes; avec II Cor. xiii, 7.13 † N. T.), comme ἐμβλέπω du style de Mc. (4 fois, Mt. 2; Lc. 2; Jo. 2). L'accusation est dans le style indirect. Le καί ne prouve pas qu'on ait parlé d'un autre, car il se trouve dans les quatre évangélistes (Jo. 25) sans que personne soit nommé auparavant. Nous dirions de même : « Lui aussi en était! » Cela suppose qu'on cherche les complices. Tout le monde pense au procès; aussi la servante dit-elle σὺν αὐτῷ, pour désigner Jésus.

57) La négation est plus nette que dans Mc., mais Lc., précis dès le début, n'ira pas plus loin; Pierre a toujours soin de nommer son interlocuteur : γύναι, ἄνθρωπε (*bis*).

54 S'étant donc emparés de lui, ils l'emmenèrent et le firent entrer dans la maison du grand prêtre. Or Pierre suivait de loin. 55 Comme ils avaient allumé du feu au milieu de la cour et s'étaient assis ensemble, Pierre était assis au milieu d'eux. 56 Une servante le vit assis près de la flamme, et l'ayant regardé fixement, elle dit : « Celui-ci aussi était avec lui. » 57 Mais il nia, disant : « Je ne le connais pas, femme. » 58 Et peu après, un autre, l'ayant vu, dit : « Toi aussi tu es l'un d'eux. » Mais Pierre dit : « Homme, je n'[en] suis pas. » 59 Et une heure environ s'étant écoulée, un autre encore affirmait fortement : « En vérité, celui-là aussi était avec lui, car il est Galiléen. » 60 Mais Pierre dit : « Homme, je ne sais ce que tu veux

58) Mc. a deux interpellations personnelles, et entre les deux une à la cantonade. Dans Lc. une seule interpellation personnelle au milieu. Les écrivains ne songeaient sans doute en cela qu'à varier leur style. Et c'est peut-être simplement pour la variété que Lc. met ici un homme au lieu de la même servante (dans Mt. une autre). Mais il conserve la tournure avec καί et l'indétermination, ἐξ αὐτῶν (Mc.), l'un des disciples. Et de nouveau Pierre nie, aussi brièvement que possible, mais toujours dans le style direct, tandis que Mc. a ici une réponse indirecte, comme Mt. La troisième réponse sera dans Mc. et dans Lc. en style direct, dans Mt. et dans Jo. (pour la première fois) en style indirect. Qui s'attacherait à ces variations, quoique naturellement le style direct soit plus près de la vérité?

59) Autre divergence un peu plus grave. Là où Mc. et Mt. disent μετὰ μικρόν, d'autant que la comparution a pris du temps, Lc. qui en a omis le récit met ici un intervalle d'une heure. Le second interlocuteur était un ἕτερος, cette fois c'est un ἄλλος; c'est le moindre changement de style, tandis que dans Mc. et Mt. ce sont les assistants, dans Jo. une personne désignée par sa parenté avec Malchos. D'ailleurs Lc. se rapproche de Mc. par le reproche d'être Galiléen, sans expliquer comme Mt. que Pierre se trahit par sa langue. Ce troisième personnage se croit sûr de son affaire (διισχυρίζομαι, Act. xii, 15 † N. T.).

60) Dans Mc. les réponses de Pierre sont dans un *crescendo* qui fléchit au milieu; dans Mt. le *crescendo* s'enfle toujours. Dans Lc. la troisième réponse est au point de la première dans Mc. Dans Jo. il y a juste ce qu'il fallait dire pour exprimer le reniement. On voit ici comment le désir d'épargner le chef des Apôtres pouvait se concilier avec le devoir de la stricte vérité. Luc est pathétique, mais non pas véhément; il a déjà omis dans le même sens les reproches de Jésus à Pierre (Mc. viii, 33; Mt. xvi, 23). Schanz prétend même que dans Lc. la négation va en diminuant : Je ne le connais pas; je ne suis pas de ses disciples; je ne sais ce que tu dis. Il semble plutôt que Pierre est de plus en plus embarrassé. — παραχρῆμα est du style de Lc., comme εὐθύς du style de Mc. — ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ est un effet littéraire, d'autant que le gén. absolu est employé selon les règles. Pas plus ici que dans la prophétie de Jésus Lc. ne

λαλοῦντος αὐτοῦ ἐφώνησεν ἀλέκτωρ. 61 καὶ στραφεὶς ὁ κύριος ἐνέβλεψεν
τῷ Πέτρῳ, καὶ ὑπεμνήσθη ὁ Πέτρος τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου ὡς εἶπεν αὐτῷ
ὅτι Πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι σήμερον ἀπαρνήσῃ με τρίς. 62 καὶ ἐξελθὼν
ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς. 63 Καὶ οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτὸν
ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες, 64 καὶ περικαλύψαντες αὐτὸν ἐπηρώτων λέγοντες
Προφήτευσον, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε; 65 καὶ ἕτερα πολλὰ βλασφημοῦντες
ἔλεγον εἰς αὐτόν.
66 Καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, ἀρχιερεῖς τε

61. του ρηματος (H) ou του λογου (T S V).
64. *om.* αυτον *p.* επηρωτων (T H) ou *add.* (S V).

---

suit Mc. sur le second chant du coq. Cette précision a pu lui paraître superflue.

61) Le regard du Seigneur, propre à Lc., est merveilleusement beau. Rien n'autorise à le mettre en doute. Peut-être ni Mc. ni Mt. n'en ont-ils parlé parce que Jésus avait été emmené pour comparaître dans une salle, et qu'il eût fallu expliquer comment il pouvait de là voir Pierre, ou que, dans l'intervalle des reniements, il était descendu. Luc n'ayant pas parlé de cette comparution, ses lecteurs pouvaient imaginer que le Sauveur était là tout proche sous la garde des soldats, mais qu'il ne regarda Pierre que lorsque le coq eut chanté. C'est ce regard qui touche l'Apôtre. Le souvenir de la prédiction comme dans Mc., naturellement en omettant δίς, mais en ajoutant σήμερον que tous deux avaient dans la prédiction.

62) Exactement comme Mt.; c'est la traduction en clair du terme difficile de Mc.

63-65. Scène d'outrages (Mc. xiv, 65; Mt. xxvi, 67-68).

Dans Lc. c'est une scène de moquerie par la soldatesque qui a arrêté Jésus. Mais il n'a pas la scène de moquerie par les soldats romains (Mc. xv, 16-20; Mt. xxvii, 27-31). Il se peut donc qu'il ait coloré de cette façon, pour ne pas revenir aux cruelles plaisanteries des soldats, ce que Mc. a attribué aux sanhédrites et à leurs serviteurs. N'ayant pas raconté la première comparution, Lc. ne pouvait mettre en scène les sanhédrites. D'ailleurs le récit de Mc. et de Mt. est parfaitement vraisemblable. Ces hommes haineux ne pouvant exécuter eux-mêmes la sentence, ont voulu du moins se satisfaire. Si aucun d'entre eux ne se fût cru déshonoré pour avoir lapidé un condamné, ils éprouvaient sans doute encore moins de confusion à défier ce Messie qui leur portait ombrage et à l'outrager entre eux. Lc. les a fait figurer parmi ceux qui avaient arrêté Jésus; ici il ne met en scène que la valetaille.

63) συνέχω, extrêmement rare dans le sens de tenir en prison : I Macch. xiii, 15; plusieurs cas dans les papyrus, par exemple : προσαπώσατό με εἰς τὴν φυλακὴν καὶ συνέσχεν ἐφ' ἡμέραν, Pap. de Magdola cité dans *Expositor*, sept. 1911, p. 278. Cf. dans les papyrus de Berlin συνέχεσθαι, être tenu ou être l'objet d'une con-

dire. » Et aussitôt, comme il parlait encore, un coq chanta. [61]Et le
Seigneur s'étant retourné regarda Pierre, et Pierre se souvint de la
parole du Seigneur, comment il avait dit : Avant que le coq chante
aujourd'hui tu me renieras trois fois. [62]Et étant sorti dehors, il
pleura amèrement.

[63]Et les hommes qui le gardaient se jouaient de lui, le battant,
[64]et l'ayant couvert d'un voile, ils l'interrogeaient, disant : « Pro-
phétise; quel est celui qui t'a frappé? » [65]Et ils proféraient contre
lui beaucoup d'autres injures.

[66]Et lorsqu'il fit jour, le conseil des anciens du peuple se réunit,

trainte par corps (IV, 1150 etc.). — ἐνέπαιζον, même terme que ἐνέπαιξαν (Mc. XV, 20 et Mt. XXVII, 31), pour désigner le jeu cruel de ceux qui ont leur victime à discrétion, distinct d'un supplice commandé. — δέροντες (XII, 47; XX, 10); cf. Jo. XVIII, 23.

64) Le voile, comme dans Mc.; mais plus rapproché de προφήτευσον, qui l'explique. Luc ajoute comme Mt. : τίς ἐστιν ὁ παίσας σε; qui paraît bien répondre à l'intention de Mc.

65) Lc. évite les traits les plus pénibles, les soufflets et les nasardes. Son imagination modérée souffre de ces excès. Mais il relève les injures qui comprennent tout ce que Jésus a entendu d'insultant et sur lequel il ne reviendra pas.

66-71: JÉSUS DEVANT LE SANHÉDRIN (cf. Mc. XIV, 55-64; XV, 1; Mt. XXVI, 59-66; XXVII, 1).

Il nous a paru plus probable que l'aveu de Jésus qui impliquait sa mort ne fut prononcé qu'à la séance du matin. Par ailleurs Mc. et Mt. racontent cette comparution plus en détail, avec des détails que suppose Lc. lui-même. Il a donc omis ce qui lui paraissait superflu pour ses lecteurs, mais a pris soin de mettre plus en lumière le vrai point de droit.

66) Qu'une réunion ait eu lieu le matin, c'est aussi ce que disent Mc. et Mt. Ceux qui se rassemblent sont le πρεσβυτέριον, terme qui ne revient que Act. XXII, 5. Il ne désigne pas ici exclusivement les anciens mais bien le Sanhédrin avec les grands prêtres et les scribes, car ἀρχιερεῖς et γραμματεῖς sans article doivent être en apposition (*Deb.* § 444); c'est donc l'assemblée dite des Anciens, composée surtout des grands prêtres et des scribes. On en conclut (*Holtz.* etc.) que le συνέδριον a donc ici par opposition un sens local, comme le tribunal pour dire le lieu des audiences. Mais dans ce cas αὐτῶν serait de trop. La nuance qui sépare les deux mots est celle qu'il y a entre une assemblée politique et un tribunal, l'assemblée pouvant se constituer en haute cour de justice. — ἀπήγαγον indique bien un changement de lieu; mais, si la maison du grand prêtre (v. 54) était celle d'Anne, on a pu se rendre dans la maison de Caïphe où l'on était le matin d'après Jo. XVIII, 28. ou plutôt dans la salle officielle des délibérations.

καὶ γραμματεῖς, καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν, [67] λέγοντες Εἰ σὺ εἶ ὁ χριστός, εἰπὸν ἡμῖν. εἶπεν δὲ αὐτοῖς Ἐὰν ὑμῖν εἴπω οὐ μὴ πιστεύσητε· [68] ἐὰν δὲ ἐρωτήσω οὐ μὴ ἀποκριθῆτε. [69] ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ. [70] εἶπαν δὲ πάντες Σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη Ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι. [71] οἱ δὲ εἶπαν Τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρείαν; αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ.

67. ειπον (T H) plutôt que ειπε (S V).

---

67) Luc ne parle pas du grand prêtre, qui a dû cependant diriger les débats. Il passe aussi sous silence tout ce qui regarde les témoins, et ce que Jésus aurait dit de la destruction du Temple, se rendant compte peut-être que cela eût dû être expliqué à ses lecteurs. Tout cela d'ailleurs n'avait pas fait avancer la condamnation. Pourtant le v. 71 suppose bien qu'on avait entendu des témoins. — La question porte simplement sur le titre de Christ, sans l'adjonction de « fils du béni » (Mc.). Et cela est très vraisemblable. C'était précisément le grief que les sanhédrites se proposaient de faire valoir auprès de Pilate, et l'aveu de Jésus leur était un gage de succès. D'ailleurs « dis-le nous » (Lc. seul) a quelque chose d'engageant et de confidentiel. Et il est vraisemblable aussi que Jésus n'ait pas d'abord répondu affirmativement à une question qui pouvait être prise dans tant de sens différents. D'autre part pouvait-il entreprendre d'expliquer à ces adversaires passionnés comment il comprenait le messianisme? Avec un calme souverain, il leur remontre qu'ils n'ont pas l'intention de l'écouter sérieusement, puisqu'ils sont décidés à ne pas le croire.

68) Déjà Jésus avait interrogé les scribes sur ce que devait être le Messie (xx, 41). Ils avaient refusé de répondre. A quoi bon interroger encore ceux qui se posaient en juges? — Les paroles de Jésus sont parfaitement en situation. Il y avait quelque chose de semblable dans Jér. xxxviii, 15, parce que des questions analogues peuvent amener des réponses analogues, mais combien la plainte de Jésus est plus haute! On pressent déjà qu'il ne refuse pas de confesser son titre de Messie, mais qu'il l'entend à sa manière, qu'il sait être la vraie. — Schanz sort du thème en expliquant : « si je vous demande de quel droit vous agissez »... Ce serait l'objection d'un accusé quelconque, et on ne peut en trouver le lien avec ce qui suit.

69) (Cf. *RB*. 1906 p. 571 ss.) Malgré tout, les sanhédrites auront leur réponse, mais ils sauront en même temps quel Messie est Jésus. Dans Mc. la réponse de Jésus groupait deux textes (Ps. cxi et Dan. vii, 13) pour donner par deux images une idée du triomphe du Messie. A prendre les choses à la lettre, on pouvait croire que les sanhédrites eux-mêmes allaient voir le Fils de l'homme assis à la droite de Dieu et venant sur les nuées, mais parmi les Juifs on savait que le style des prophètes était parfois un tissu de figures à interpréter. Luc retient la première, et, par ἔσται au lieu de ὄψεσθε, il en rend la réalité indépendante

grands prêtres et scribes, et ils l'amenèrent à leur tribunal, [67]disant : « Si tu es le Christ, dis-le nous. » Il leur dit : « Si je vous le dis, vous ne croirez pas; [68]et si j'interrogeais vous ne répondriez pas. [69]Mais désormais le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu. » [70]Tous dirent alors : « Tu es donc le Fils de Dieu? » Lui leur dit : « Vous dites que je le suis. » [71]Ils dirent : « Qu'avons-nous encore besoin d'un témoignage? car nous-mêmes avons entendu de sa bouche. »

des sanhédrites : qu'ils voient ou ne voient pas, le triomphe de Jésus aura lieu, le mettant à côté de Dieu. La seconde figure est omise, d'après les critiques (même *Schanz*), parce que Lc. l'interprète par la réalité de l'avènement du Fils de l'homme, et que cette réalité ou ce fait n'ayant pas été joint à la mort du Christ, il n'a pas voulu en parler. De cette interprétation, si on l'entend bien, il ne résulte nullement que Jésus se soit trompé sur le fait qu'il exprimait en figures traditionnelles, ni que Lc. ait faussé sa réponse; il s'est contenté d'une figure qu'il a légèrement interprétée, et qui exprimait assez la gloire de Jésus, omettant la seconde figure qui eût pu être mal comprise de ses lecteurs. Marc savait aussi bien que Luc que la parousie n'avait pas été vue des sanhédrites, mais il ne faisait aucune difficulté à reproduire des paroles dont il comprenait et dont ses lecteurs devaient comprendre le symbolisme. Luc aurait voulu éviter toute difficulté.

Tout cela admis comme probable, il nous semble qu'il y a une autre raison de l'omission de Lc., tirée du contexte. Dans Mc. et dans Mt., la réponse de Jésus est son dernier mot; son avènement glorieux, entendu plus ou moins symboliquement, termine la perspective. Il n'en est pas ainsi dans Lc. La réponse de Jésus fait comprendre aux sanhédrites qu'il se donne pour Fils de Dieu, et ils vont le poursuivre sur ce terrain dangereux. C'est pour cela, croyons-nous, que Lc. a accentué la réponse dans le sens d'une réalité qui affecte moins la gloire extérieure de Jésus (en tant que visible) que sa situation définitive auprès de Dieu, sur le même rang que lui (aussi a-t-il ajouté τοῦ θεοῦ). Cela posé, l'avènement sur les nuées n'ajoutait rien d'essentiel et aurait même eu l'inconvénient de distraire l'attention. Chacun des évangélistes a donc sa logique, et ils demeurent dans la vérité.

70) On aurait pu discuter indéfiniment sur le Messianisme et sur la culpabilité d'un homme qui se disait le Messie. Mais Jésus avait élevé le Messianisme à des hauteurs surnaturelles; le Messie était donc l'égal de Dieu! La conséquence était difficile à éviter pour qui regardait le Messie comme l'être assis à la droite de Dieu. C'était l'avis d'Aqiba, mais José le Galiléen s'écria : « Aqiba, jusqu'à quand profaneras-tu la gloire? » (*Le Messianisme*... p. 225). C'est exactement l'impression des Sanhédrites. Jésus s'est désigné comme Fils de l'*homme*, mais un pareil Fils de l'homme n'aurait-il pas la prétention d'être plutôt le Fils de Dieu? Leur question s'entend assez naturellement dans ce contexte, quand bien même ils n'auraient jamais entendu parler du Fils de Dieu (*Le Messia-*

nisme... p. 105). Jésus alors confesse qu'il est bien le Fils de Dieu en des termes insinuant qu'il n'aurait pas de lui-même été au-devant de la question. Il est clair que, d'après les Juifs qui ne voyaient qu'un homme en Jésus, c'était un horrible blasphème, qui méritait la mort.

71) Les sanhédrites estiment que ce serait perdre le temps que de s'informer davantage. Il n'y a plus rien à dire. Les témoins sont inutiles, ces témoins dont Lc. n'avait pas parlé, mais qu'il retrouve ici dans le texte de Mc., montrant bien qu'il ne compose pas rigoureusement, mais qu'il reproduit fidèlement. La condamnation cependant n'est pas mentionnée. C'est peut-être parce qu'elle résulte si clairement du procès, qu'il était inutile d'y perdre des paroles. Peut-être Lc. qui n'a pas mis en scène le grand prêtre évite-t-il d'accabler le sanhédrin de l'odieux d'une condamnation. Ou plutôt il aura entendu éviter une équivoque. La condamnation n'était dans la pensée des Juifs qu'une manière de se former légalement la conscience. C'était une affaire purement juive. Il restait à obtenir la condamnation du gouverneur. Dans ces circonstances Lc. aura préféré de ne pas parler de deux condamnations. Ses lecteurs auraient pu s'étonner, puisque les modernes mènent là-dessus tant de bruit.

CHAPITRE XXIII

1 Καὶ ἀναστὰν ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸν Πιλᾶτον.

1 Et s'étant levés tous en corps, ils le conduisirent devant Pilate,

XXIII, 1-49. SUITE DE LA PASSION (cf. Mc. XV, 1-41; Mt. XXVII, 2-56; Jo. XVIII, 28-XIX, 37).

Au premier abord, le récit de Lc., depuis la comparution de Jésus chez Pilate jusqu'après sa mort, paraît très différent de celui de Mc. Mais c'est surtout parce qu'il a ajouté; car s'il raconte en s'écartant de Mc. plus que dans certaines sections, cependant il contient tout ce qui est dans Mc., sauf : les détails sur l'usage de délivrer un prisonnier et par concomitance l'excitation exercée par les prêtres; les impropères des soldats romains, car il a déjà raconté une scène de ce genre (XXII, 63-65); le vin mêlé de myrrhe, car il aura la potion de vinaigre; la troisième heure; les moqueries au sujet de la destruction du Temple, dont il n'avait pas parlé au procès; le cri de Jésus : Éli, Éli, et la confusion des Juifs croyant que Jésus appelait Élie, thème juif. Ces omissions s'expliquent assez aisément comme on voit, et l'on ne peut que s'étonner de l'assurance de M. Reuss (*Les Évangiles synoptiques*, p. 82) : « Il n'y a pas à hésiter, nous sommes amené à reconnaître un fait singulier, nouveau, inouï, un fait que personne n'a entrevu encore : c'est que l'Évangile de Marc, tel que Luc le possédait, ne contenait pas la Passion » (Cité par M. S. Reinach, comme « fortement motivé » dans *Cultes, mythes et religions*, III, 19).

De plus Lc. omet tout ce que Mt. a en plus de Mc. : la fin de Judas (Mt. XXVII, 3-10); la femme de Pilate (v. 19); le lavement des mains (v. 24-26); le tremblement de terre et les résurrections (v. 51b-53). Ce n'est donc pas sous l'influence de Mt. qu'il s'est écarté de Mc.

Mais Lc. a surtout des additions importantes, évidemment dues à son enquête particulière : le renvoi à Hérode (6-12); la protestation en forme de Pilate (13-16); les filles de Jérusalem (27-31); deux paroles de Jésus (34 et 46); la confession du bon larron et la promesse de Jésus (40-43).

Dans son récit Lc. accentue fortement les déclarations de Pilate sur l'innocence du Sauveur. Mais peut-on dire que ce soit par sympathie pour le gouverneur? Par deux fois, dans Lc. seul (16, 22) il offre de châtier un homme qu'il croit innocent. Les Juifs ne sont pas plus coupables ni plus méprisables que dans Mc.; on notera seulement que la responsabilité des prêtres est plus grande dans Mc., et que Pilate dit plus expressément dans Lc. qu'il fait la volonté des Juifs.

2 ἤρξαντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες Τοῦτον εὕραμεν διαστρέφοντα τὸ
ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι καὶ λέγοντα αὐτὸν χριστὸν βασιλέα εἶναι.
3 ὁ δὲ Πιλᾶτος ἠρώτησεν αὐτὸν λέγων Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ ἔφη Σὺ λέγεις.
4 ὁ δὲ Πιλᾶτος εἶπεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ὄχλους Οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον

Enfin, comme toujours, si Lc. tâche de présenter les choses plus clairement, il a omis les dialogues si caractéristiques de Pilate avec la foule, le carnaval si pittoresque des soldats, le goût de terroir de ce qui s'est dit auprès de la Croix, toutes choses qui font assister aux événements. Le quatrième évangile, qu'on prétend si abstrait, a su, en rappelant des traits parfois différents, retrouver cette impression de la vie. Rien ne prouve mieux que cette comparaison du troisième et du quatrième évangile dans le récit de la Passion que si Lc. est un écrivain consciencieux, Jean est un témoin oculaire.

1-5. Première comparution devant Pilate (Mc. xv, 1-5; Mt. xxvii, 2. 11-14; Jo. xviii, 28-38).

Comme on a nié le procès devant le Sanhédrin, on nie maintenant le procès devant Ponce Pilate.

L'école néo-mythique s'est donné beaucoup de mal pour éliminer le texte de Tacite, *Ann.* xv, 44 : *Auctor nominis eius* (*Chrestiani* ou *Christiani*) *Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat.* Il a été mis en bonne lumière par M. Kurt Linck (*de antiquissimis veterum quae ad Iesum Nazarenum spectant testimoniis,* p. 61 ss., Giessen, 1913) surtout contre les attaques de M. P. Hochart, (*Études au sujet de la persécution sous Néron,* Paris 1885). M. S. Reinach a dit : « Le passage de Tacite, même s'il n'a pas été retouché, ne prouve rien, vu sa date tardive; à cette époque, la légende chrétienne était déjà presque entièrement constituée » (*Cultes* etc. iii, 19, Paris 1908). — Assurément, et cette tradition a plus de poids que Tacite, qui écrivait les Annales vers l'an 116, mais de quel droit récuser l'autorité des chrétiens sur un fait aussi grave, aussi compromettant pour leur avenir dans l'Empire? — De son côté, M. Juster (*Les Juifs dans l'empire romain,* ii, 136, Paris 1914; cf. *RB.* 1918, 258) affirme que les Juifs avaient alors droit de vie et de mort, et qu'il n'y a eu qu'un seul procès, conduit devant eux. Même s'ils avaient demandé la confirmation, il n'y eût pas eu lieu à un second procès. D'après les évangélistes, c'est bien un procès qu'instruit Pilate, et il juge. Ils ont donc inventé.

Ces querelles en sens inverse ont contribué à mettre en lumière les faits que les évangélistes ont racontés. Ils sont très vraisemblables. Le même grief qui avait motivé la condamnation par les Sanhédrites leur a servi à faire condamner Jésus par Pilate. Mais les convenances sont parfaitement observées. Devant le Sanhédrin, Jésus est condamné parce qu'il a blasphémé, se disant Fils de Dieu; devant Pilate il est dénoncé comme un Messie révolutionnaire. Luc l'a très bien indiqué.

1) ἀναστάν, style de Lc. i, 39; xv, 18; Act. ix, 39 et *passim.* — πλῆθος avec αὐτῶν s'entend en premier lieu du Sanhédrin, mais Lc. n'eût pas employé

2 et ils commencèrent à l'accuser, disant : « Nous avons trouvé cet homme mettant le désordre dans notre nation, et empêchant de payer les impôts à César, et se donnant pour Christ Roi. »
3 Pilate l'interrogea, disant : « Tu es le roi des Juifs? » Et il lui
répondit : « Tu le dis. » 4 Pilate alors dit aux principaux des prêtres
et aux foules : « Je ne trouve rien de criminel en cet homme. »

cette expression s'il n'avait pensé à un concours de peuple. Le peuple n'est pas mentionné ici par les autres, mais dans Lc. il est mêlé aux prêtres (v. 4), dont la culpabilité spéciale est moins mise en relief. — Dans Mc. et dans Mt. Jésus est enchaîné.

2) En historien lettré, Lc. place dès le début les griefs articulés contre Jésus, en mettant en avant ce qui devait émouvoir le plus le gouverneur et qui en même temps établissait sa compétence. Le messianisme ne vient qu'ensuite, alors que les agissements de Jésus sont déjà caractérisés comme révolutionnaires. C'était à Pilate à maintenir l'ordre, et c'était son intérêt que le tribut fût payé. Quand il en faut venir au titre de Messie (χριστόν), il est expliqué par βασιλέα. — εὕρομεν (ou εὕραμεν) signifie probablement : « nous l'avons pris sur le fait », sans se donner le mérite d'une enquête préalable, qui n'eût sans doute pas été du goût du procurateur. — Sur le latinisme de la tournure, cf. *Introd.* p. CXXVIII. — Le mélange des accusations est assez habilement calculé; le trouble faisait supposer des menées anti-romaines, aboutissant au refus de l'impôt. Jésus avait dit expressément le contraire peu de jours auparavant (XX, 20-26), mais s'il se reconnaissait Messie, il ambitionnait donc le titre royal, il se révoltait donc contre César.

Renan (*Vie de Jésus*, 13e éd. p. 198) a paru faire état de mots ajoutés dans certains mss. latins. Après nostram (ἡμῶν) : *et solventem legem nostram et prophetas* (*af it* et qques mss. de la *vg*.), et au v. 5, à la fin, *et filios nostros et uxores avertit a nobis non enim baptizatur sicut et* (*om. c*) *nos* (+ *nec se mundant e*), dans *c* et *e*. Les deux additions sont marcionites d'après ÉPIPH. *Marc.* 316. 346, qui donne comme texte grec après ἔθνος : καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας... et après διδόναι : καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα. La première insertion paraît en effet être une défense de l'erreur de Marcion, la seconde couvre sa personne, accusée d'immoralité (?), en rappelant que pareil grief avait été allégué sans raison contre le Christ. Quant à ce qui regarde les baptêmes, dans deux mss. latins seulement, c'est un reproche assez naturel (cf. Mc. VII, 2 ss.) qu'un Marcionite a pu avoir plaisir à mettre dans la bouche des Juifs. Il serait étrange qu'il ait songé à louer, sous la forme d'un blâme des sanhédrites, la sévérité des baptêmes marcionites (contre Rendel Harris, *A study of Codex Bezae*, p. 231 citant TERT. *ad. Marc.* I, 29; IV, 11). De toute façon la seule morale à tirer de ceci, c'est la corruption de certains textes latins, auxquels on ne peut associer aucun ms. grec.

3) Une fois saisi, Pilate interroge l'accusé; question et réponse comme dans Mc. Le titre de roi était naturellement le crime principal. Pilate va droit au but.

4) Le raccourci de Lc. est un peu déconcertant. Pilate obtient l'aveu, et il

ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ. 5 οἱ δὲ ἐπίσχυον λέγοντες ὅτι Ἀνασείει τὸν λαὸν
διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως
ὧδε. 6 Πιλᾶτος δὲ ἀκούσας ἐπηρώτησεν εἰ ὁ ἄνθρωπος Γαλιλαῖός ἐστιν,
7 καὶ ἐπιγνοὺς ὅτι ἐκ τῆς ἐξουσίας Ἡρῴδου ἐστὶν ἀνέπεμψεν αὐτὸν πρὸς
Ἡρῴδην, ὄντα καὶ αὐτὸν ἐν Ἰεροσολύμοις ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις. 8 Ὁ
δὲ Ἡρῴδης ἰδὼν τὸν Ἰησοῦν ἐχάρη λίαν, ἦν γὰρ ἐξ ἱκανῶν χρόνων θέλων
ἰδεῖν αὐτὸν διὰ τὸ ἀκούειν περὶ αὐτοῦ, καὶ ἤλπιζέν τι σημεῖον ἰδεῖν ὑπ'
αὐτοῦ γινόμενον. 9 ἐπηρώτα δὲ αὐτὸν ἐν λόγοις ἱκανοῖς· αὐτὸς δὲ οὐδὲν
ἀπεκρίνατο αὐτῷ. 10 εἱστήκεισαν δὲ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς εὐτό-
νως κατηγοροῦντες αὐτοῦ. 11 ἐξουθενήσας δὲ αὐτὸν ὁ Ἡρῴδης σὺν τοῖς

8. εξ ικανων χρονων (T H V) et non εξ ικανου (S).
11. *om.* και α. ο Ηρ. (H V) et non *add.* (T S).

---

déclare l'accusé non coupable. Cela suppose la conversation rapportée par Jean XVIII, 35-38 (*Pl.*), d'après laquelle Pilate comprend que la royauté de Jésus n'est pas celle d'un ambitieux ni d'un révolutionnaire. — εὑρίσκω est peut-être une réponse du tac au tac à εὕραμεν du v. 2. — αἴτιον a paru le mot propre à Lc., puisqu'il le répète v. 14 et v. 22. — Dans Actes XIX, 40 † N. T. l'adjectif αἴτιος, cause de, responsable de, coupable de, est devenu un substantif. — A supposer qu'il y ait du vrai dans le grief des Juifs, le magistrat romain n'y voit aucun délit caractérisé, mais plutôt une dispute religieuse.

5) Les Juifs, les prêtres et la foule insistent de deux manières : l'agitation dont ils ont parlé au v. 2 est un soulèvement, et il s'est étendu sur un terrain très vaste. Luc dit ici clairement ce que son texte nous avait donné à entendre, que Jésus a prêché beaucoup en Judée. En admettant que « toute » la Judée soit un peu exagéré, surtout si on l'entend de tout le territoire soumis à Pilate, cela comprend du moins la Judée proprement dite (II, 4; Act. I, 8; VIII, 1). C'était l'expression admise pour le ministère de Jésus (Act. X, 37). — Noter le καί devant ἀρξάμενος : « c'est vraiment trop fort »! — Sur certains mss. latins, voir au v. 2.

6-16. DE PILATE A HÉRODE, D'HÉRODE A PILATE. Propre à Luc.

La critique s'est exercée sur ce morceau. On a supposé une invention de Lc. (*Strauss*, II, 346-347; *Brandt, Die evangelische Geschichte*... 111-117), plus ou moins suggérée par la scène analogue de Act. XXV, 23-XXVI, 32 (*Holtz.*). Loisy regarde une fiction de Lc. comme invraisemblable, « car l'évangéliste dépend partout ailleurs de documents écrits » (II, 638); — proposition trop bien informée. D'ailleurs « l'hypothèse d'une donnée traditionnelle » (II, 640) n'y gagne rien. — D'après Loisy, Lc. aurait suivi une source analogue à l'évangile de Pierre, si ce n'est une ancienne rédaction de cet évangile, dans laquelle « on peut croire que le tétrarque rendait l'arrêt de mort et présidait à l'exécution de Jésus ». Luc aurait ramené ce tableau, trop contraire à l'histoire, à des traits vraisemblables. — Mais on peut sans doute croire aussi que la légende a grossi

5Mais ils insistaient avec force, disant : « Il soulève le peuple, en
enseignant dans toute la Judée, depuis la Galilée où il a commencé,
jusques ici. » 6 Pilate ayant entendu [ces mots], demanda si l'homme
était Galiléen, 7 et ayant appris qu'il était sujet d'Hérode, il le renvoya
à Hérode, qui était lui-même à Jérusalem en ces jours-là.
8 Or Hérode se réjouit beaucoup de voir Jésus, car depuis assez
longtemps il voulait le voir pour ce qu'il avait entendu dire de
lui, et il espérait lui voir faire quelque miracle. 9 Il lui posait d'assez
nombreuses questions, mais il ne lui répondit rien. 10 Les princi-
paux des prêtres et les scribes étaient là, l'accusant avec force.
11 Cependant Hérode, avec son escorte militaire, le traita avec

le rôle d'Hérode d'après l'épisode que Luc n'aurait pas inséré s'il ne l'avait recueilli dans la tradition.

6-7) A suivre les suggestions du texte, Pilate agit moins pour flatter Hérode ou parce qu'il a peur de lui, que pour se débarrasser d'un procès qui l'ennuie. Aussi commence-t-il par demander si vraiment Jésus est Galiléen.

Il ne se fût pas fait scrupule de juger un étranger pour un crime commis sur son propre territoire, mais le droit romain accordait beaucoup à l'origine, et l'homme était du territoire où Hérode exerçait sa juridiction. Le prince juif se trouvait précisément à Jérusalem à cause de la Pâque, habitant probablement le palais des Asmonéens, situé sur les croupes de la haute colline qui domine le Temple, au-dessus de l'arche dite de Robinson. — ἀναπέμπω doit être ici dans son sens juridique de renvoyer au juge compétent (Act. xxv, 21; Jos. *Bell.* II, xx, 5), qui était ordinairement un tribunal plus élevé; nombreux textes dans MM., par exemple *Priene,* **111** l. 147 (Ier s. av. J.-C.) : περὶ ὧν ὁ στρατηγὸς Λεύκιος..... καὶ ἀνέπεμψεν [πρὸς τὴν σ]ύγκλητον.

8) Le désir d'Hérode n'étonne pas les lecteurs de Lc. ix, 7; mais il est moins en harmonie avec xiii, 31 ss., et l'on ne peut assurément prétendre que Lc. a sacrifié ses renseignements à un effet littéraire. D'après xiii, 31 ss., il faudrait plutôt dire qu'Hérode s'est réjoui de pouvoir exécuter ses mauvais desseins. Mais les Pharisiens qui parlaient alors en son nom ont pu exagérer ses intentions cruelles, et c'était un prince peu constant. A Jérusalem il n'avait pas à craindre pour son domaine d'agitation révolutionnaire; sûrement même quelque signe messianique l'eût intéressé. — ἱκανός aimé de Lc. revient encore au v. 9.

9) Il est vraisemblable que les questions portaient sur la mission que s'attribuait Jésus. Le Sauveur ne répond pas à ce renard (xiii, 32) qui n'avait aucune autorité religieuse; la vérité n'est utile qu'aux âmes sincères.

10) Le dialogue où Jésus refuse de prendre sa part se réalise entre ses accusateurs et Hérode. Il est difficile de reconnaître ἱστήκεισαν (H, *Pl.*) pour une forme correcte; c'est plutôt un cas de iotacisme pour εἱστήκεισαν.

11) L'analogie avec Mc. xv, 16 ss. (de même Mt. paral.) est incontestable :

στρατεύμασιν αὐτοῦ καὶ ἐμπαίξας περιβαλὼν ἐσθῆτα λαμπρὰν ἀνέπεμψεν
αὐτὸν τῷ Πιλάτῳ. [12] Ἐγένοντο δὲ φίλοι ὅ τε Ἡρῴδης καὶ ὁ Πιλᾶτος
ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ μετ' ἀλλήλων· προϋπῆρχον γὰρ ἐν ἔχθρᾳ ὄντες πρὸς
αὐτούς. [13] Πιλᾶτος δὲ συνκαλεσάμενος τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς
ἄρχοντας καὶ τὸν λαὸν [14] εἶπεν πρὸς αὐτούς Προσηνέγκατέ μοι τὸν
ἄνθρωπον τοῦτον ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν
ἀνακρίνας οὐθὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ὧν κατηγορεῖτε κατ'
αὐτοῦ. [15] ἀλλ' οὐδὲ Ἡρῴδης, ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς· καὶ
ἰδοὺ οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ· [16] παιδεύσας οὖν αὐτὸν

17. *om.* le verset : αναγκην δε ειχεν απολυειν αυτοις κατα εορτην ενα (T H) plutôt que *add.* (S V).

---

des deux côtés des soldats, des moqueries, dont la principale est un vêtement ridicule dans son faux éclat. On peut en conclure que Lc. a évité à cause de cela ce qui serait pour lui une troisième scène de moquerie, en passant sous silence les impropères des soldats romains, mais non pas que c'est la même scène racontée autrement. La moquerie est ici plus officielle, venant d'un prince. Hérode s'est vite convaincu que Jésus était inoffensif. Il n'eût peut-être pas reculé devant un crime, mais celui-là était inutile, et il était habile de ne pas prendre trop au sérieux les avances de Pilate.

Le petit roi juif, qui ne pouvait ignorer la façon de voir du gouverneur, entend lui montrer que pas plus que ses compatriotes il n'est dupe de la royauté de Jésus; il rejette sur le pauvre halluciné le ridicule qu'on essaye de faire tomber sur la nation. C'est un monarque de comédie, dont Pilate fera ce qu'il voudra. Car le vêtement d'honneur doit bien avoir ce sens dans cette scène de carnaval (cf. *Comm. Mc.* 393 ss.). λαμπρά n'est pas synonyme de blanc, et ce n'est pas non plus une allusion à la pourpre; c'est un habit de gala, comme les princes en portaient (Jos. *Bell.* II, I, 1 ἐσθῆτα λευκήν), pour leur investiture. — ἀνέπεμψεν peut signifier renvoyer (*Pl. Holtz.*), selon son sens le plus ordinaire, mais ici il est peut-être plutôt dans le sens du v. 7. Échange de politesses.

12) Un lecteur de Lc. conjecture aisément que la cause de l'inimitié était le massacre des Galiléens à Jérusalem (XIII, 1). Alors Pilate n'avait pas fait tant de façons. Ce précédent donnait plus de prix à son acte de déférence envers Hérode; c'était une avance, qui amena en effet une réconciliation. Si Pilate fut ennuyé de reprendre le procès, il devait convenir cependant que le tétrarque s'en était tiré avec esprit. C'est tout ce que ces hommes pouvaient comprendre à ces scènes où le Fils de Dieu se livrait à leur puissance et à leur frivolité.

13) Pilate n'avait fait au v. 4 qu'exprimer sa conviction personnelle. Il fallait bien rendre une sentence. C'est à quoi Lc. prépare par cette convocation des prêtres etc., toujours disposés à poursuivre leur victime. D'ailleurs Pilate

dédain, et s'en étant fait un jeu, il le revêtit d'une robe éclatante
et le renvoya à Pilate. [12]En ce jour-là, Hérode et Pilate devinrent
amis l'un de l'autre; car auparavant ils étaient ennemis.
[13]Or Pilate ayant fait appeler les principaux des prêtres et les
magistrats et le peuple, [14]il leur dit : « Vous m'avez déféré cet homme
comme révolutionnant le peuple; j'ai instruit l'affaire devant vous,
et je n'ai trouvé cet homme coupable d'aucun des crimes dont vous
l'accusez. [15]Mais Hérode non plus, car il nous l'a renvoyé ; et [en
somme] il n'a rien fait qui méritât la mort. [16]Je le relâcherai donc,
après l'avoir fait châtier. » [17](Mais il était obligé, pour la fête, de

n'avait pas à consulter le peuple, mais seulement son conseil, avant de condamner à mort. Luc n'insiste pas sur les détails de la procédure romaine : Pilate semble uniquement préoccupé de montrer qu'il agit selon l'équité et une sorte de droit naturel.

14) Il rappelle le premier grief des Juifs, car pour lui le dernier ne comptait pas du tout, et le second avait relativement peu d'importance. Il a fait lui-même (ἐγώ) et devant eux (ἐνώπιον ὑμῶν) l'instruction qui précédait naturellement le jugement (ἀνακρίνας) et qui était, selon divers droits, faite par un magistrat distinct des juges (cf. *Anacrisis*, dans *Saglio*). Luc nous fait ici clairement entendre que son récit est fort abrégé. — ἀνακρίνας dans ce sens ici et Act. IV, 9; XII, 19; XXIV, 8; XXVIII, 18; † N. T.

15) ἀνέπεμψεν toujours dans le même sens; d'autant que πρὸς ἡμᾶς marque la dignité du juge. — πεπραγμένον αὐτῷ, le datif au lieu de ὑπό avec le gén. Peut-être le seul cas du N. T. (*Deb.* § 191), mais non pas nécessairement un aramaïsme (*Wellh.*), puisque la tournure est parfaitement grecque (cf. *Introd.* p. CIV).

16) παιδεύω, terme bénin, que les auteurs entendent avec raison de la flagellation. Car παιδεύειν dans la pensée de Pilate, c'est *castigare*, presque synonyme de *verberare;* cf. anc. lat. (de Lyon) sur Ex. V, 16 *castigati sunt,* pour μεμαστίγωνται, et les auteurs latins, *passim*. Ce supplice atroce était infligé par les Romains après la condamnation à mort, mais aussi comme une peine moins grave. Pilate fait cette concession pour faire prévaloir sa solution à lui, qui est l'acquittement. Après tout, ce bruit devait avoir quelque cause, et si Jésus n'a péché que par imprudence ou pure simplicité, il se tiendra désormais pour averti.

17-25. Barabbas plutot que Jésus (Mc. XV, 6-15 ; Mt. XXVII, 15-23.26).

Le fond est comme dans Mc., plutôt que comme dans Mt., puisque Lc. passe l'intervention de la femme de Pilate et le lavement des mains (Mt.). — Il s'est abstenu de parler de l'usage de délivrer un prisonnier à l'occasion de la fête (Mc. et Mt.), car le v. 17 ne doit pas être authentique.

[17] Omis par T. H. Souter. Dans S entre crochets, mais le tome I, p. 1446, est très net pour l'omission. Le verset est abandonné par Schanz et même par Kna-

ἀπολύσω. [18] ἀνέκραγον δὲ παμπληθεὶ λέγοντες Αἶρε τοῦτον, ἀπόλυσον
δὲ ἡμῖν τὸν Βαραββᾶν· [19] ὅστις ἦν διὰ στάσιν τινὰ γενομένην ἐν τῇ πόλει
καὶ φόνον βληθεὶς ἐν τῇ φυλακῇ. [20] πάλιν δὲ ὁ Πιλᾶτος προσεφώνησεν
αὐτοῖς, θέλων ἀπολῦσαι τὸν Ἰησοῦν. [21] οἱ δὲ ἐπεφώνουν λέγοντες Σταύρου
σταύρου αὐτόν. [22] ὁ δὲ τρίτον εἶπεν πρὸς αὐτούς Τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν
οὗτος; οὐδὲν αἴτιον θανάτου εὗρον ἐν αὐτῷ· παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω.
[23] οἱ δὲ ἐπέκειντο φωναῖς μεγάλαις αἰτούμενοι αὐτὸν σταυρωθῆναι, καὶ κατίσχυον αἱ φωναὶ αὐτῶν. [24] καὶ Πιλᾶτος ἐπέκρινεν γενέσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν.
[25] ἀπέλυσεν δὲ τὸν διὰ στάσιν καὶ φόνον βεβλημένον εἰς φυλακὴν ὃν ᾐτοῦντο,
τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν.

25. *om.* την *a.* φυλακην (T H) plutôt que *add.* (S V).

---

benbauer. A juger d'après les témoins seuls, on pourrait hésiter; om. ABKLTΠ, *a* de *l'anc. lat.*, *fu* de la *vg. boh* (la plupart des mss.) *sah.* De sorte que l'omission est surtout égyptienne. Sous la forme : ἀνάγκην δὲ εἶχεν ἀπολύειν αὐτοῖς κατὰ ἑορτὴν ἕνα, ℵ Θ etc. *anc.-latt.*, *vg. boh* (mss.) *pes. Arm.* — Le ms. D (d) avec *syrsin.* et *cur.* transposent après le v. 19. Ce qui est décisif, c'est que l'insertion s'explique par le désir de motiver l'incident au moyen des parallèles, tandis que l'omission est inexplicable. De plus le fait que les mots se trouvent en deux endroits suggère qu'ils sont une addition, qui n'est à sa place nulle part. Avant le v. 18, elle devrait être suivie dans ce verset de οὖν (et non δέ) qui ne se trouve que dans le mss. Freer, ou bien elle devrait porter γάρ, qui n'est que dans la *pes.* et l'*arm.* Après le v. 19 il faudrait γάρ tandis que D a δέ et *syrsin.* et *cur.* ne lient pas, — On pourrait alléguer en sens contraire que ἀνάγκην εἶχε est du style de Lc. (xiv, 18); qu'un simple copiste aurait plutôt suppléé d'après Mt. εἰώθει, et que précisément ce mot ἀνάγκην aura paru trop fort et aura déterminé l'omission, à moins que ce ne soit la confusion d'un copiste qui aurait passé à ἀνέκραγον. Eusèbe a mis ce verset dans ses canons.

18) Le δέ est en opposition avec la proposition de Pilate. On ne le comprendrait pas après le v. 17. Comme nous connaissons par les trois autres évangélistes la raison de l'épisode de Barabbas, nous avons ici l'impression d'une lacune (*Holtz.*), mais c'est bien pour cela qu'elle a été comblée. A lire Lc. sans rien savoir de plus, on comprendrait assez aisément que la foule, voyant le procurateur en veine d'indulgence et disposé à renvoyer un accusé absous réclame plutôt Barabbas. — παμπληθεί (Dion Cass. LXXV, 9) † N. T. C'est toute la foule qui crie; le rôle des sanhédrites est omis, comme un détail sans importance, plutôt que dans l'intention expresse d'atténuer leur responsabilité (*Schanz*).

19) Ce qui intéresse Lc. plutôt qu'une coutume ou que l'intervention des sanhédrites, c'est l'odieux de la comparaison entre Jésus et Barabbas. Aussi lui applique-t-il directement ce que Mc. (v. 7) disait d'une façon plus générale de la bande dont il faisait partie. Tandis que Mc. supposait la sédition connue, Lc. dit

leur relâcher quelqu'un). [18] Mais ils crièrent tous ensemble, disant : « Fais périr celui-ci, et relâche-nous Barabbas » ; [19] lequel avait été jeté dans la prison pour une sédition qui avait eu lieu dans la ville et pour un meurtre! [20] De nouveau Pilate s'adressa à eux, voulant relâcher Jésus.

[21] Mais eux répondaient en criant : « Crucifie, crucifie-le ! » [22] Pour la troisième fois il leur dit : « Qu'a-t-il donc fait de mal? Je n'ai rien trouvé en lui qui méritât la mort. Je le relâcherai donc après l'avoir fait châtier. » [23] Mais eux insistaient à grands cris, demandant qu'il soit crucifié, et leurs voix devenaient plus violentes. [24] Et Pilate prononça qu'il serait fait comme ils avaient demandé : [25] il relâcha celui qui avait été jeté en prison pour une sédition et un meurtre, [et] qu'ils demandaient, et il livra Jésus à leur volonté.

plus littérairement στάσιν τινά (Mt. ne fait pas connaître le grief). — L'aor. βληθείς avec ἦν est une tournure rare, mais non inusitée dans la *koinê*.

20) Interprétation assez terne des paroles provocantes de Pilate dans Mc. et Mt., qui font si bien rebondir les cris du peuple. C'est, de la même façon, un second effort de Pilate (πάλιν Mc. et Lc.). — προσφωνέω, Mt. xi, 16 et Lc. et Act.

21) ἐπιφωνέω, Lc. et Act. seuls. « Crier », ordinairement en répondant, soit pour acclamer (Act. xii, 22), soit pour conspuer (Act. xxii, 24). — On ne voit pas pourquoi Lc. a écrit σταύρου à l'impér. prés. plutôt, que σταύρωσον (aor.). La foule exige que Jésus soit condamné par le procurateur, et comme elle savait bien quel était le genre de mort des condamnés, elle nomme le supplice de la croix.

22) Lc. compte que c'est la troisième tentative de Pilate pour soustraire Jésus au supplice. Il lui attribue d'abord les paroles familières qui sont dans Mc., puis, sans plus parler d'Hérode, il affirme que Jésus n'a pas mérité du moins la mort, et conclut comme précédemment (v. 16) à une peine moindre.

23) Ce n'était pas de quoi apaiser une foule excitée. Le peuple vocifère comme dans Mc. et Mt., mais Lc. emploie le style indirect. φωναῖς μεγάλαις est de son style (cf. iv, 33; viii, 28; xvii, 15; Act. viii, 7, etc. mais toujours au sing.). — κατισχύω (xxi, 36) est beaucoup plus fréquent au sens actif; cependant Is. xxiv, 20; Dan. (LXX) viii, 8 etc.

24) Lc. a insisté sur les efforts de Pilate, mais ne va pas jusqu'à lui enlever toute responsabilité. Même il emploie ἐπέκρινε qui manque à Mc. et qui indique bien un acte positif et souverain. Toutefois, comme cet acte contient en même temps un non-lieu (pour Barabbas) et une condamnation, Lc. n'a pas eu l'intention de désigner une sentence de mort rendue dans les règles. — τὸ αἴτημα, comme le prouve le v. suivant n'est pas seulement la crucifixion de Jésus, c'est aussi la sortie de prison de Barabbas. — Dans *Sylloge*... **418**, 62 (iiie s. après J.-C.) αἴτημα est une réclamation importune.

25) Le crime de Barabbas rappelé augmente la faute de Pilate, mais surtout

26 Καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτόν, ἐπιλαβόμενοι Σίμωνά τινα Κυρηναῖον ἐρχό-
μενον ἀπ' ἀγροῦ ἐπέθηκαν αὐτῷ τὸν σταυρὸν φέρειν ὄπισθεν τοῦ Ἰησοῦ.
27 Ἠκολούθει δὲ αὐτῷ πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ καὶ γυναικῶν αἳ ἐκόπτοντο καὶ
ἐθρήνουν αὐτόν. 28 στραφεὶς δὲ πρὸς αὐτὰς Ἰησοῦς εἶπεν Θυγατέρες
Ἰερουσαλήμ, μὴ κλαίετε ἐπ' ἐμέ· πλὴν ἐφ' ἑαυτὰς κλαίετε καὶ ἐπὶ τὰ
τέκνα ὑμῶν, 29 ὅτι ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι ἐν αἷς ἐροῦσιν Μακάριαι αἱ στεῖραι

28. *om.* ο *a.* Ιησους (T H) ou *add.* (S V).
29. ερχονται ημεραι (T H V) et non η. ε. (S).

---

celle du peuple qui l'a réclamé (ᾐτοῦντο, cf. αἴτημα au v. 24). Même, si Pilate livre Jésus, c'est parce qu'il cède au vœu fortement exprimé des Juifs. Mais c'est bien lui qui fera procéder à la crucifixion qu'il pouvait seul ordonner. Luc cependant s'abstient de le dire et ne mentionne pas non plus la flagellation et les outrages qui l'ont suivie.

26. Simon le Cyrénéen (Mc. xv, 20b. 21; Mt. xxvii, 31b. 32).

L'épisode est le même dans les trois synoptiques. Luc n'avait que faire d'Alexandre et de Rufus, aussi Loisy dit-il très justement que cette indication a été omise par Mt. et par Luc, « comme dépourvue d'intérêt pour leurs lecteurs ». Mais comment peut-il dire en même temps qu'elle « paraît surajoutée dans Marc » (ii, 659)?

26) Quel est le sujet de ἀπήγαγον? Dans le contexte de Lc. on dirait : les Juifs. Sur quoi on a construit (même *Schanz*) une théorie sur le parti pris de Lc. de mettre les Romains hors de cause. L'évangéliste aurait écrit en apologiste qui ne voulait pas laisser voir aux gentils, convertis ou à convertir, que Jésus avait été condamné par l'autorité de Rome. Mais Lc. aurait été bien peu conséquent, puisqu'il parle des soldats (v. 36) et du centurion (v. 47). Ce sont aussi des Romains qui avaient le droit de réquisitionner le Cyrénéen. Il semble donc que Lc. a employé un pluriel vague, applicable à ceux que cela regardait, à savoir les soldats du gouverneur, ce qui se présentait plus aisément s'il suivait Mc. où les soldats nommés au v. 16 n'avaient plus à être nommés au v. 20. — ἐπιλαβόμενοι avec l'accus., tandis que le génitif serait plus régulier (restitué dans le gros des mss.), au lieu du technique ἀγγαρεύουσιν. — Simon venait des champs (Mc. mais non Mt.), peut-être après avoir travaillé le matin (cf. Lc. xvii, 7), probablement pour prendre part à la fête du soir. — Les autres termes de Lc. sont plus précis; il ajoute que Simon marchait derrière Jésus.

27-31. Les Filles de Jérusalem. Propre à Luc.

Ce passage a été fort attaqué par la critique négative. Il est incontestable que dans la Passion d'après Lc., Jésus se montre spécialement compatissant. C'est le caractère de l'évangile. Dira-t-on que Luc en fut l'inventeur et qu'il a créé dans ce but la parabole de l'enfant prodigue etc? Tout au plus a-t-il fait une recherche plus exacte de ces traits dans la tradition. De plus cet épisode met en scène des femmes, et c'est encore un des caractères du troisième évangile. Il faut choisir : ou les femmes n'ont joué aucun rôle dans le ministère de Jésus, ou leur rôle laissé dans l'ombre par les autres a été spécialement

[26]Et quand ils l'eurent emmené, ils mirent la main sur un certain Simon de Cyrène, qui venait des champs, et ils le chargèrent de la croix pour la porter derrière Jésus. [27]Il était suivi d'une grande masse de peuple, et de femmes qui se frappaient la poitrine et se lamentaient sur lui. [28]Or Jésus s'étant tourné vers elles, dit : « Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi ; pleurez plutôt sur vous-mêmes et sur vos enfants, [29]car voici venir des jours où l'on dira : « Heureuses les femmes stériles, et les entrailles qui n'ont pas

relevé par Lc. — Héritier en partie du mythisme de Strauss, M. Loisy estime que cet épisode est le résultat de combinaisons érudites d'après les prophètes. Nous retrouverons ses arguments.

27) Lc. est le seul à mentionner cet accompagnement du peuple, mis en route par la curiosité malsaine qui ne manque jamais en pareil cas. Mais outre (καί) ce ramassis d'hommes et de femmes, il y avait des femmes que leurs sentiments de compassion avaient sans doute groupées. Ce ne sont pas les femmes de Galilée dont il sera question plus loin (v. 49) ; ce sont, ou bien des personnes qui connaissaient et aimaient Jésus, demeurées fidèles, plus fidèles que les hommes, ce qui n'est pas tellement rare, ou bien des femmes indifférentes auparavant, mais habituées à cet office de charité envers les condamnés. D'après le Talmud (*b. sanh.* 43a), les femmes distinguées de Jérusalem préparaient spontanément et apportaient du vin où l'on jetait un grain d'encens. Or, quoique Lc. n'en parle pas, Mc. parle de cette boisson (xv, 23) offerte par les exécuteurs. Pour nier ces éléments vraisemblables de la vie, on recourt à une imitation érudite. D'après Loisy (après *Holtz.* etc.), « il paraît impossible de contester l'influence de la prophétie de Zacharie sur le récit de la passion dans le troisième évangile » (II, 661). — Zacharie (XII, 10-14) parle d'un deuil de tout le peuple après une faute qui peut très bien être la mort du Messie prévue d'avance, mais si Lc. s'en était inspiré, il aurait placé la lamentation après la mort de Jésus et n'aurait pas manqué de retenir le caractère expiatoire de cette mort. Tel qu'il est, le texte de Lc. ne parle que d'une compassion naturelle ; il est beaucoup moins paulinien que Zacharie !

28) M. Loisy concède que « sans doute plusieurs femmes ont pleuré, mais Jésus n'a pas fait de discours sur le chemin du Calvaire. Ses forces le lui auraient-elles permis, et les soldats lui auraient-ils accordé la faculté de s'arrêter? » (II, 662). Quelques paroles ne sont pas un discours ; Jésus ne portait pas la Croix, et il était reçu chez tous les peuples anciens de laisser une certaine liberté à ceux qui allaient mourir. — « Filles de Jérusalem » n'est point tiré du style des prophètes parce qu'Isaïe a dit : « Filles de Sion » (III, 16). Aussi bien les prophètes parlaient comme tout le monde, et cette tournure n'a rien de poétique dans les langues sémitiques. — Ce qui suit est bien sorti du cœur de Jésus. (On nous fait grâce du renvoi à Jud. XI, 37 s.). Il pense moins à ses souffrances, bien dignes de compassion, qu'au malheur qui menace ces femmes et, ce qui leur sera sûrement plus sensible, leurs enfants.

29) Jésus dit aux femmes ce qu'il avait dit dans son discours XXI, 23, « peut-

καὶ αἱ κοιλίαι αἳ οὐκ ἐγέννησαν καὶ μαστοὶ οἳ οὐκ ἔθρεψαν. 30 τότε ἄρξονται
λέγειν τοῖς ὄρεσιν Πέσετε ἐφ' ἡμᾶς, καὶ τοῖς βουνοῖς Καλύψατε ἡμᾶς.
31 ὅτι εἰ ἐν τῷ ὑγρῷ ξύλῳ ταῦτα ποιοῦσιν, ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται; 32 Ἤγοντο δὲ
καὶ ἕτεροι κακοῦργοι δύο σὺν αὐτῷ ἀναιρεθῆναι. 33 Καὶ ὅτε
ἦλθαν ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον, ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ
τοὺς κακούργους, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν. 34 ὁ δὲ Ἰησοῦς
ἔλεγεν Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν. διαμεριζόμενοι δὲ

30. πεσετε (S) plutôt que πεσατε (T H V).
31. τω *a.* υγρω (T S V) et non *om.* (H).
32. κακουργοι δυο (H) ou δ. κ. (T S V).
33. ηλθον (V H... αν) plutôt que απηλθον (T S).
34. Cf. *Commentaire.* κληρον (H) et non κληρους (T S V).

être avec une autre réminiscence d'Isaïe, affectant uniquement la forme du discours » (*Loisy*, II, 661). — Is. LIV, 1 invite à se réjouir les femmes stériles en vue de l'avenir; sans doute on ne parlerait pas de femmes ni d'enfants, si on n'avait lu quelque chose là-dessus quelque part! Sur le privilège des femmes stériles en cas de malheur, Plummer cite beaucoup plus à propos les auteurs profanes, Eur. *Androm.* 395 etc.

30) Cette fois nous avons bien un passage d'Osée (X, 8) : καὶ ἐροῦσιν τοῖς ὄρεσιν· καλύψατε ἡμᾶς, καὶ τοῖς βουνοῖς· πέσατε ἐφ' ἡμᾶς. Mais pourquoi Jésus n'aurait-il pas employé cette image, devenue peut-être proverbiale, et qui se retrouve ailleurs (Apoc. VI, 16)?

31) On ne voit pas bien pourquoi on nous renvoie à Jér. XI, 16 (*Holtz.*), et il n'est pas sans équivoque de dire que « l'antithèse du bois vert et du bois sec se trouve dans Ézéchiel » (*Lois.* II, 661) parce qu'Ézéchiel (XX, 47 ou XXI, 3) met sur le même rang ξύλον χλωρὸν καὶ πᾶν ξύλον ξηρόν, ce qui est bien loin de l'opposition ingénieuse du texte. Quand la justice de Dieu semble, en apparence, et dans une réalité mystérieuse, atteindre un innocent, comment traitera-t-il les coupables (cf. Prov. XI, 31; I Pet. 14, 17 s.)? Ce n'est pas l'image d'un incendie qui brûle tout sans distinguer (Ez.), mais d'une personne tellement résolue à faire du feu qu'elle prend même le bois vert; assurément elle ne laissera pas le bois sec. M. Loisy ajoute sans rire que cette antithèse « a pu être amenée par la mention d'arbres dans le texte grec de Zacharie » (II, 661 s.). Zacharie y parle « du deuil du champ de grenadiers ». — On ne voudrait pas s'acharner contre ces vétilles, mais il s'agit des restes du système livresque de Strauss, auquel il faudrait décidément renoncer. Un évangile n'est pas un recueil de centons, ou pire encore. — Réfléchissons cependant à la menace terrible que contiennent ces paroles si pénétrées de bonté!

32. Les deux malfaiteurs.

32) Ce verset ne fait pas partie de la péricope précédente, et termine plutôt par une *inclusio* (ἀπήγαγον — ἤγοντο) la petite section commencée au v. 26. — Il a

enfanté, et les mamelles qui n'ont pas nourri. » 30 Alors on commen-
cera à dire aux montagnes : « Tombez sur nous », et aux collines :
« Cachez-nous! » 31 Car si l'on traite ainsi le bois vert, qu'en sera-t-il
du sec? » 32 On conduisait aussi deux autres malfaiteurs avec lui,
pour être exécutés.

33 Et lorsqu'ils vinrent au lieu appelé Calvaire, ils le crucifièrent
là ainsi que les malfaiteurs, l'un à droite, et l'autre à gauche. 34 Et
Jésus disait : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils

pour but de préparer l'épisode des deux larrons. Luc dit avec une grande simplicité « deux autres malfaiteurs »; le lecteur en conclut seulement que Jésus a été compté comme un coupable, ainsi qu'il l'avait prédit (xxii, 37). C'est probablement pour ménager une pause que, au lieu de ἕτεροι κακοῦργοι δύο, le plus grand nombre (encore Soden) a écrit : ἕτεροι δύο κακ. « deux autres, qui étaient des malfaiteurs. » — Pourquoi ces deux malfaiteurs avec Jésus? Peut-être simplement pour ne pas faire des exécutions trop souvent. Peut-être à dessein, afin d'avilir Jésus. Ce fut souvent la destinée des martyrs : πολλάκις ἅμα κακούργοις ἐμπομπεύσας τῷ σταδίῳ (Eus. *Martyr. Palest.* vi, 3, cité par *Pl.*). Un ms. latin (*l*) nomme les larrons Ioathas et Maggatras. — ἀναιρεθῆναι, cf. xxii, 2.

33-38. Le crucifiement (Mc. xv, 22-27; Mt. xxvii, 33-38; Jo. xix, 17b-27).

Lc. s'écarte légèrement de l'ordre de Mc. et de Mt. qui est identique. Après l'arrivée au Calvaire, il omet le vin aromatisé, et place aussitôt la crucifixion de Jésus et celle des deux larrons, selon l'ordre logique des faits. Puis vient la parole de pardon qui manque à Mc., et le partage des habits. Le détail de l'inscription est renvoyé dans Lc. après les insultes, auxquelles prennent part les soldats en offrant le vinaigre. L'ordre de Jo. est le plus naturel : crucifixion de Jésus et de deux larrons, le titre, le partage des vêtements. Dans Mc. Mt. Jo. le vinaigre vient à la fin, sûrement avec raison. Luc l'a mis plus tôt, soit parce qu'il n'a pas le vin aromatisé, soit parce que dans Mc. et Mt. il était lié au cri « Eli » etc. qu'il ne voulait pas reproduire.

33) Lc. ne donne pas le nom hébreu de Golgotha, mais seulement son équivalent grec. Le P. Vincent y a vu l'équivalent aussi du *ras* (*tête*) arabe, pour désigner un sommet proéminent (*Jérusalem...* ii, p. 93). L'authenticité du lieu, dans l'Église du Saint-Sépulcre, a été parfaitement mise en lumière dans cet ouvrage, p. 89 ss. — Lc. ayant déjà parlé (v. 32) des deux malfaiteurs peut placer dès ce moment leur crucifiement, qui eut sûrement lieu avec celui de Jésus (cf. Jo. xix, 18).

34a) L'authenticité du demi-verset est très contestée. Si *Tisch.* et *Soden* le maintiennent sans hésitation, WH le rejettent avec non moins d'assurance. Les dernières découvertes sont peu favorables, puisque *syrsin.* W (*Frier*) et Θ (*Koridethi*) sont pour l'omission avec BD 38. 435. *sah. boh.* (mss.) *latt.* (*a b d*). Cependant l'authenticité critique demeure beaucoup plus probable avec ℵ * AC tous les autres mss., le très grand nombre des mss. de l'*anc. lat.*, la *vg. syrcur. pes. hier. boh.* (mss.), *arm. eth.* Ir. (*lat.*), les canons d'Eusèbe etc. La difficulté

τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔβαλον κλῆρον. 35 καὶ εἱστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν. ἐξεμυκτή-
ριζον δὲ καὶ οἱ ἄρχοντες λέγοντες Ἄλλους ἔσωσεν, σωσάτω ἑαυτόν, εἰ οὗτός
ἐστιν ὁ χριστὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἐκλεκτός. 36 ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρα-
τιῶται προσερχόμενοι, ὄξος προσφέροντες αὐτῷ 37 καὶ λέγοντες Εἰ σὺ εἶ ὁ
βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σῶσον σεαυτόν. 38 ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ ἐπ' αὐτῷ

36. ενεπαιξαν (T H) plutôt que ενεπαιζον (S V).
38. *om.* γραμμασιν ελληνικοις και ρωμαικοις και εβραικοις (T H V) plutôt que *add.* (S).

---

est d'assigner une cause à l'omission. Est-elle due seulement à l'influence des parallèles (S)? Mais Lc. a bien d'autres traits particuliers qui n'ont pas été omis. Ou a-t-on pensé que l'indulgence du Sauveur était excessive, car les Juifs savaient bien qu'ils faisaient mal? — Toujours est-il que cette admirable parole n'aurait pas été insérée si elle n'avait fait partie de la tradition, comme W.-H le reconnaissent.

Si ποιοῦσιν devait s'entendre de la crucifixion, de sorte que Jésus aurait, durant ce temps, proféré cette parole, le pardon s'appliquerait en premier lieu aux exécuteurs, les soldats. Mais de ces pauvres hères il est trop évident qu'ils ne savaient pas ce qu'ils faisaient, car ils ne croyaient pas mal faire. Le pardon porte plus haut, et sur toute l'œuvre du peuple juif entraîné par ses chefs (*Schanz, Kn. Hahn* etc.). Ceux-là étaient vraiment coupables et avaient grand besoin de pardon; les preuves d'aveuglement volontaire, de haine et de duplicité ne manquent pas dans Lc.; cependant ils ne comprenaient pas l'énormité de leur crime; leurs préjugés égaraient un zèle dont la source pouvait leur paraître pure. C'est ainsi que les Israélites sont jugés Act. III, 17; XIII, 27; I Cor. II, 8. — Saint Étienne a prié dans le même esprit de charité, mais non dans les mêmes termes (Act. VII. 60), tandis qu'on les retrouve sur les lèvres de saint Jacques de Jérusalem avant son martyre (Eus., *HE.* II, XXIII, 16); cf. Is. LIII, 12 (héb. mais non LXX). Il faut surtout se souvenir que la charité couvre la multitude des péchés (I Pet. IV, 8).

34b) Le partage des habits comme dans Mc. et Mt.; cf. Ps. XXI, 19.

35) Lc., n'ayant pas fait figurer au procès l'accusation relative à la destruction et à la reconstruction du temple, n'en parle pas non plus parmi les insultes. Au lieu de citer celles des passants et des grands prêtres, il divise les spectateurs en trois catégories : le peuple regarde, peut-être déjà dégrisé, sa fureur étant tombée une fois satisfaite par l'appareil du supplice; les chefs ont une moquerie insolente vraiment peu digne du pardon; les soldats plaisantent. — On pourrait objecter que καί avant οἱ ἄρχοντες montre les chefs se moquant « aussi bien » que le peuple : πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με (Ps. XXII, 8); mais Lc. n'a pas entendu faire une citation pure et simple. Il y a un point après θεωρῶν. L'attitude du peuple en général est ainsi fixée. Mais il y avait sans doute aussi des moqueurs, et même (καί) les chefs, qui auraient dû ne pas s'avilir à outrager un supplicié. — ἐξεμυκτήριζον, cf. XVI, 14. Les paroles sont un résumé un peu froid de Mc. 31 et 32, où l'ironie est plus mordante. Peut-être Lc. a-t-il vu une

font. » Et ayant partagé ses habits, ils les tirèrent au sort. [35]Et le peuple était là, qui regardait. Or les magistrats eux-mêmes se moquaient, disant : « Il en a sauvé d'autres; qu'il se sauve lui-même, s'il est le Christ de Dieu, l'Élu! » [36]Les soldats aussi se jouèrent de lui, s'approchant pour lui offrir du vinaigre, et [37]disant : « Si tu es le roi des Juifs, sauve-toi donc! » [38]Il y avait aussi une inscription au-dessus de lui : Celui-ci est le roi des Juifs.

difficulté dans le « roi d'Israël », moquerie qui retombait sur les moqueurs, et qui conviendra mieux aux soldats. Il explique le mot de Christ par celui d'élu; cf. IX, 35; Is. XLII, 1 etc.; Hénoch (*Le Messianisme...* p. 90 ss.).

36 s.) L'épisode du vinaigre est anticipé (*Schanz, Kn.*). Détaché de ce qui regarde Élie, il n'avait plus par lui-même d'importance. En le faisant figurer parmi les paroles de moquerie, Lc. n'en changeait pas le sens, et il laissait aux derniers moments de Jésus une gravité solennelle dans les ténèbres. — ἐνέπαιξαν (leçon critique) indique que les soldats intervinrent à un moment donné; ils s'approchent, attirés par le spectacle étrange de ce juif supplicié insulté par ses compatriotes. A l'ironie des chefs ils joignent leurs plaisanteries. Schanz est obligé de convenir que ce sont bien des soldats romains, mais on pourrait croire qu'ils étaient seulement chargés du service d'ordre! — Non, Lc. n'avait pas l'intention de les mettre à ce point hors de cause. Ils étaient là parce qu'ils avaient crucifié les trois condamnés, selon l'usage. Le participe προσφέροντες met l'action sur le rang de λέγοντες, comme une moquerie (contre *Schanz*). Ce sentiment se fait jour dans les paroles de Mc. (v. 36); il n'exclut pas une certaine commisération, et sans doute les soldats ne refusaient pas une part de leur *posca* (cf. Mc.) aux crucifiés dont la soif augmentait le supplice. Mais enfin ceux-ci accompagnent leur action d'une ironie qui leur est suggérée par celle des chefs, mais qu'ils expriment de leur point de vue; « roi des Juifs » est bien ce qu'ils devaient dire. Dans leur bouche, σῶσον σεαυτόν n'évoque pas l'idée d'un pouvoir surnaturel; c'est simplement : « tire-toi d'affaire ».

38) On n'avait pas attendu ce moment pour placer l'inscription. Mais elle vient bien ici littérairement après le mot des soldats, comme une moquerie supplémentaire (καί). Et cependant Jésus était vraiment roi. Tandis que les soldats se moquaient de sa royauté, le bon larron y croyait. Cet enchaînement est plein d'art, c'est écrit καθεξῆς, quoi qu'il en soit de la chronologie. — ἐπ' αὐτῷ (Lc. seul) précise que l'inscription était placée au-dessus de la tête du Sauveur.

39-43. LE MAUVAIS ET LE BON LARRON (cf. Mc. XV, 32[b]; Mt. XXVII, 44).

Mc. et Mt. disent seulement que les (brigands Mt.) crucifiés avec Jésus l'insultaient, ce qui paraît peu d'accord avec le récit de Lc. — On a rétabli l'harmonie en supposant que le bon larron avait d'abord insulté, puis s'était converti (*Chrys.*). Mais de quel front aurait-il fait des reproches à son camarade sans s'accuser en même temps? Il faut renoncer à un accord strict et se contenter de la solution d'Augustin (*de cons. ev.* III, XVI, 53). Les larrons forment une catégorie; ce que l'un d'eux seul a fait peut se dire au pluriel (*RB.* 1916

ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος. 39 Εἷς δὲ τῶν κρεμασθέντων κακούργων
ἐβλασφήμει αὐτόν λέγων Οὐχὶ σὺ εἶ ὁ χριστός; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς.
40 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἕτερος ἐπιτιμῶν αὐτῷ ἔφη Οὐδὲ φοβῇ σὺ τὸν θεόν, ὅτι ἐν τῷ
αὐτῷ κρίματι εἶ; 41 καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως, ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμ-
βάνομεν· οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν. 42 καὶ ἔλεγεν Ἰησοῦ, μνήσθητί
μου ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου. 43 καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀμήν σοι λέγω,
σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ. 44 Καὶ ἦν ἤδη ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ

39. λεγων (**S V**) **et non** *om.* (**T H**).
42. εν τη βασιλεια (**T S V**) **et non** εις την βασιλειαν (**H**).

---

p. 7 ss.); exactement comme Lc. au v. 36 attribue aux soldats l'offre du vinaigre, qui ne put être le fait que d'un seul. Il faut d'ailleurs en conclure que ni Mc. ni Mt. n'ont eu présente à l'esprit l'histoire du bon larron, car ils ne se seraient pas exprimés d'une manière aussi générale. Ce qui n'empêche pas que Lc. l'ait recueillie dans une tradition authentique. Il n'est point du tout un créateur de symboles; c'était le cas moins que jamais dans cette circonstance d'une réalité si poignante.

39) κρεμάννυμι (héb. תלה) est fréquent dans l'A. T. On exposait les suppliciés sur un gibet après leur mort. Dans Luc seul (et Gal. III, 13, citation) ce mot est synonyme de crucifier à la romaine, en ajoutant ἐπὶ ξύλου (Act. v. 30; x, 39); ici le contexte était assez clair. — βλασφημέω est un peu plus énergique que ὀνειδίζω, mais cette nuance ne suffit pas à établir une distinction entre le bon larron qui se serait associé aux reproches injurieux de l'autre, mais ne l'aurait pas outragé par de mauvaises paroles, et celui dont Lc. parle ici. D'autant que ses paroles pourraient convenir à ὠνείδιζον (Mc. Mt.). — οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός; est une ironie brutale, et point du tout une confession de foi, comme ont peut-être compris les copistes qui ont remplacé οὐχί par εἰ, « si tu es le Christ »..... Le mauvais larron parlait en juif : Quand on a la prétention d'être le Christ, on se tire d'affaire, et les camarades avec soi. C'est le troisième retour de ce refrain insultant. La foi de l'évangéliste n'hésite pas à relater cette insolente mise en demeure des chefs des Juifs, des soldats, d'un criminel. Il nous console par la sérénité miséricordieuse du Sauveur.

40) Le contexte serait plus satisfaisant si l'on traduisait avec la Vg. *neque tu*, pas même toi, qui es associé au même supplice. Mais les commentateurs récents (*Schanz*, *Pl.* etc.) font remarquer que οὐδέ ne peut porter que sur φοβῇ. Ils expliquent : « Tu n'as pas même la crainte de Dieu, alors que, condamné comme nous, tu vas paraître devant lui. » — Il faut cependant que le reproche du bon larron porte sur l'agression contre Jésus, plutôt que sur les dispositions générales de l'autre. Le sens est donc : « Tu n'as pas même la crainte de Dieu, (et tu te permets de l'attaquer), parce que tu es sous le coup de la même condamnation, ce dont tu t'autorises pour le mettre sur le même rang que nous. » Loisy : « Était-ce le moment d'offenser Dieu par une injustice » (II, 675)?

39 Or l'un des malfaiteurs qui étaient crucifiés l'insultait, disant :
« N'es-tu pas le Christ? Sauve-toi toi-même et nous aussi. » 40 Mais
l'autre, prenant la parole pour le faire taire, lui dit : « Tu n'as donc
pas même la crainte de Dieu, toi qui endures le même supplice?
41 Et pour nous, c'est justice, car nos actes avaient mérité le châti-
ment que nous recevons; mais lui n'a rien fait de mal. » 42 Et il
ajoutait : « Jésus, souviens-toi de moi lorsque tu viendras dans
[l'éclat de] ton règne! » 43 Et il lui dit : « En vérité, je te le dis,
aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis. » 44 Et il était déjà
environ la sixième heure, quand il se fit des ténèbres sur toute la

41) Le bon larron accepte sa condamnation et son supplice. La foi qu'il va témoigner à Jésus vient d'une âme repentante. — ἄτοπος, Act. XXV, 5; XXVIII, 6; II Thess. III, 2. † N. T. Le sens classique « absurde » avait pris une nuance morale défavorable; cf. Philon, *Legg. Alleg.* III, 17 et *Pap. Petr.* II, 19 (1 *a*) l. 5 s. (IIIe s. av. J.-C) : un prisonnier affirme qu'il n'a rien dit d'ἄτοπον (MM.).

42) μνήσθητί μου, cf. Gen. XL, 14 et les cas cités par Field. Il est assez naturel qu'un compagnon d'infortune se recommande à celui dont il pressent les brillantes destinées. Mais Jésus allait mourir, et le bon larron ne suppose pas qu'il va faire le miracle qu'on lui demande insolemment. Il voit que Jésus est innocent, et il croit qu'il est vraiment destiné à être le roi du royaume de Dieu, le sien. La leçon εἰς τὴν βασιλείαν indiquerait le moment où Jésus, par sa mort, va entrer dans son royaume. Mais εἰς avec l'accus. se présentait comme plus correct après ἔλθῃς, tandis que ἐν et le datif ne peuvent être une correction. ἐν τῇ βασιλείᾳ est donc la bonne leçon et signifie « dans la possession, dans l'éclat de ton règne ». On dirait que le bon larron, sûrement un juif, pensait à l'avènement du Messie à la résurrection.

43) Après les mots ἀμήν σοι λέγω qui soulignent l'importance et la sûreté de la promesse, Jésus accorde plus que le larron n'implore. C'est le jour même, au moment de sa mort, qu'il retrouvera le Christ. Plutôt que de chercher expressément ce qu'est ce paradis, si le bon larron est descendu aux limbes etc., il faut se souvenir des paroles de saint Ambroise : *Vita est enim esse cum Christo; ideo ubi Christus, ibi vita, ibi regnum.* — Le mot de παράδεισος, « jardin délicieux » évoquait pour le bon larron l'image d'un lieu de bonheur (IV Esdr. VII, 36; Hén. LXI, 12 etc.).

44-46. La mort de Jésus (Mc. XV, 33-38; Mt. XXVII, 45-51).

Lc. n'a de commun avec Mc. que la sixième heure et la neuvième, les ténèbres, et le grand cri qui précède la mort de Jésus; de plus le voile déchiré, mais dans Lc. avant, dans Mc. après la mort de Jésus. Mt. va avec Mc., sauf son addition 51b-53 dont Lc. n'a rien.

44) Comme dans Mc., si ce n'est que l'arrivée de la sixième heure est accompagnée de ὡσεί que Lc. emploie volontiers, III, 23; IX, 14 (*bis*). 28; XXII, 59; Act. I, 15; X, 3 etc.

σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης [45] τοῦ ἡλίου ἐκλίποντος,
ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον. [46] καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ
ὁ Ἰησοῦς εἶπεν Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου· τοῦτο
δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν. [47] Ἰδὼν δὲ ὁ ἑκατοντάρχης τὸ γενόμενον ἐδόξαζεν τὸν
θεὸν λέγων Ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν. [48] καὶ πάντες οἱ συνπα-
ραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες

45. εκλιποντος (T S V) et non εκλειποντος (H).

---

45) La leçon τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος (même *Kn.*) peut certainement signifier, en termes scientifiques : « le soleil ayant subi une éclipse »; mais Lc. devait savoir comme tout le monde que le soleil ne peut être éclipsé au moment de la pleine lune, que ses éclipses ne durent pas trois heures, et, s'il entendait parler d'un miracle, il n'avait que faire d'une terminologie scientifique.

Il voulait donc indiquer une défaillance de la lumière du soleil (cf. Job xxxi, 26; Eccli. xxii, 11; Is. lx, 20), cause des ténèbres dont parlait la tradition (*Schanz*, *Kn.*, *Loisy*), et les versions égyptiennes l'ont même entendu du coucher du soleil. — Parlant de phénomènes extraordinaires, Lc. place ici ce qui regarde le rideau du temple, pour en finir avec ce sujet. Ce n'est sûrement pas par souci de la chronologie qu'il a fait ce déplacement, mais il pensait plutôt écrire καθεξῆς, en groupant les faits de même nature (cf. *Schanz*, *Kn.*).

46) Lc. a passé sous silence les paroles de Jésus : *Eli eli* etc. et l'erreur des assistants qui confondent *Eli* (mon Dieu) avec le prophète Élie. Si avide que nous le supposions de recueillir une parole de Jésus sur la Croix, nous pouvons concevoir qu'il a jugé cet épisode — qu'on pouvait lire dans Mc. — difficile à comprendre pour ses lecteurs. Il n'en met pas un autre à la place, mais, d'après la tradition qu'il a interrogée, il dit quel était ce grand cri final dont Mc. avait parlé. Dans le ps. xxx (xxxi), 6 le psalmiste exprimait la volonté de confier sa vie à Dieu, qui le sauverait de la mort : εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου. Combien plus grave ce sentiment quand la mort est inévitable (Act. vii, 60)! Mais au lieu qu'Étienne priera le Seigneur Jésus de recevoir son esprit, Jésus s'adresse à son Père, et lui remet actuellement (παρατίθεμαι) son esprit, c'est-à-dire accepte la mort.

Comme homme, il fait ce que doivent faire les hommes, confier à Dieu cet esprit qui semble échapper à leur empire, dans la suprême défaillance du composé humain. Mais il faut exclure (avec *Schanz* et tacitement *Kn.*) toute idée spéciale d'un dépôt provisoire, comme serait celui de l'âme séparée pendant le temps qui précéda la résurrection (*Ambr.*, *Mald.*).

47-49. Le centurion et les saintes femmes (Mc. xv, 39-41; Mt. xxvii, 54-56).

Comme Mc. (et Mt.) Lc. parle ici du centurion et des femmes venues de Galilée; il ajoute l'impression de la foule et la présence de personnes connues, le tout en parfaite harmonie avec son but et avec les accointances du sujet.

47) Au lieu du terme latin de Mc., Lc. dit ἑκατοντάρχης. C'est l'officier préposé

terre, jusqu'à la neuvième heure, [45]le soleil ayant fait défaut; et le voile du Temple se fendit par le milieu. [46]Et Jésus ayant poussé un grand cri, dit : « Père, je remets mon esprit entre tes mains. » Et ayant dit ces mots, il expira.

[47]Le centurion, voyant ce qui s'était passé, glorifiait Dieu, disant : « Vraiment cet homme était juste. »

[48]Et toutes les foules qui avaient assisté à ce spectacle, considérant les choses qui s'étaient passées, revenaient en se frappant la

à l'exécution. Luc n'a donc, pas dissimulé le rôle des Romains. — τὸ γενόμενον ne peut guère être seulement la façon dont Jésus expira (Mc.), mais cette mort dans ces circonstances, et avec les paroles qui lui donnaient un sens religieux si profond et si beau. Le centurion peut glorifier Dieu, dont les païens n'hésitaient pas à prononcer le nom (Tert. *de testim. animae,* II), et peut-être était-il vaguement prosélyte, de ceux qui « craignaient Dieu » (cf. *Le Messianisme...* p. 275), mais Luc ne lui fait pas dire (comme Mc. et Mt.) : cet homme était fils de Dieu.

Des harmonistes trop zélés ont attribué au centurion les deux paroles, mais Augustin (*de cons. ev.* III, xx, 57) avait déjà proposé une harmonie plus large : *vel fortasse Lucam exprimere voluisse sententiam centurionis, quomodo dixerit Iesum filium Dei.* Mais quelle est l'explication de Luc? était-ce celle que lui prête Aug. : *forte enim non eum unigenitum aequalem patri centurio intellexerat, sed ideo filium dei dixerat, quia iustum crediderat, sicut multi iusti dicti sunt filii dei?* ou bien voulait-il, au nom des Romains qui avaient exécuté la sentence, proclamer comme Pilate l'innocence de Jésus (*Loisy*)? Le terme de δίκαιος étant trop fort pour la simple innocence, surtout après la gloire rendue à Dieu, la pensée du centurion est claire : il voit dans Jésus le juste parfait, dont la mort en martyr est une gloire pour Dieu. Ce qu'on ne saurait dire, c'est si Luc a trouvé l'expression fils de Dieu trop juive pour un païen, ou équivoque dans la bouche d'un païen.

48) Aucun évangéliste ne parle des Pharisiens ni des chefs juifs après la mort de Jésus. Il n'y avait rien à en dire qui ne fût attristant. Luc a montré la multitude ardente à faire mourir Jésus, puis étonnée (v. 35). Tant de bonté, l'oubli de soi dans les souffrances, le pardon, la piété de Jésus, la nature associée à cette passion, tout ce spectacle achève de retourner cette foule mobile; maintenant elle se repent. Cette fine psychologie est décrite dans un style qui ne craint pas les mots rares : συμπαραγίνεσθαι (II Tim. iv, 16 seulement dans le texte reçu) et θεωρία † N. T.; comme si le gros des assistants n'était pas là pour leur office ou comme les fauteurs principaux, mais attiré par la curiosité. — θεωρήσαντες rappelle θεωρῶν (v. 35). — τὰ γενόμενα, plus général que τὸ γενόμενον au v. 47. — Se frapper la poitrine, signe de repentir (xviii, 13). Leur silence est plus impressionnant que les additions de *syrsin.* et *cur.* ou du ms. *g.* D'après Loisy ceci « n'a pu être écrit que pour établir une correspondance exacte entre la narration évangélique et le texte messianique de Zacharie »

τὰ στήθη ὑπέστρεφον. 49 εἱστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτοῦ ἀπὸ μακρόθεν,
καὶ γυναῖκες αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, ὁρῶσαι ταῦτα.
50 Καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσὴφ βουλευτὴς ὑπάρχων, ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ
δίκαιος. 51 οὗτος οὐκ ἦν συνκατατεθειμένος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν,
ἀπὸ Ἀριμαθαίας πόλεως τῶν Ἰουδαίων, ὃς προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ
θεοῦ, 52 οὗτος προσελθὼν τῷ Πιλάτῳ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, 53 καὶ
καθελὼν ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι, καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι λαξευτῷ οὗ
οὐκ ἦν οὐδεὶς οὔπω κείμενος. 54 Καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς, καὶ σάββατον
ἐπέφωσκεν. 55 Κατακολουθήσασαι δὲ αἱ γυναῖκες, αἵτινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι
ἐκ τῆς Γαλιλαίας αὐτῷ, ἐθεάσαντο τὸ μνημεῖον καὶ ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ,
56 ὑποστρέψασαι δὲ ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα. καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχα-
σαν κατὰ τὴν ἐντολήν,

49. αυτου (S) ou ατυω (T H V); — απο *a*. μακροθεν (T H V) et non *om.* (S).
50. *om.* καὶ *a*. ανηρ 2° (H V) et non *add.* (T S).
51. συνκατατεθειμενος (H V), au parfait, plutôt que ... τιθεμενος (T S), au présent.

(II, 695). Ce texte aurait déjà inspiré l'épisode des saintes femmes. Ici le rapprochement est moins en l'air, mais la scène de Zacharie est surtout une scène de deuil, celle de Lc. une scène de repentir. Le mot *regarder*, le seul qui se trouve dans les deux endroits, ne peut faire impression qu'en français, car Zacharie (XII, 10) a ἐπιβλέψονται. Le mot πάντες est du style de Lc. et ne doit pas être serré de près.

49) Εἱστήκεισαν n'est pas un plus-que-parfait pour le sens, mais signifie l'imparfait comme ἕστηκα le présent. Ici il est en opposition avec ὑπέστρεφον pour mettre en relief la fermeté de ces personnes, qui demeurent jusqu'au bout (*Pl. Hahn*). Luc seul nomme d'abord πάντες (son style !) οἱ γνωστοὶ αὐτῷ. Comme il n'emploie ces termes joints qu'ici (cf. II, 44), c'est qu'il n'a pas voulu dire « ses disciples ».

Il est vrai que dans son récit Jésus n'a pas annoncé leur dispersion. Ils pouvaient être présents; mais par le terme plus général de γνωστοί Lc. prépare probablement l'intervention de Joseph (v. 50). Ceux-ci se tenaient loin. Un évangéliste a pu se demander où étaient alors les disciples. Question fort naturelle et qui pouvait venir à l'esprit sans qu'on ait eu dans la mémoire le Ps. XXXVII, 12 καὶ οἱ ἔγγιστά μου μακρόθεν ἔστησαν (cf. Ps. LXXXVII, 9) d'autant que ἀπὸ μακρόθεν se trouve dans Mc. Si quelques mss. ont ἀπό dans le ps., ce mot y est superflu comme il le serait dans Lc. XVIII, 13; on ne peut donc l'expliquer dans Lc. ici (leçon critique) que comme une imitation de Mc., car Lc. écrit mieux que l'Apocalypse (Apoc. XVIII, 10. 15. 17, ἀπὸ μακρόθεν avec le simple ἵστημι). — Les femmes ne sont pas désignées par leur nom propre, mais cette fois ce n'est pas indifférence pour un détail puisqu'il les a nommées VIII, 2 s. L'article après un

poitrine. [49]Tous ses amis demeuraient à distance, et des femmes
qui l'avaient suivi depuis la Galilée, voyant ces choses.
[50]Et un homme, nommé Joseph, qui était membre du conseil, —
[51]il n'avait pas donné son assentiment à leur résolution ni à leurs
actes — d'Arimathie, ville des Juifs, qui attendait le règne de Dieu,
[52]alla trouver Pilate et lui demanda le corps de Jésus, [53]et l'ayant
déposé, il l'enveloppa d'un linceul, et le plaça dans un monument
creusé dans le roc où personne encore n'avait été mis. [54]Et c'était le
jour de la Préparation, et le sabbat commençait à luire. [55]Les
femmes qui l'avaient accompagné depuis la Galilée avaient suivi de
près et regardèrent le monument et comment son corps avait été
placé, [56]et s'en étant retournées, elles préparèrent des aromates et
des parfums. Et le jour du sabbat elles demeurèrent en repos selon
le précepte,

nom indéterminé (γυναῖκες), apposition explicative comme dans Act. vii, 35. Le participe présent est comme une épithète, les femmes de sa suite; — ὁρῶσαι (au fémin. à cause des femmes, mais s'entendant de tous) n'a plus la nuance du spectacle contenue dans θεωρεῖν (v. 35 et 48, ici Mc. et Mt.). Le groupe se tient éloigné, probablement parce que les soldats ne lui permettent pas de s'approcher, ce qui n'empêchait pas certaines personnes de se tenir plus près de la Croix, comme la Mère de Jésus et son disciple bien-aimé. Malgré cette distance, le groupement des femmes avec quelques personnes de connaissance est un des traits de Lc. qui font pressentir le quatrième évangile.

50-54. La sépulture (Mc. xv, 42-46; Mt. xxvii, 57-60; Jo. xix, 38-42).

Comme Mc., en insistant sur l'éloge de Joseph, sans l'étonnement de Pilate, et en transposant l'indication du jour. En propre le v. 56 sur les préparatifs des saintes femmes. Rien des deux particularités de Mt., les gardes demandés à Pilate, le tombeau destiné à Joseph. — Les quatre évangélistes ont relevé avec soin le rôle d'un personnage officiel comme Joseph d'Arimathie, qui n'était pas un disciple. On ne pouvait donc soupçonner les Apôtres d'avoir feint un ensevelissement.

50) Mc. voit venir Joseph et dit qui il est; Lc. le présente longuement d'abord; ἰδού... ὀνόματι sont de son style, mais pas exclusivement, ce qui est le cas de ὑπάρχων, cf. viii, 41; Act. ii. 30 etc. — δίκαιος après ἀγαθός non pas comme magistrat, mais comme homme; bon par ses qualités morales, juste par son application à pratiquer la loi (i, 6; ii, 25; xviii, 9).

51) συνκατατίθεμαι, litt. déposer le même vote que quelqu'un, donner son assentiment (Plat., *Gorg.* 501 E), emploi très classique (cf. Ex. xxiii, 1. 32). — βουλή, inconnu des évv., mais fréquent dans Actes. Les Sanhédrites n'avaient pas seulement délibéré, ils avaient agi (πράξει) en livrant Jésus. — Même alliance de βουλή avec ἔργον, Act. v, 38. — αὐτῶν s'entend d'eux, βουλευτής signifiait un

des membres du Sanhédrin. On ne sait s'il s'était abstenu de paraître ou de voter, ou s'il avait marqué plus clairement son dissentiment. — Arimathie (auj. *Rentis*) est désignée par Lc. comme « une ville des Juifs », en faveur de ses lecteurs. — Luc s'en tient aux termes de Mc. sur ses dispositions : il attendait le règne de Dieu. Cela ne suppose pas nécessairement qu'il ait cru, — surtout après la mort de Jésus — qu'il en fût le Messie et le Chef. Mais ni Mc. ni Mt. n'auraient exprimé ici cette idée si Joseph n'avait cru que Jésus était venu prêcher ce règne, et s'il n'eût été son disciple, du moins dans ce sens (comme Mt. et Jo. le disent clairement).

52) Comme dans Mc. pour le fond, et expressément dans les termes de Mt.

53) Pas plus que Mt., Lc. ne dit rien de l'étonnement de Pilate etc. (dans Mc.). Il n'y a pas de raison de dire de Lc. plutôt que de Mt. qu'il continue à ne rien savoir de la participation des Romains à l'exécution (contre *Schanz*). Le détail a pu paraître superflu. — De même Lc. omettra deux fois le fait de l'achat (ici et dans le parall. à Mc. XVI, 1). Il a καθελών comme Mc., au lieu du vague λαβών (Mt.) mais ἐνετύλιξεν (Mt.) au lieu de ἐνείλησεν (Mc.), lequel, semble-t-il, ne se disait pas aussi normalement des vêtements. — λαξευτός (de λᾶς « pierre » et ξέω « polir ») dit en un seul mot λελατομημένον ἐκ πέτρας (Mc.). Ce mot n'a pas été retrouvé en dehors du judaïsme (LXX, Dt. IX, 49 et Aquila Num. XXI, 20; XXIII, 14 ; Dt. XXXIV; 1 ; Jos. XIII, 20) non plus que λαξεύω (Ex. XXXIV, 1. 4 etc.). Les tombeaux creusés dans le roc n'étaient point une spécialité du judaïsme, mais c'est bien surtout en Orient qu'on trouvait des μνήματα λαξευτά. — Lc. ajoute avec un luxe de trois négations que ce tombeau n'avait servi à personne (cf. Jo. XIX, 41). Il semble que le même lit de pierre ou l'auge sépulcrale servaient ordinairement à plusieurs, avant que les ossements aient été recueillis pour être déposés dans les ossuaires. Aussi attachait-on une grande importance à posséder un tombeau pour toujours (Inscription phénicienne de Tabnit, *ÉRS.*, 2e éd. p. 481, etc.). La réflexion de Lc. relève les égards qu'on avait pour le pauvre supplicié. Sa chair meurtrie n'est pas du moins contaminée dans le tombeau.

54) L'indication du jour de la parascève ou préparation (vendredi), mise par Mc. en tête, ne vient qu'ici dans Lc., parce que c'est une date relative, qui n'avait d'importance que par rapport au sabbat, dont Lc. va parler. L'expression ἐπέφωσκεν est étrange, car dans ce contexte Lc. veut parler du sabbat qui commence au soir du vendredi. Comment brillait-il? — Une allusion aux lampes allumées par les Juifs eût-elle été comprise des lecteurs? On peut le croire (*J. Lightfoot*) car cette coutume étrange appelait l'attention (PERSE, *Sat.* V, 176 ss. ; TERT. *ad nat.* I, 13). Ou bien Lc. a-t-il oublié le sens propre du mot, comme s'il nous arrivait de dire : la nuit commençait à poindre (*Pl.*)? En tout cas, on ne saurait penser aux étoiles naissantes et au crépuscule (*Schanz, Hahn*). Depuis que les Juifs reviennent en foule à Jérusalem (1919), on peut dire que le sabbat brille le vendredi soir; tous, même ceux qui n'ont pas de foi religieuse, rivalisant de zèle pour ces illuminations.

55-56 ATTITUDE DES SAINTES FEMMES (Mc. XV,47; Mt. XXVII, 61).

55) Même procédé qu'au v. 49. par rapport à Mc. Les femmes ne sont pas nommées, mais désignées comme venues de Galilée. — κατακολουθέω, Act. XVI, 17 † N. T. Ces femmes fidèles suivent de près; κατά ne marque pas la descente du Calvaire, mais plutôt le soin de s'attacher à Joseph. Non seulement elles voient

le tombeau, mais comment le corps était placé, ce qui était nécessaire pour leurs projets d'embaumement.

56) Propre à Lc. D'après Lc. on croirait qu'elles avaient chez elles les plantes aromatiques et l'huile parfumée. Selon sa manière il prépare d'avance sa narration (cf. xxiv, 1). L'achat des aromates pouvait paraître aussi difficile le vendredi soir que le dimanche à l'aube (Mc.). Quoi qu'il en soit de cette petite divergence, Mc. et Lc. sont d'accord en fait sur le repos des saintes femmes au jour du sabbat. — Mais Lc. l'énonce expressément. Manifestement le sabbat inaugure pour lui le moment où l'on était tenu de chômer. Le vendredi n'était donc pas le jour de la grande fête. — Sur le μύρον cf. vii, 37.

CHAPITRE XXIV

[1] τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ μνῆμα ἦλθον φέρουσαι
ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα. [2] εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου,
[3] εἰσελθοῦσαι δὲ οὐχ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. [4] καὶ ἐγένετο ἐν τῷ
ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς ἐν ἐσθῆτι
ἀστραπτούσῃ. [5] ἐμφόβων δὲ γενομένων αὐτῶν καὶ κλινουσῶν τὰ πρόσωπα εἰς

3. του κυριου Ιησου (T S V) et non *om.* (H doubles crochets).
4. εσθητι αστραπτουσῃ (T H) et non εσθησεσιν αστραπτουσαις (S V).

SIXIÈME PARTIE : RÉSURRECTION ET ASCENSION (XXIV)

XXIV, 1-49. LA RÉSURRECTION. Il y a dans Lc. deux séries de faits : *a*) le tombeau trouvé vide avec une apparition angélique aux saintes femmes, puis la visite de Pierre au tombeau ; *b*) les apparitions : aux disciples d'Emmaüs, à Pierre, aux Onze. En tout cinq épisodes distincts. Le premier est, avec des divergences de détail, le même que dans Mc. Le second a été raconté par le quatrième évangile. L'apparition aux disciples d'Emmaüs est propre à Lc., et résumée brièvement dans la finale de Mc. L'apparition à Pierre — sans aucun détail — est rappelée par Paul dans I Cor. XV, 5. Une apparition aux Onze figure aussi dans la finale de Mc., et deux dans Jo.

On ne saurait donc dire que Lc. soit en dehors de la tradition par rapport au tombeau vide et aux apparitions. Ce qui lui est très particulier, c'est le dessein arrêté de ne pas parler de la Galilée. Marc y conduisait (XVI, 7), et Mt. et Jo. ont raconté les apparitions de Galilée. Il paraît impossible que Luc n'en ait pas entendu parler. Mais déjà dans son évangile la Galilée n'absorbait pas la prédication du Sauveur, et il se proposait dans les Actes de raconter comment; de Jérusalem, l'évangile s'était répandu dans le monde romain et jusqu'à Rome. Une apparition de plus en Galilée lui a paru sans doute nécessiter un va-et-vient qui n'eût rien ajouté à l'authenticité du fait de la résurrection, et qui eût altéré la simplicité de son plan. Il s'est donc borné à Jérusalem. L'apparition des anges aux saintes femmes, le tombeau vide étaient déjà des indices sérieux. Les

1 mais le premier jour de la semaine, de grand matin, elles vinrent au sépulcre, portant les aromates qu'elles avaient préparés. 2 Or elles trouvèrent que la pierre avait été roulée de devant le sépulcre, 3 et étant entrées elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur Jésus. 4 Et tandis qu'elles ne savaient qu'en penser, voici que deux hommes se présentèrent à elles avec un vêtement éblouissant.

5 Elles étant saisies d'effroi et inclinant le visage vers la terre, ils leur dirent : « Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est

apparitions devaient produire la conviction; aussi Luc cite les témoins et les circonstances.

1-11. Le tombeau vide. Les deux anges (cf. Mc. xvi, 1-8; Mt. xviii, 1-10; Jo. xxx, 1-18).

Lc. n'a aucun trait commun avec Jo., si ce n'est le nom de Marie-Madeleine, ni rien des traits qui distinguent Mt. de Mc. Il suit Mc. dans les grandes lignes, sauf ce qui contrarierait son dessein propre de ne pas parler de la Galilée.

1) Le chapitre est mal coupé; ce v. n'est que la suite du précédent; son δέ répond à μέν. Le jour du sabbat les femmes ne bougent pas, mais... μία τῶν σαββάτων (Mc. 2; Jo. 1) est le jour un de la semaine (τὰ σάββατα) — βαθέως est un gén. attique pour βαθέος, plutôt qu'un adverbe. Ce mot peut qualifier le temps, pour dire très matin ou très tard, ὀψὲ πάνυ βαθ[ε]ίας ἑσπέρ[ας] *P. Lips.* I, 40, ii, 10 (ive/ve s. ap. J.-C.) (MM.). Luc suit la vraisemblance en ne faisant pas acheter les aromates si matin. Il est étrange qu'il n'ait pas nommé les femmes dès le début. C'est probablement pour que leur nom pèse davantage au moment où elles rendent témoignage (10).

2) La disposition fréquente des tombeaux creusés dans le roc avec leur grosse meule fermant l'ouverture justifiait l'anxiété des femmes dans Mc., mais Lc., à son ordinaire, néglige ce détail, et ne s'arrête pas non plus à la grosseur de la pierre. L'intérêt est concentré sur le fait principal.

3) Ce fait c'est l'absence du corps, supposé par les autres, exprimé par Luc.

4) Au lieu d'un jeune homme (Mc.), deux hommes, et, ce qui est étrange, tous deux parlent. Il était plus naturel de ne laisser la parole qu'à l'un des deux, et, en conséquence, de n'en mettre qu'un en scène. Il semble donc que Lc. a délibérément parlé de deux hommes (anges) parce qu'il les trouvait dans la tradition, d'autant qu'il n'est pas porté à changer un en deux (cf. un seul démoniaque, viii, 27, un seul aveugle xviii, 35 au lieu de deux dans les endroits parallèles de Mt.). — La tournure est hébraïque : καὶ ἐγένετο ἐν τῷ... καὶ ἰδού, avec ἀπορεῖν (manquer de) au sens intellectuel; cf. I Macch. iii, 31; II Macch. viii, 20; Jo. xiii, 22; Act. xxv, 20 etc. — La *Vg. mente consternatae essent* exprime l'abattement plutôt que l'embarras. — ἐπέστησαν αὐταῖς exactement comme ii, 9, en parlant d'un ange. La leçon critique ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ (au lieu du pluriel ἐσθήσεσιν ἀστραπτούσαις, qui suppose ἔσθησις comme Act. i, 10) car le vêtement se dit au singulier, *distributive*; cf. Eph. vi, 14.

5) D'une forme particulière propre à Lc. — La crainte était de circonstance,

τὴν γῆν εἶπαν πρὸς αὐτάς Τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; 6 οὐκ
ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη. μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ,
7 λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων
ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι. 8 καὶ ἐμνήσθη-
σαν τῶν ῥημάτων αὐτοῦ, 9 καὶ ὑποστρέψασαι ἀπὸ τοῦ μνημείου ἀπήγγειλαν
ταῦτα πάντα τοῖς ἕνδεκα καὶ πᾶσιν τοῖς λοιποῖς. 10 ἦσαν δὲ ἡ Μαγδαληνὴ
Μαρία καὶ Ἰωάνα καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου· καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς ἔλεγον
πρὸς τοὺς ἀποστόλους ταῦτα. 11 καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν ὡσεὶ λῆρος
τὰ ῥήματα ταῦτα, καὶ ἠπίστουν αὐταῖς. 12 Ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν
ἐπὶ τὸ μνημεῖον· καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα· καὶ ἀπῆλθεν πρὸς
ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός.

6. ουκ εστιν ωδε αλλα ηγερθη (T S V) et non *om.* (H doubles crochets).
9. ταυτα παντα (H V) ou παντα ταυτα (T S).
12. admis par S V; *om.* à tort par T H (entre doubles crochets); — εαυτον (S V) plutôt que αυτον (H).

---

mais ἔμφοβος n'est pas dans les évangiles (xxiv, 37; Act. x, 4; xxiv, 25; Apoc. xi, 13 † N. T.). Les vêtements qui jettent des éclairs (cf. ix, 29) obligent les femmes à baisser les yeux, et au lieu du « ne craignez pas » ordinaire, la question radieuse qui révèle le nouvel horizon du christianisme, l'opposition de la mort et de la vie (Rom. vi, 8).

6) Après le v. 5, le début du v. 6 est un peu froid, et a paru suspect — comme une interpolation d'après Mc. ou Mt. Cependant — sans parler ici des témoins mss., — ἠγέρθη paraît nécessaire comme point de départ du rappel d'idées terminé au v. 7. par ἀναστῆναι. — Mc. parlait de la Galilée pour y donner rendez-vous aux femmes; Lc. prononce aussi ce nom, mais pour faire allusion au passé. Seul un esprit imbu des pures méthodes rabbiniques eût pu croire que de cette façon il ne s'écartait pas de sa source. Ce ne pouvait être l'état d'esprit de Luc, le gentil. Il a plutôt voulu orienter la Galilée elle-même vers Jérusalem devenue le foyer de l'évangile. La prédiction avait été adressée aux disciples, plutôt qu'aux femmes, mais elles ont pu être présentes, et le message des anges est destiné aux disciples. — Dans xvi, 25 μνήσθητι avec ὅτι, ici ὡς, parce que les paroles vont être rappelées et presque reproduites (*Pl.*).

7) λέγων, en Galilée ix, 22; quant à xviii, 32 s., on n'était déjà plus en Galilée.

8 s.) Le trouble des femmes n'est point accusé comme dans Mc.; il y a même une contradiction en apparence, puisque dans Mc. les femmes ne disent rien, et que dans Lc. elles vont parler. La meilleure manière de la résoudre est de constater que le récit de Mc. a été interrompu après le v. 8. Nous avons dans 8 la première impression; mais comme le message de l'ange devait avoir son résultat, les femmes auraient sans doute surmonté leur terreur et parlé, si le récit

vivant? [6]Il n'est pas ici, mais il est ressuscité. Souvenez-vous de ce
qu'il vous a dit étant encore en Galilée, [7]au sujet du Fils de l'homme;
qu'il doit être livré entre les mains d'hommes pécheurs, et être
crucifié et ressusciter le troisième jour. »

[8]Et elles se souvinrent de ses paroles, [9]et revenues du sépulcre
elles annoncèrent tout cela aux Onze et à tous les autres. [10]Or
c'étaient Marie de Magdala, et Jeanne, et Marie de Jacques; et les
autres qui étaient avec elles en disaient autant aux Apôtres. [11]Et ces
paroles leur parurent un radotage, et ils ne les en croyaient pas.

[12]Cependant Pierre se leva et courut au sépulcre, et ayant avancé
la tête il ne voit que les linges; et il s'en retourna s'étonnant de ce
qui était arrivé.

avait été poursuivi ou conservé intégralement entre les versets 8 et 9 de Mc. D'après Plummer, c'est plutôt parce que Lc. attribue aux femmes ce qui fut le propre de Madeleine. Mais le propre de Madeleine fut une apparition de Jésus. Dans Lc. les femmes parlent non seulement aux Onze, mais à tous les autres, ce qui prépare le v. 23. — πάντα... πᾶσιν manière de Lc.

10) Loisy : « Construction embarrassée; les deux verbes ont-ils les mêmes sujets, ou bien faut-il partager ceux-ci, attribuant les trois noms à ἦσαν, et le bloc des « autres » à ἔλεγον? » (II, 731 note 3). — Mais il n'y a aucun embarras si, au lieu d'une virgule après Ἰακώβου (T), on met un point en haut (H) ou même un point (S), et si l'on ne traduit pas ἔλεγον par « dirent ». Luc nomme les trois femmes pour autoriser leur témoignage; il le confirme ensuite par la déclaration des autres qui pour ainsi dire l'une après l'autre (ἔλεγον) venaient déposer la même chose.

Les deux premières nommées sont Marie-Madeleine et Marie (mère) de Jacques, comme dans Mc. La troisième est Joana qu'il a présentée déjà (VIII, 2), et qui fut peut-être une des personnes qui l'ont informé; elle prend la place de Salomé (Mc.). Il est d'ailleurs vraisemblable que le groupe, d'abord restreint, se soit augmenté insensiblement. Le tombeau n'était pas tellement loin de la ville.

11) Propre à Lc. Comme les Apôtres n'ont pas vu le tombeau vide, les paroles dites en Galilée ne les émeuvent pas. Le mépris d'un récit extraordinaire fait par des femmes n'étonne pas en Orient, ou moins qu'ailleurs. Dans Mc. XVI, 11, même refus de croire une femme. — λῆρος est le terme technique médical pour signifier le délire causé par la fièvre (*Hobart* p. 177). Ici le sens est moins accentué, c'est radotage.

12. Pierre au tombeau (cf. Jo. XX, 3-10).

12) Ce verset est pris par plusieurs critiques (*Holtz.* etc.) pour un extrait de Jo. XX, 3-10 fait par quelque copiste. Mais pourquoi n'aurait-il pas suivi Jo. de plus près? Il y a assez de différences pour que les harmonistes stricts se soient crus obligés d'admettre deux visites de Pierre au tombeau, l'une de

13 Καὶ ἰδοὺ δύο ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἦσαν πορευόμενοι εἰς κώμην
ἀπέχουσαν σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἰερουσαλήμ, ᾗ ὄνομα Ἐμμαούς, 14 καὶ
αὐτοὶ ὡμίλουν πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων. 15 καὶ
ἐγένετο ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συνζητεῖν καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς ἐγγίσας
συνεπορεύετο αὐτοῖς, 16 οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι
αὐτόν. 17 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς Τίνες οἱ λόγοι οὗτοι οὓς ἀντιβάλλετε πρὸς

13. ησαν πορευομενοι *p.* ημερα (T H) plutôt que *p.* αυτων (S V).

Pierre seul, l'autre de Pierre avec Jean. C'est donc probablement un scrupule de ce genre qui a fait omettre ce verset, où Lc. nous a laissé une première rédaction de la présence de Pierre au tombeau, mise au point par Jo. Le style est de Lc. : ἀναστάς, τὸ γεγονός. On objecte le défaut de contexte. Mais pourquoi Lc. n'aurait-il pas opposé à l'incrédulité générale l'impression faite sur Pierre qui, ardent comme toujours, court pour savoir à quoi s'en tenir? La ressemblance entre παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια dans Lc. et παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια (Jo. XX, 5) est si étroite, et sur des mots si rares, qu'on ne conclut pas volontiers à deux rédactions indépendantes. Mais pourquoi Jo. n'aurait-il pas repris les termes de Lc. pour les employer avec la précision d'un témoin oculaire, ou plutôt d'un acteur? Quant à la vérité *historique,* elle n'est point en cause pour de semblables nuances. Sur παρακύπτειν cf. *Field.* Le sens n'est pas « se pencher », mais regarder en avançant la tête; ce qui ne se fait guère sans la pencher, surtout dans un cas comme celui-ci; cf. Gen. XXVI, 8; Prov. VII, 6.

13-32. Jésus et les disciples d'Emmaüs. Propre à Luc; résumé dans Mc. XVI, 12.

L'évangéliste qui seul a raconté la mission des soixante-douze disciples est aussi le seul qui ait fait une part si large à de simples disciples comme témoins de la résurrection. D'ailleurs ils auront hâte d'en référer aux Apôtres. Le récit est simple, et bien propre à produire la conviction; les sentiments ne sont point décrits mais sortent avec un naturel exquis de l'âme affligée puis radieuse des disciples. Ce chemin d'Emmaüs rappellerait les bords de l'Ilissos, si l'on pouvait comparer les agréables conversations, ou même les suggestions profondes de Socrate à une si touchante manifestation du Sauveur du monde.

13) δύο ἐξ αὐτῶν, non pas des Apôtres, comme on le verra par le nom de Cléophas, mais du groupe des autres, v. 9. — ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ, style de Lc., mais ici le mot a une gravité particulière; on est au jour de la Résurrection. — ἦσαν πορευόμενοι, cf. πορευομένοις εἰς ἀγρόν Mc. XVI, 12.

Ce n'est pas une promenade. Les disciples vont là pour leurs affaires ou plus vraisemblablement ils rentrent chez eux après la Pâque. — κώμη selon le sens du terme et l'usage de Lc. est un lieu moins important qu'une ville (VIII, 1; XIII, 22). Il est fort douteux qu'il ait pu donner ce nom à l'Ἐμμαοῦς des Macchabées (I Macch. III, 40. 57; IV, 3) rangée parmi les places fortes à côté de Jéricho, Béthoron, Béthel etc : καὶ ᾠκοδόμησαν πόλεις ὀχυρὰς ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, τὸ

[13]Et voici que, ce même jour, d'eux d'entre eux se rendaient à un village, distant de soixante stades de Jérusalem, nommé Emmaüs, [14]et ils devisaient entre eux de tout ce qui était arrivé. [15]Et pendant qu'ils devisaient et raisonnaient ensemble, Jésus lui aussi ayant rejoint cheminait avec eux, [16]mais leurs yeux étaient empêchés de le reconnaître. [17]Il leur dit : « Quels sont donc ces propos que

ὀχύρωμα τὸ ἐν Ἰεριχῷ καὶ τὴν Ἐμμαοὺμ κ. τ. λ. (I Macch. IX, 50). Josèphe connaissait aussi cet Ἀμμαοῦς (var. Ἐμμαοῦς), pour une ville aussi puissante que Gophna: καὶ τέσσαρας πόλεις ἐξηνδραπόδισε... ὧν ἦσαν αἱ δυνατώταται Γόφνατε καὶ Ἀμμαοῦς (*Ant.* XIV, XI, 2; cf. XVII, X, 9; *Bell* I, XI, 2; II, V, 1; IV, VIII, 1). D'autre part Lc. qui emploie volontiers « environ » (ὡσεί) pour ses évaluations donne la distance précise sans réserve, ce qui suppose que le bourg était sur le bord d'une grande route. Les Romains semblent avoir été les premiers à employer les bornes routières, mais déjà sous les Séleucides on évaluait exactement des distances assez considérables; pour la forme ἀπέχουσαν σταδίους, cf. II Macch. XII, 29 ἀπέχουσαν ἀπὸ Ἱερ. σταδίους ἑξακοσίους (Scythopolis). — Sur le chiffre 160 ou 60 voir la note après ce chap. — Le stade est d'environ 185 mètres, soit 8 pour un mille romain. Ἐμμαοῦς (HTS) est dans les Macchabées et dans Josèphe une variante d'Ἀμμαοῦς (*Niese* écrit οῦς) due peut-être à la présence d'Ἐμμαοῦς dans Lc.

La Michna connaît אמאוס (*ʿArakîn* II, 4; *Kerithoth* III, 7) (ponctué אֶמָאוֹס dans l'édition de Jost), qui n'est évidemment qu'une transcription du grec. Et on peut en dire autant de l'écriture des Syriens et des Arabes, עמואס, quoique plus éloignée du grec. Ces transcriptions ne nous renseignent donc pas sur le nom hébreu primitif. Si la première lettre avait été un ח ou un ה, on ne s'expliquerait guère l'esprit doux de Ἐ ou Ἀ, et si le nom ancien a persévéré dans le nom moderne, du moins pour sa première partie, il faudrait chercher une racine ... עמ; cf. כפר העמני Jos. XVIII, 24.

14) ὁμιλέω, ici et v. 15; Act. XX, 11; XXIV, 26; † N. T. Le thème de la conversation indique les préoccupations des disciples et prépare ce qui suit avec beaucoup d'art.

15) συνζητεῖν, les deux disciples ne sont pas d'accord sur le sens de tout cela, spécialement sur ce que signifie ce tombeau vide; ils échangent leurs vues — καί, (omis par B) est significatif : c'est précisément de Jésus qu'ils parlaient. Il s'approche; sans doute comme s'il les avait rejoints en marchant plus vite.

16) κρατέω « retenir, empêcher de » Apoc. VII, 1. — τοῦ avant l'infinitif indique normalement le but. Il n'y a pas de raison de lui donner un sens plus vague. C'est Dieu naturellement qui agit pour empêcher que les disciples ne reconnaissent Jésus avant le moment voulu. Ce n'est pas en contradiction avec Mc. XVI, 12 qui résume brièvement l'épisode. D'ailleurs on peut bien penser qu'un ressuscité n'a pas l'apparence familière de tous les jours (cf. Jo. XX, 14 s.; XXI, 4). Peut-être les disciples auraient-ils reconnu Jésus si leur foi en sa résurrection leur avait ouvert les yeux.

17) ἀντιβάλλειν est le mot employé pour la collation des mss. — Field conclut à

ἀλλήλους περιπατοῦντες; καὶ ἐστάθησαν σκυθρωποί. 18 ἀποκριθεὶς δὲ εἷς
ὀνόματι Κλεόπας εἶπεν πρὸς αὐτόν Σὺ μόνος παροικεῖς Ἰερουσαλὴμ
καὶ οὐκ ἔγνως τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις; 19 καὶ εἶπεν
αὐτοῖς Ποῖα; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ Τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ, ὃς ἐγένετο
ἀνὴρ προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ
λαοῦ, 20 ὅπως τε παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες ἡμῶν εἰς
κρίμα θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν. 21 ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν ὅτι αὐτός
ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ· ἀλλά γε καὶ σὺν πᾶσιν τούτοις
τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει ἀφ' οὗ ταῦτα ἐγένετο. 22 ἀλλὰ καὶ γυναῖκές τινες
ἐξ ἡμῶν ἐξέστησαν ἡμᾶς, γενόμεναι ὀρθριναὶ ἐπὶ τὸ μνημεῖον 23 καὶ μὴ
εὑροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἦλθον λέγουσαι καὶ ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι,

un latinisme, *conferre sermones*. Mais ἀντιβάλλειν usité dans le sens d'échanger des coups a pu ensuite signifier « échanger des vues ». — Le texte reçu (et Vg.) καί ἐστε σκυθρωποί fait partie de la question et s'explique aisément (cf. Gen. XL, 7; Neh. II, 2). Mais le texte καὶ ἐστάθησαν σκυθρωποί (vivement attaqué par *Field*) est beaucoup plus fin. Les disciples échangeaient entre eux leurs idées; mais voici qu'un étranger les interroge sur un point si délicat pour eux! On comprend bien une hésitation qui se manifeste par un temps d'arrêt dans la marche, bientôt reprise quand Cléophas se décide à parler. Et la tristesse qui était en eux, mais que certaines espérances tempéraient peut-être, apparaît décidément en présence d'un indifférent. σταθῆναι est sans doute rare pour s'arrêter sauf le participe σταθείς, cependant cf. Apoc. VIII, 3.

18) Κλεόπας est l'abrégé de Κλεόπατρος, nom parfaitement grec, mais le personnage n'était pas Grec et en tout cas ce nom de Κλεόπας a dû être prononcé קלופא (palmyrénien) qui en grec est Κλωπᾶς (Jo. XIX, 25). Cependant il n'y a pas de raison positive d'identifier ces deux personnes. Origène ne doutait pas que l'autre disciple fût nommé Simon et le nomme toujours le premier (cf. v. 34) : ὁ Σίμων καὶ ὁ Κλεόπας. Cette opinion doit à tout le moins exclure Luc lui-même, auquel Théophylacte a pensé. Cyr. d'Al. (commentaire syriaque) dit aussi Simon, mais Ambr. dit *Ammaon* en plusieurs endroits, et qui aurait changé Simon en Ammaon? Peut-être la tradition aura-t-elle conservé quelque part un nom gentilice avec l'ancienne forme du nom de lieu : *Ammaon* serait l'habitant d'Ammaous ou ʿAmmaôn. — μόνος est en contact avec παροικεῖς mais se rapporte pour le sens à οὐκ ἔγνως. Dans le même sens Field cite Dion Chrys. Or. III, p. 42, : σὺ ἄρα, εἶπε, μόνος ἀνήκοος εἶ τούτων ἃ πάντες ἴσασιν; Charit. Aphrod. I, 11; Lucien, *Ep. Sat.* 25. — παροικεῖν fixer sa demeure comme hôte, client ou étranger; cf. Ps.-Sal. XVII, 31. Avec l'accus., Gen. XVII, 8; Ex. VI, 4.

19) Cléophas s'était exprimé avec réserve. Sans doute le ton de l'étranger est sympathique, car l'un des disciples (ou l'un après l'autre) s'explique au nom des deux. Avec quel tact! Il ne pense pas qu'on puisse contester que Jésus s'est montré grand prophète par ses actions, c'est-à-dire des miracles qui attestaient son pouvoir auprès de Dieu, et par sa prédication qui avait paru au peuple ramener

vous échangez entre vous en marchant? » Et ils s'arrêtèrent attristés.
18 L'un d'eux, nommé Cléophas, répondit et lui dit : « Es-tu donc le
seul de passage à Jérusalem et qui ne sache pas ce qui y est arrivé
ces jours-ci? » 19 Et il leur dit : « Quoi donc? » Ils lui dirent : « Ce
qui regarde Jésus de Nazareth, homme qui fut un prophète puissant
en œuvres et en paroles devant Dieu et tout le peuple, 20 et comment
les principaux de nos prêtres et nos magistrats l'ont livré pour être
condamné à mort et l'ont crucifié. 21 Pour nous, nous pensions que
ce serait lui qui délivrerait Israël; mais encore avec tout cela,
voici le troisième jour que ces choses sont arrivées. 22 Cependant aussi
quelques femmes de notre groupe nous ont effrayés; étant allées de
grand matin vers le sépulcre 23 et n'ayant pas trouvé son corps, elles
sont même venues raconter une apparition d'anges, lesquels le
disent vivant.

les jours des anciens hommes de Dieu, annonçant ses volontés, rappelant au devoir. — Cf. Act. VII, 22, pour les paroles et les actes. Luc tient à l'ordre « faire et dire » quand il s'agit de Jésus (Act. I, 1.).

20) ὅπως τε dépend de ἔγνως (τε souvent dans les Actes). Cléophas donne toute la faute aux chefs de leur nation, si bien qu'elle paraît aussi peser sur les disciples (ἡμῶν). Cependant παρέδωκαν implique bien que d'autres ont pris part à la crucifixion. Mais sans les Juifs elle n'aurait pas eu lieu. Ils en sont responsables.

21) A l'opinion générale sur Jésus avant l'intervention brutale de la hiérarchie, Cléophas ajoute celle du cercle des disciples; il exprime sa foi messianique dans le rachat d'Israël. λυτροῦσθαι, « délivrer un esclave en payant pour lui ». La délivrance pouvait s'entendre au sens moral : Tit. II, 14; I Pet. I, 18. Même quand on parlait de secouer le joug de l'ennemi, on pensait à l'action de Dieu ou de son instrument (Ps.-Sal. IX, 1; VIII, 12. 36.). — Le contraste avec cette espérance est fortement marqué : ἀλλά γε καί signifie déjà : [il n'y a pas que cela], « mais encore »..., auquel s'ajoute σὺν πᾶσιν τούτοις « en plus de tous ces symptômes néfastes pour nos espérances »... jusqu'à la mort de Jésus, on pouvait attendre l'intervention de Dieu. A tout le moins devait-elle se produire aussitôt après... mais on est au troisième jour.... Cette date ne fait aucune allusion à la résurrection prédite pour le troisième jour mais elle impressionne le lecteur qui est au courant. — ἄγει sans sujet ne peut être qu'impersonnel, car aucun sujet ne peut être sous-entendu à propos. On ne peut rien citer de tout à fait semblable; cf. ἀπέχει Mc. XIV, 41.

22) Nouvelle péripétie : ἀλλὰ καί : « il y a cependant un élément dont on pourrait tenir compte » — ἐξέστησαν, cf. Act. VIII, 9 († N. T. pour le sens actif), « jeter dans la stupeur »; c'est la seule impression produite par le récit des femmes. Or si le tombeau vide était un signe équivoque, les paroles des anges étaient formelles.

23) Mais ce sont paroles de femmes (λέγουσαι), rapportant une vision d'êtres

οἵ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν. 24 καὶ ἀπῆλθόν τινες τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον,
καὶ εὗρον οὕτως καθὼς καὶ αἱ γυναῖκες εἶπον, αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον. 25 καὶ αὐτὸς
εἶπεν πρὸς αὐτούς Ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν
οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται· 26 οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ εἰσελ-
θεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; 27 καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωυσέως καὶ ἀπὸ πάντων
τῶν προφητῶν διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ.
28 Καὶ ἤγγισαν εἰς τὴν κώμην οὗ ἐπορεύοντο, καὶ αὐτὸς προσεποιήσατο
πορρωτέρω πορεύεσθαι. 29 καὶ παρεβιάσαντο αὐτὸν λέγοντες Μεῖνον μεθ'
ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα. καὶ εἰσῆλθεν τοῦ

24. και α. αι (T S V) plutôt que *om.* (H).
27. *om.* τι ην α. τα περι (T H V) et non *add.* (S).
28. πορρωτερω (T S V) et non πορρωτερον (H).

---

surnaturels, qui auraient dit (λέγουσιν) au présent, mais dans le discours ndirect, « qu'il est vivant ».

24) Ceux qui sont allés au tombeau confirment le témoignage des femmes sur le tombeau vide. Mais pourquoi Jésus ne se serait-il pas montré à ses disciples s'il était vivant? Et si les disciples n'ont pas vu des anges, ne serait-ce pas un indice que les femmes n'en ont point vu? Celui qui parle donne ici l'opinion de tous deux, quoi qu'il en soit de leurs divergences particulières : elle est fort découragée. Le pluriel ἀπῆλθαν τινες s'imposait en quelque sorte après le pluriel des femmes, si l'on ne voulait expliquer qui était Simon-Pierre; il n'y donc rien là de décisif contre le v. 12; mais ce pourrait bien être la raison qui l'a fait omettre dans quelques mss.

25) ἀνόητοι cf. Gal. III, 1; défaut de clairvoyance plutôt que d'intelligence. — πιστεύειν ἐπί est suivi de l'accus. quand il s'agit de la personne (Act. IX, 42; XI, 17; XVI, 31; XXII, 19); ici les prophéties sont le fondement de la foi (*Schanz*, *Pl.*). Il fallait ne pas fermer les yeux sur certains passages, mais bien peser *tout*. Sainte Catherine de Sienne s'élève contre ce qu'elle nomme la religion du Père, excluant le Fils, c'est-à-dire ne voulant que repos et gloire sans souffrances; c'était le cas des Juifs qui ne voulaient voir dans l'Écriture que les gloires du Messie.

26) ἔδει fait allusion au décret divin; cf. IX, 22; XIII, 33; XVII, 25; XXII, 37; XXIV, 7, mais pour la première fois le verbe est à l'imparfait. Il est vrai que ἔδει peut signifier un subjonctif irréel, cf. Mt. XXIII, 23 : ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφεῖναι, mais ici les souffrances sont un fait accompli, et ἔδει a son sens de passé. Comme ce verbe gouverne aussi εἰσελθεῖν, il faut en conclure que le Christ est déjà entré dans sa gloire, et ce peut être une partie de cette gloire qu'un état surnaturel où l'on n'est pas soumis aux lois ordinaires des sensations.

27) Si la construction devait être prise à la lettre, Jésus aurait commencé par le Pentateuque et tous les prophètes pour aborder le reste ensuite. Mais ce

24 Et quelques-uns des nôtres sont allés au sépulcre, et ont bien
trouvé les choses comme les femmes les avaient dites, mais ils ne le
virent pas. »

25 Et il leur dit : « Que vous êtes peu clairvoyants, et que votre
cœur est lent à croire à tout ce qu'ont dit les prophètes! 26 Ne fallait-
il pas que le Christ souffrît cela et qu'il entrât [ainsi] dans sa
gloire? » 27 Et commençant par Moïse et par tous les prophètes, il
leur interpréta ce qui le concernait dans toutes les Écritures. 28 Et ils
approchèrent du village où ils allaient, et lui fit semblant d'aller
plus loin. 29 Et ils le pressèrent avec instances, disant : « Reste avec
nous, car le soir vient, et le jour est déjà sur son déclin. » Et il entra
pour rester avec eux.

commencement eût été plus important que le tout. Il faut donc supposer une négligence dans l'emploi de la copule καὶ ἀπό, sans que la clarté en souffre trop. De même que dans Actes III, 22 ss., le Christ commence par Moïse et passe aux prophètes dans un sens large, comprenant même les psaumes. ἀπὸ πάντων doit être plutôt collectif que distributif; il n'est pas dit qu'on doive trouver une prophétie messianique dans chacun des prophètes ou des livres de la Bible. Mais c'est le Christ lui-même qui affirme son autorité prophétique relativement à sa Personne. — Ce n'est pas le lieu de faire une liste des prophéties messianiques, d'autant qu'on ne saurait conjecturer celles que le Christ a citées, si ce n'est peut-être Is. LIII, parce que ce passage mène à la gloire par la souffrance.

28) Il est dit très clairement que les disciples sont arrivés au terme de leur voyage, et non pas dans une hôtellerie intermédiaire; ils vont donc être chez eux ou chez l'un d'eux. Au moment où ils vont quitter la grande route pour prendre le chemin qui les y conduit, Jésus se donna l'air (περιποιήσατο, et non προσεποιεῖτο, texte reçu) d'aller plus loin. Il est tout à l'honneur de la sincérité chrétienne qu'elle se soit inquiétée de cette apparence de fiction. Or, il n'y a pas le moindre mensonge, même dans le geste, mais seulement une leçon : le Christ n'allait pas à Emmaüs ou du moins n'y serait pas allé si les disciples ne l'en avaient charitablement prié. Il ne veut que leur donner une occasion de l'inviter; occasions précieuses et qu'il ne faut point négliger.

29) En matière d'hospitalité antique, la politesse exige qu'on fasse les dernières instances, une sorte de violence : Act. XVI, 15; encore le même verbe dans ce sens Gen. XIX. 9; I Regn. XXVIII, 23; IV Regn. V, 16. — ἑσπέρα de Luc seul dans le N. T. — sur κλίνω dans cette acception, cf. IX, 12. Entre midi et le coucher du soleil, le jour baisse, le soir approche (cf. ἠσθένησεν ἡ ἡμέρα εἰς τὴν ἑσπέραν, Jud. XIX, 9 ms. A); encore ont-ils dû exagérer l'heure tardive pour obliger l'étranger à accepter l'hospitalité. Il semble de plus en plus que les disciples sont chez eux. Ils n'avaient pas à prodiguer les instances pour faire entrer leur compagnon de route dans une auberge.

μεῖναι σὺν αὐτοῖς. 30 Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτὸν μετ' αὐτῶν
λαβὼν τὸν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπεδίδου αὐτοῖς. 31 αὐτῶν δὲ διη-
νοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν· καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο
ἀπ' αὐτῶν. 32 καὶ εἶπαν πρὸς ἀλλήλους Οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν
ἡμῖν ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς;

32. εν ημιν (T S V) et non *om.* (H).

---

30) Bientôt on se met à table, et on laisse l'étranger présider le repas. Les deux disciples devaient le prendre à tout le moins pour un rabbi des plus doctes. — ἐν τῷ κατακλιθῆναι, non pas après le repas (*Mald.*), mais aussitôt qu'on est étendu pour commencer le repas. Jésus donna-t-il l'Eucharistie aux disciples? C'est incontestablement l'opinion d'Augustin (contre *Kn.*) qui la juge certaine : *Et quod ab illis duobus in fractione panis est agnitus, sacramentum esse quod nos in agnitionem suam congregat, nullus debet ambigere* (*P. L.* XXXIII, c. 644). Et Jérôme en disant que la maison de Cléophas à Emmaüs fut transformée en église semble indiquer la continuation du même rite au même lieu (*P. L.* XXII, 883). Bède est formel (P. L. XCII, 625 et 628). Mais aucun Père grec ne parle de l'Eucharistie avant Théophylacte. L'exégèse catholique du XVIe siècle pencha dans le sens d'Aug., mais Chrysostome n'étant pas l'auteur de l'*opus imperfectum in Matth.*, elle est aujourd'hui plutôt pour la négative (*Schanz, Kn., Fillion.*) ou pour le doute. Du moins nous ne saurions affirmer à la fois « que Jésus n'a pas renouvelé pour eux le moment tragique de la dernière cène », et que « le souvenir de l'eucharistie... paraît essentiel à la conception du récit » (*Loisy*, II, 763).

La solution n'est point aisée. Si l'on se réglait d'après le v. 35, on conclurait à l'Eucharistie, car il semble bien que la fraction du pain soit un terme technique dans les Actes (II, 42 et XX, 7) pour désigner l'Eucharistie (malgré *Zahn*), conformément au style de Paul (I Cor. X, 16). Mais alors il faut être logique, et comprendre dans la fraction même la manducation, comme l'entend Luc dans les Actes. Et en effet on ne concevrait pas que Jésus ait consacré et donné le pain aux deux disciples et que ceux-ci ne l'aient pas consommé. Ce serait même par la grâce spéciale de l'Eucharistie que leurs yeux se seraient ouverts. Mais peut-on donner ce sens au v. 30 où il n'est pas question de manducation? On le pourrait d'autant mieux que si Luc dit expressément à la multiplication des pains que le peuple a mangé (IX, 17), il ne le dit pas des Apôtres à la Cène, comme pour laisser dans le mystère cette manducation spéciale. Au contraire dans Act. XXVII, 35 où Paul ne consomme pas l'Eucharistie.

Plummer a objecté que Lc. XXIV, 30 ressemble plus à la multiplication des pains qu'à la Cène, parce que Luc emploie ici (ἐπεδίδω) l'imparfait, de même que dans la multiplication des pains (κατέκλασεν καὶ ἐδίδου, IX, 16; ἔκλασεν καὶ ἐδίδου Mc. VII, 6), tandis qu'à la Cène aucun des synoptiques n'emploie l'imparfait. Mais si l'imparfait se distinguait du parfait d'une façon notable, ce serait parce qu'il indiquerait une action répétée. L'acte de la Cène, accompli une fois, se distinguerait de celui du chef de famille qui rompt le pain, le garde auprès de

30 Et après s'être mis à table avec eux, il prit le pain, bénit [Dieu],
et après l'avoir rompu il le leur donnait. 31 Or leurs yeux s'étant
ouverts, ils le reconnurent; et il disparut d'auprès d'eux. 32 Et ils se
dirent l'un à l'autre : « Notre cœur n'était-il pas brûlant en nous
tandis qu'il nous parlait dans le chemin, tandis qu'il nous découvrait les Écritures? »

lui et le distribue selon les besoins. Or ce ne peut être le sens ici, à moins qu'on ne suppose un repas prolongé, ce qui, derechef serait contre l'hypothèse d'une reconnaissance à la simple fraction du pain.

Cependant on n'ose conclure expressément à la distribution de l'Eucharistie, parce qu'il serait étrange que Jésus ait renouvelé la Cène avec deux disciples qui n'avaient pas été présents à l'institution, tandis qu'il va prendre avec les Apôtres une nourriture ordinaire (v. 43). Il semble donc que Luc ait voulu montrer dans les apparitions une sorte de *crescendo*, Jésus ayant daigné dans sa Sagesse préparer les disciples à une révélation aussi extraordinaire, en leur laissant l'occasion d'en mesurer pour ainsi dire la réalité. Les disciples d'Emmaüs le reconnaissent à la fraction du pain, mais ne le voient pas manger; il mangera plus tard. Aussi insistent-ils sur la *fraction* du pain (v. 35). Pour donner à ce mot un sens précis, il suffit de supposer que Jésus avait sa manière à lui de rompre le pain après l'avoir béni, manière que les siens connaissaient. D'après saint Cyrille d'Al. (commentaire syriaque et *Catena*) les yeux des disciples furent ouverts après que l'enseignement eût éveillé la foi. Après tout ce que le Christ avait dit, le voyant agir comme autrefois, le retrouvant dans un geste consacré, ils le reconnurent.

31) Le moment où les yeux furent ouverts n'est pas précisé, et il n'a pas été question de manducation; cf. Gen. xxi, 19; IV Regn. vi, 20. — ἄφαντος est poétique pour ἀφανής; cf. II Macch. iii, 24, des anges : ἀφανεῖς ἐγένοντο. Eur. *Or.* 1494 s. ἃ (Hélène) δ' ἐκ θαλάμων ἐγένετο διαπρὸ δωμάτων ἄφαντος.

Ici ἀπ' αὐτῶν, car Luc a insisté sur leur compagnie, et on ne doit pas penser à une personne qui serait demeurée tout en se rendant invisible. Le Christ a quitté les disciples, en disparaissant soudain. — C'est le seul cas connu de ἄφαντος avec un complément de personne; Luc a construit d'après l'analogie de ἀφανίζειν ἀπό, et sans doute cette construction était admise, puisqu'elle se retrouve dans le grec moderne (MM).

32) Dernier trait et charmant, trop exquis sans doute pour les copistes qui ont changé καιομένη en κεκαλυμμένη (D), ou *appesanti* (*les syriens*). Il n'y a même pas à songer à une confusion entre יקיד « ardent » et יקיר « appesanti » pour la tradition syrienne, car la version *sah.* a soit « voilé », soit « appesanti », *c excaecatum*, *l optusum, e exterminatum*. — Tous ceux-là ont pensé avec Loisy que le cœur couvert ou alourdi, c'est-à-dire l'intelligence voilée ou appesantie est « plus conforme aux habitudes du langage biblique et en meilleure harmonie avec le contexte » (ii, 764). Mais qu'il faut savoir gré à Luc de ce cœur échauffé, brûlant aux paroles du Christ!

La réalité des faits exclue, M. Loisy nous propose la carte forcée de Strauss

33 Καὶ ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλήμ, καὶ εὗρον ἠθροισ-
μένους τοὺς ἕνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς, 34 λέγοντας ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος
καὶ ὤφθη Σίμωνι. 35 καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ ὡς ἐγνώσθη
αὐτοῖς ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου. 36 Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς
ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν (καὶ λέγει αὐτοῖς Εἰρήνη ὑμῖν). 37 πτοηθέντες δὲ καὶ

36. και λεγει αυτοις ειρηνη υμιν (S V) ou *om.* (T H doubles cr.).

---

réfutant Paulus. Nous ne pouvons pas accepter l'explication rationaliste de Renan : « qui montre les deux disciples soupant avec un juif pieux et versé dans les Écritures, qu'ils avaient rencontré sur leur chemin, puis oubliant sa présence et s'imaginant que Jésus est là qui rompt le pain, et se persuadant enfin, parce que leur compagnon s'est éclipsé pendant leur rêverie, que l'étranger et Jésus ne faisaient qu'un » (II, 767). « Hypothèse fantaisiste », mais qu'il est « impossible de réfuter » si l'on s'obstine à méconnaître le caractère symbolique du récit. C'est à savoir : « Le Christ est ressuscité : les Écritures l'avaient annoncé. Il est vraiment vivant : on le retrouve « dans la fraction du pain ». La foi à la résurrection de Jésus et la foi à la présence du Christ au milieu des siens dans le repas de la communauté se sont affirmées en même temps » (II, 767). Et voilà pourquoi l'Eucharistie n'est pas accomplie d'après le texte, et comment elle est essentielle à la conception du récit (II, 763). C'est sans doute pour prouver le sens symbolique que M. Loisy nous dit encore : « Mais il faut avouer que le narrateur se tient dans le vague, et que le récit est comme suspendu entre ciel et terre » (II, 763). Hélas! il n'est que trop vrai; Luc nous tient souvent dans le vague! Mais pour une fois il indique le village où l'on allait, sa distance exacte de Jérusalem, le nom d'un des disciples, le jour précis, l'heure de la reconnaissance. Il a pris soin de dire que les disciples ont le plus vite possible mis les Apôtres au courant... Que pourrait-on lui demander de plus pour bien marquer son *intention* de raconter un fait réel et historique? Que n'a-t-il eu toujours le même goût de la précision!

33-35. Le retour d'Emmaüs. Apparition a Simon. Propre à Luc.

33) L'importance de l'événement est telle que les deux disciples, renonçant au repos qu'on goûte si volontiers quand on est rentré chez soi, partent à l'heure même pour informer les Apôtres, qu'ils espèrent rencontrer encore à Jérusalem. Et de fait, ils trouvent tout le groupe réuni. Il semble bien d'après Lc. que c'est le même jour, sans quoi il aurait dû le dire. Mais ce peut être à une heure tardive, et c'est ce que dit Jean (XX, 19), qui place au soir de Pâque une apparition aux Apôtres. Il est vrai qu'ils n'étaient que dix d'après Jean, puisque Thomas était absent. Mais il est clair que ἕνδεκα dans Lc. marque moins un nombre précis que le groupe des Apôtres, comme distinct des autres disciples. — αὐτῇ τῇ ὥρᾳ style de Lc.; ἀναστάντες aussi; cf. I, 39; XV, 18.20; Act. X, 20. La tradition ancienne de Jérusalem qui plaçait Emmaüs à 160 stades se préoccupait du temps qu'il avait fallu pour le retour (*Hésychius, Catena*), mais ne s'en

[33]Et s'étant levés au même moment ils revinrent à Jérusalem, et ils trouvèrent réunis les Onze et leurs compagnons [34]qui [leur] dirent : « Le Seigneur est vraiment ressuscité, et il a apparu à Simon. » [35]Et eux de raconter ce qui s'était passé sur la route, et comment il avait été reconnu par eux à la fraction du pain.

[36]Pendant qu'ils s'entretenaient ainsi, lui-même fut au milieu d'eux, (et il leur dit : « La paix soit avec vous! »)

[37]Stupéfaits et saisis de crainte, il leur semblait contempler un

étonnait pas. Et pourquoi, dans leur empressement, les disciples n'auraient-ils pas pris des montures?

34) Wellhausen n'avait pas assez d'autorité comme helléniste pour prononcer que la leçon λέγοντας détonne; λέγοντες (D) est beaucoup moins naturel. C'était cependant sûrement la leçon d'Origène, car il met toujours Simon avant Cléophas (*Comm. in Johann.* I, v et VIII; *hom. in Jerem.* XX; *contra Cels.* II, 62), sans faire la moindre allusion à une tradition qui aurait conservé le nom de Simon. Sa pensée était donc que le Seigneur avait apparu à Simon sur la route d'Emmaüs, nommé seul ici comme le plus digne. Mais cette exégèse et cette leçon sont clairement contredites par tout le thème. Si Simon est Pierre, pourquoi ne pas l'avoir nommé dès le début? et si c'est un autre Simon, pourquoi lui faire honneur de la vision? Ce sont donc bien les autres disciples qui probablement aux premiers mots des deux disciples répondent qu'en effet le Seigneur est bien (ὄντως) ressuscité et qu'il a apparu à Simon, c'est-à-dire à Pierre. Il est très étrange que Lc. ne raconte pas cette apparition en détail. Peut-être ne la connaissait-il que par Paul (I Cor. XV, 5, ὤφθη Κηφᾷ) qui la place la première, avant celle accordée aux Douze (encore une désignation globale).

35) καὶ αὐτοί pourrait s'entendre de tous les disciples (avec la leçon λέγοντες); avec λέγοντας il n'est pas nécessaire de traduire « eux de leur côté » (contre *Wellh.*), puisque αὐτοί se rapporte au sujet de la phrase précédente.

Sur la *fractio panis*, cf. v. 30. On ne peut nier que ce terme n'ait ici quelque chose de mystérieux. En tout cas on ne saurait l'expliquer comme notre locution vulgaire : casser une croûte.

36-43. Apparition de Jésus aux Apôtres et aux Disciples (cf. Jo. XX, 19-23).

La circonstance est fixée par les vv. précédents. C'est sans doute la même apparition que raconte Jo. D'après Jo. (XX, 24), Thomas était absent, les Apôtres ne devaient être que dix; sur le chiffre de onze, cf. sur v. 33.

36) Kn. tient avec raison pour une glose : *ego sum, nolite timere.* Assurément καὶ λέγει αὐτοῖς εἰρήνη ὑμῖν sont mieux attestés, n'étant omis que par la tradition latine ancienne (*af* et *it*) et D. Mais ils se trouvent textuellement dans Jo., où ils sont nécessaires, tandis qu'ici on dirait bien que le début des paroles de Jésus est au v. 37. Le décret du concile de Trente n'est pas intéressé par de pareilles minuties. — Jésus ἔστη, c'est-à-dire apparut subitement comme il avait disparu subitement à Emmaüs.

37) Sans s'inquiéter qu'on lui reproche une « contradiction formelle » (*Loisy*)

ἔμφοβοι γενόμενοι ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν. [38] καὶ εἶπεν αὐτοῖς Τί τεταραγμένοι ἐστέ, καὶ διὰ τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν; [39] ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. [40] καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας. [41] Ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων εἶπεν αὐτοῖς Ἔχετέ τι βρώσιμον ἐνθάδε; [42] οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος· [43] καὶ

38. εν τη καρδια (T H) plutôt que εν ταις καρδιαις (S V).
40. Avec S V, et non *om.* (T H doubles cr.).

---

avec le v. 34, Lc. indique la première impression des disciples. On leur avait dit que le Seigneur était ressuscité, mais qu'est-ce qu'un ressuscité? Ils reconnaissent Jésus, mais leur première impression est de le prendre pour un esprit, au sens populaire, quand on croit voir l'âme d'un mort. D'ailleurs Lc. a ses raisons pour accentuer cette impression; l'apparition va précisément montrer la différence entre un esprit et un ressuscité. A Emmaüs il semble que Jésus a disparu avant de manger. — πτοηθέντες ou θροηθέντες; le sens n'est guère différent.

38) τί n'est pas synonyme de διὰ τί (*Hahn*), mais plutôt l'objet à l'accus. de τεταραγμένοι ἐστε; les pensées montent au cœur (Act. vii, 23; I Cor. ii, 9; cf. Is. lxv, 16; Jer. iii, 16; xxxii, gr. xxxix, 35), tournure hébraïque : comme si des pensées confuses et incertaines sortaient de profondeurs inconnues pour se présenter à la raison. Celle-ci ne sait que dire.

39) Les sens extérieurs trancheront la question. Les mains et les pieds, parce qu'ils portent encore les traces de la crucifixion, font reconnaître le Maître; et si la vue ne suffit pas à distinguer un corps de l'image d'un corps, le toucher est la marque décisive de la réalité du corps dont il peut suivre les dimensions. La gradation est donc rationnelle : il était plus aisé de reconnaître le Christ que de se convaincre qu'il était réellement ressuscité corporellement. Glorieuses traces des blessures, source perpétuelle de charité pour les âmes qui les contemplent : *in quo non solum fidem firmat, sed etiam devotionem auxit; quod vulnera suscepta pro nobis coelo inferre maluit, abolere noluit; ut Deo Patri nostrae pretia libertatis ostenderet* (*Ambr.*). — Saint Ignace (*ad Smyrn.* iii, 2) : καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον a probablement cité d'après le Κήρυγμα πέτρου (*de princip. proem.* 8). Sur l'opinion de saint Jérôme qui attribue ce *daemonium incorporale* à l'évangile des Nazaréens, cf. *RB.* 1912, 592 s.

40) Le texte de Jo. est : καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν καὶ τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς. On voit que ce n'est pas tout à fait notre v. 40, et si l'on a pris ce verset dans Jo. en remplaçant le côté par les pieds, comment se fait-il que tout le monde se soit trouvé d'accord sur ce changement? Car Soden cite un seul ms. qui aurait conservé τὴν πλευρὰν αὐτοῦ. Tatien devait naturellement mettre les deux, et l'on

esprit. [38]Et il leur dit : « De quoi êtes-vous troublés, et pourquoi des pensées incertaines s'élèvent-elles dans votre cœur? [39]Voyez mes mains et mes pieds; oui, c'est bien moi. Touchez-moi et rendez-vous compte qu'un esprit n'a pas de chair et d'os comme vous constatez que j'en ai. » [40]Et à ces mots il leur montra ses mains et ses pieds.

[41]Comme ils étaient encore incrédules à force de joie et dans l'étonnement, il leur dit : « Avez-vous ici quelque chose à manger? » [42]Et ils lui donnèrent un peu de poisson rôti; [43]et il le prit et le mangea en leur présence.

peut croire que τὴν πλευράν serait demeuré dans beaucoup d'exemplaires si l'addition eût été le fait des copistes. Nous retenons donc le verset, très naturel dans Lc., malgré l'omission dans D, ancienne latine (*a b d e ff² r¹*), *syrsin* et *cur.* — Harnack (*Marcion*... 229*) rend avec raison Marcion responsable de l'omission. Si on lit ἐπέδειξεν, cf. Lc. xvii, 14; Act. ix, 39.

41) Il est clair que l'incrédulité ne paraît ici que pour amener l'épreuve suprême et l'argument convaincant; aussi Lc. a-t-il soin de lui donner pour cause la joie : ce serait trop beau! *vix sibimet ipsi prae necopinato gaudio credentes* (Tite-Live, xxxix, 49, *Schanz*).

42 s.) Le ressuscité n'avait pas besoin de nourriture. — Alors pourquoi en prendre? — Si c'était pour convaincre ses disciples, ne leur faudrait-il pas conclure que la nourriture était le fait ordinaire des ressuscités? Telles sont nos perplexités, semblables aux leurs. Sans doute les manifestations de la gloire du Sauveur furent si éclatantes, que les disciples ne risquaient pas d'assimiler entièrement cette vie à la nôtre. Il fallait plutôt les convaincre de la réalité de la résurrection, et c'est pour cela que le Christ consentit à leur donner un signe où ils pourraient bénir sa condescendance sans méconnaître sa gloire. — Le poisson salé n'était pas rare à Jérusalem, et l'on est obligé d'y recourir aujourd'hui encore assez souvent. — Le rayon de miel n'est sûrement pas authentique. On peut concéder à M. Loisy qu'il a pu être ajouté dans une intention symbolique : « Peut-être n'est-il pas hors de propos de rappeler que le miel avait sa place dans l'ancienne liturgie du baptême » (ii, 770).

44-49. Jésus révèle le plan divin. — Ses paroles soudent le passé, c'est-à-dire les Écritures, avec l'avenir, ou la mission des Apôtres, dans sa Personne. La mission se trouve dans Jo. xx, 21 à Jérusalem et aussi dans Mc. xvi, 15-18, et dans Mt. xxviii, 18-20, lors d'une réunion en Galilée, mais en termes différents. Il est incontestable que si Luc n'avait pas écrit les Actes, on croirait que son intention était de placer ces instructions au soir de la résurrection, qui serait aussi le jour de l'Ascension. Comme cet écrivain soigneux n'a pas pu se contredire à ce point, il faut donc que le raccourci de l'Évangile tienne lieu des quarante jours des Actes. Mais il faut induire de là ce principe général que certaines apparences d'affirmation historique ne doivent pas être serrées de trop près, et laissent de la marge à l'interprétation. Il faut de plus constater que Lc. n'attache pas beaucoup d'importance aux modalités historiques de chrono-

λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν. 44 Εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς Οὗτοι
οἱ λόγοι μου οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι
πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωυσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς
περὶ ἐμοῦ. 45 τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς.
46 καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι οὕτως γέγραπται παθεῖν τὸν χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ
νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, 47 καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν
εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἰερουσαλήμ. 48 ὑμεῖς
μάρτυρες τούτων. 49 καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός
μου ἐφ' ὑμᾶς· ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους
δύναμιν.

44. *om.* τοις *a.* προφηταις (T S V) et non *add.* (H).
47. εις *a.* αφεσιν (T H) et non και (S V).
48. *om.* εστε *p.* υμεις (T H) plutôt que *add.* (S V).
49. και ιδου εγω (H V) plutôt que καγω (T S).

---

logie, ni même de chorographie. Il a complètement négligé les apparitions de Galilée qu'il ne pouvait ignorer, parce qu'elles ne rentraient pas dans son plan. L'ordre de demeurer à Jérusalem en fait partie; on doit supposer qu'il a été donné après les apparitions de Galilée.

Sur cette manière de grouper des discours, cf. XVI, 1; XVIII, 1; XX, 41; Knabenbauer a le droit de citer ces textes après Schanz, mais dès lors il n'eût pas dû tant insister sur le souci chronologique de Luc.

44) λόγοι doit s'entendre ici des paroles en tant que réalisées, comme s'il y avait : — « Ce qui vient de se passer, c'est bien ce qu'annonçaient mes paroles ». — La parole ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν d'après Loisy « sonne faux; elle dénonce le rédacteur qui parle par la bouche du Christ à ses lecteurs et à l'Église de son temps » (II, 774). — Non, elle constate simplement que le Christ n'est plus le compagnon des anciens jours. Il est glorifié. D'ailleurs cette parole est plus naturelle quelques jours après la résurrection que le jour même. Sur ces anciennes paroles cf. IX, 22. 44; XVII, 25; XVIII, 31-33; XXII, 37. Les psaumes peuvent être ici pour la troisième partie du canon juif; cf. Jos. *cont. Ap.* I, 8, qui nomme les lois, les prophètes et les hymnes. D'ailleurs ils sont nommés pour eux-mêmes, à cause de leur importance messianique, spécialement pour ce qui regarde les douleurs et la gloire (Ps. XXII et LXIX; II, XVI et CX).

45) Cf. v. 31 s. On emploie volontiers de l'intelligence, au sens métaphorique, ce qui se dit de la vue au sens propre. Ouvrir les yeux permet de voir, ouvrir l'esprit ou le cœur (selon l'usage hébraïque) c'est faire comprendre; cf. Act. XVI, 14; II Macch. I, 4.

46 s.) Jésus apparaissant ressuscité, sa résurrection est évidente par elle-même, et n'a pas besoin d'être prouvée par l'Écriture. Ce que le Christ révèle ici, c'est le sens de l'Écriture : 1° relativement au Christ; 2° relativement à

[44]Or il leur dit : « C'est bien là ce que je vous ai dit quand j'étais encore avec vous; il faut que soit accompli tout ce qui est écrit de moi dans la loi de Moïse et les prophètes et les psaumes. » [45]Alors il leur ouvrit l'esprit, afin qu'ils comprissent les Écritures. [46]Et il leur dit : « Ainsi était-il écrit, que le Christ souffrît et ressuscitât des morts le troisième jour, [47]et qu'on prêchât en son nom la pénitence, en vue de la rémission des péchés, à toutes les nations, en commençant par Jérusalem. [48]Vous êtes les témoins des faits. [49]Et voici que je vous envoie ce qui a été promis par mon Père; quant à vous, demeurez dans la ville, jusqu'à ce que vous soyez revêtus de force d'en haut. »

l'œuvre qui doit être accomplie en son nom, mais par d'autres. On est étonné de trouver dans une phrase tout ce merveilleux secret, sur lequel les Juifs peinent encore. Dès le premier jour la pensée chrétienne recevait son orientation définitive. La part du Christ, c'était de souffrir, mais comme Christ il devait ressusciter; ce qui eut lieu le troisième jour. Dans cette déclaration du sens général de l'Écriture, il n'y a pas à chercher si elle a précisément prédit la résurrection le troisième jour, du moins d'une façon littérale précise; γέγραπται a le sens d'une ordonnance divine, d'un conseil divin, comme ont compris les mss. ou versions qui ont ajouté ἔδει ou même remplacé γέγραπται par ἔδει. — ὅτι avant οὕτως est probablement récitatif.

47) La seconde révélation n'est pas moins étonnante. Le Christ victorieux auquel Dieu avait promis les nations en héritage disparaît presque de la scène du monde; cependant si les nations doivent être invitées à se repentir en son nom, c'est qu'elles obtiendront le pardon à cause de ses souffrances (xxii, 19 s.). — Les deux points sont développés dans le discours de Paul à Antioche de Pisidie (Act. xiii, 26-41). — μετάνοιαν avec εἰς plutôt que καί, cf. iii, 3, et pour la chose, i, 77. L'évangile de Luc se termine comme il a commencé. Ce qui n'était qu'une aurore dans le *Benedictus*, avec le ministère précurseur de Jean, va devenir la prédication des Apôtres. — ἀρξάμενος signifie seulement « à partir de », d'où l'anacoluthe ἀρξάμενοι, corrigé en ἀρξάμενον (A etc.), mais qui a son pendant Act. x, 37. Il n'est donc pas nécessaire de mettre un point en haut après ἔθνη pour commencer ensuite une nouvelle phrase.

48) C'est ὑμεῖς μάρτυρες τούτων qui est une phrase distincte, le témoignage s'appliquant avant tout aux faits dont l'Écriture indiquait d'avance la réalité divine.

49) Parole éclairée par les Actes des Apôtres (*Schanz*). Il serait très étrange qu'en écrivant tout cela Luc n'ait pas eu déjà dans la pensée les faits du début des Actes. — ἐγώ par opposition à ὑμεῖς; un seul acte du Christ rendra les Apôtres capables d'exécuter leur mission. — ἐξαποστέλλω, le présent pour le futur (cf. Jer. viii, 17). — « La promesse du Père » comme Act. i, 4, parce qu'il en est l'auteur; la formule est plus complète dans Act. ii, 33 : τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ

50 Ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἕως πρὸς Βηθανίαν, καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ
εὐλόγησεν αὐτούς. 51 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ'
αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν. 52 καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν
ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης, 53 καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν
τῷ ἱερῷ εὐλογοῦντες τὸν θεόν.

51. και ανεφερετο εις τον ουρανον (S V) et non *om.* (T H d. cr.).
52. προσκυνησαντες αυτον (S V) et non *om.* (T H d. cr.).

πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρός. Mais un certain mystère convient à l'avenir.

Le séjour à Jérusalem suppose bien qu'on y est; mais les Apôtres ont pu aller en Galilée et revenir à Jérusalem; ce qu'ils ont fait d'après Mc. xvi, 7; Mt. xxviii, 7. 10. 16 et Jo. xxi, 1 ss.

Cet intervalle avait pour but dans les desseins de Dieu de bien marquer la différence entre des âmes encore incertaines, et des apôtres revêtus de la vertu de Dieu comme d'une armure : Rom. xiii, 14 etc.

50-53. L'Ascension (cf. Mc. xvi, 19-20).

Rien ne prouve que Lc. ait voulu placer l'Ascension aussitôt après le discours terminé au v. 49, quoiqu'il ait eu le caractère de *novissima verba.* Et il n'a sûrement pas eu l'intention de conduire les Apôtres à Béthanie de nuit, ce qui serait le cas, si tout s'était passé au soir de la résurrection. La disparition du Christ pendant la nuit aurait quelque chose de suspect, comme un départ en cachette; à tout le moins cette circonstance eût dû être indiquée. Faut-il conjecturer avec Plummer que quand il terminait son évangile, Luc ne savait pas encore quel intervalle s'était écoulé avant l'Ascension? Il serait tout aussi plausible de supposer qu'il n'a pas craint le résultat possible d'un raccourci sur lequel il se proposait de revenir.

50) Les Apôtres sortent, parce qu'ils étaient dans la ville, où ils vont retourner, v. 52. Il faut lire πρός et non εἰς après ἕως. On n'est pas entré à Béthanie. L'ancienne tradition, supposant avec vraisemblance que Jésus avait continué de s'entretenir avec ses apôtres, situait ce suprême entretien à la grotte des discours eschatologiques, de sorte que l'église de l'Éléona était à la fois le mémorial des entretiens les plus importants et de l'Ascension (Vincent et Abel, *Jérusalem nouvelle*, ch. xiv). — Les mains élevées pour bénir, selon l'antique geste (Lev. ix, 22; cf, Gen. xlviii, 14).

51) διέστη, éloignement définitif, qui signifie l'Ascension, comme l'explique ce qui suit. Si καὶ ἀνεφέρετο κ. τ. λ. n'était pas authentique, ce serait donc διέστη qui à lui seul indiquerait l'Ascension, quoique d'une manière vague, car Luc prétendait bien (Act. i, 2) avoir conduit son évangile jusqu'au moment où le Sauveur ἀνελήμφθη. L'authenticité de καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν n'a donc pas de portée dogmatique. Augustin a omis ces mots une fois (*de unitate eccl.* x), et les a cités une fois (*de cons. ev.* iii, 83).

**[50]Et il les emmena jusque vers Béthanie, et ayant levé les mains,
il les bénit. [51]Et tandis qu'il les bénissait, il s'éloigna d'eux et il était
enlevé dans le ciel. [52]Et eux s'étant prosternés devant lui, retour-
nèrent à Jérusalem avec une grande joie. [53]Et ils étaient continuel-
lement dans le Temple, bénissant Dieu.**

52) Se prosterner devant le Maître glorifié après un dernier regard était dans les convenances. La joie, moins indiquée par la nature, procède déjà d'une impulsion de l'Esprit de Jésus; ils voient son triomphe et ils attendent son secours.

53) La reconnaissance qui remplissait leur cœur s'épanchait dans le Temple, qui était pour eux comme pour tout Israël le lieu de la prière. Luc ne dit rien de l'avenir; il y avait dans l'évangile assez de sujets de bénir Dieu.

La question d'Emmaüs. — Nous ne nous proposons pas de traiter ici toute la question d'Emmaüs, mais seulement d'indiquer les variantes sur la distance, en cherchant à en expliquer l'origine (1). On hésite entre cent soixante ou soixante stades à partir de Jérusalem.

Les textes grecs cités par Tischendorf (viii^a *maior*) pour le chiffre de 160 stades sont ℵ I K* N* Π 158, 175^mg. 223* 237* 420*. Ce sont les mêmes que cite Gregory dans son édition de Θ (*Die Koridethi Evangelien* p. 743), si ce n'est que I qui est I⁷ est dénommé 079, et qu'il y faut joindre Θ lui-même, soit six onciaux. Ces six onciaux sont cités par Soden; ℵ = δ², I = 16; K = 71*; N = 19, cité sous la forme π minusc.; Π = 73, cité sous la forme 71*f; Θ = 050 (2). Il dénomme les minuscules d'après sa notation : 207, 285, 1121, 1353.

Sauf ℵ, tous les mss. qu'il cite sont ramenés à la notation I, qui pour lui signifie recension palestinienne; le ms. 050 du groupe I^α, le ms. N du groupe I^π, le ms. 207 du groupe σ; les mss. 71* et 73 avec 1121* et 285 du groupe I^κa, et enfin 16 et 1353 sont rattachés à I sans être d'un groupe distinct; à la p. 1455 ils sont rangés derrière K^a (Mélange de I et de K), et Soden refuse d'admettre que la leçon 160 soit primitive « si difficile à expliquer qu'elle soit ». Le type I^a est le meilleur de I; I I sont moins bons en décroissant; quant à I ^a qui ne figure pas dans la table des sigles p. 2177, ce ne peut être qu'un texte mélangé de I et de K (vol. II, p. xv).

De toute façon nous sommes toujours d'après S. sous l'influence palestinienne. Quant à ℵ, il le rattache à l'Égypte, et à bon droit, mais ce ms. a contenu dès le début les canons eusébiens, ce qui suppose bien l'influence d'Eusèbe, à une époque où elle ne devait pas être très répandue (ive s.).

(1) Cf. *Emmaüs*, par l'abbé Heydet, dans le Dictionnaire biblique de Vigouroux. La discussion de critique textuelle n'est pas le meilleur point; l'auteur ne reconnaît pas ce qui est admis de tout le monde que les mss. de l'ancienne latine, fussent-ils du viie siècle, représentent un très ancien état du texte; de même pour les versions syriennes. — On peut voir aussi *RB.* 1892 p. 80 ss.; 1893, 26 ss.; 223 ss.; 1894, 139; 1896, 87 ss.

(2) Date et provenance inconnues. D'après M. Beermann (*Die Kor. ev.* p. 581), le plus ancien séjour constatable du ms. avant l'an 900 est Martyropolis, en pleine Arménie. D'après Soden (i, 1297 ss.) ce ms., le meilleur représentant de I (recension palestinienne) après D (*Cod. Bezae*), a été écrit par quelqu'un qui ne savait pas le grec.

L'origine première des autres onciaux est encore mystérieuse. Cependant Θ semble bien originaire d'Arménie; I a des notes géorgiennes, K vient de Chypre, N de Cappadoce, Π de Smyrne. Aucun de ces mss. ne se rattache ni à l'Égypte ni à la recension antiochienne.

Ce qui est plus important peut-être que le témoignage direct d'un ms., c'est la scholie notée aux Mss. 34 et 194 ἑκατὸν ἑξήκοντα λεκτέον· οὕτως γὰρ τὰ ἀκριβῆ περιέχει καὶ ἡ ὠριγένους (34. om.) τῆς ἀληθείας βεβαίωσις.

On voit que la variante appelait l'attention; aussi ἑκατόν a-t-il été supprimé dans K N, 223, 237, 420 et dans le nº 1121 de S.

Bar-hebraeus (ap. Jon.) a noté « dans quelques manuscrits grecs cent soixante ». Chez les Syriens, *Sin.* et *cur.* et tous les mss. de la *peschitto* ont soixante. Mais les trois mss. de l'évangéliaire dit palestinien ont 160 (écrit מיוא ou מאא ou מא). De l'origine palestinienne de cette version on ne saurait douter, soit à cause du dialecte, soit parce que le ms. A, le seul connu jusqu'en 1892 (*Revue Biblique* p. 96) a été écrit à Aboud, non loin de Jérusalem (1) (*The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels,* 1899).

Enfin Tischendorf cite, sans les désigner autrement, quelques mss. de la version philoxénienne ou héracléenne. L'étude de ces deux recensions n'a guère donné de résultats positifs. On ne peut aboutir à distinguer l'œuvre de Philoxène de la révision par Thomas Heraklensis.

Datant du VIIᵉ siècle, et avec son cachet d'érudition, elle ne peut représenter qu'un choix fait parmi des mss. grecs, non une tradition syrienne. Encore l'ensemble de ses mss. paraît-il favorable à 60. Quelques mss. arméniens ont cent soixante, mais combien? on en cite un pour 150.

Parmi les mss. latins, Tisch. ne citait que le *Fuldensis* pour 160. Il faut y ajouter plusieurs mss. de la Vulgate (2). On comprend que Wordsworth et White s'en soient tenus à la leçon *sexaginta*, mais on peut se demander si Jérôme n'avait pas écrit *centum sexaginta,* leçon qui aurait été submergée dans le flot unanime de l'ancienne latine et du grand nombre des mss. grecs. Cependant l'ancienne latine *e* avait *septem,* ce qui a paru suffisant à Soden pour écrire *af.*, c'est-à-dire recènsion africaine (*k* étant lacuneux). En revanche les versions égyptiennes sont sans variation pour 60.

Un ms. arabe au couvent copte de Jérusalem note en marge 160 d'après des mss. grecs et syriaques.

Les choses étant ainsi, il est bien évident que les variantes ne peuvent provenir d'un hasard de copie. La variante *septem* pourrait venir d'un chiffre romain mal lu, VII au lieu de LX, et encore est-ce plutôt une tentative de raccourcir la distance.

Quoi qu'il en soit, il faut choisir : ou bien on a ajouté cent parce qu'on savait qu'Emmaüs était à la distance de 160 stades, environ; ou bien la distance ayant paru trop forte, on a supprimé cent.

Incontestablement le chiffre de 160 paraît trop élevé, puisque les deux dis-

(1) Malgré les doutes de M. Burkitt.

(2) *Epternacensis*, *Fuldensis*, *Oxoniensis*, *Ins. Lindisfarnensis* et *San-Germanensis,* les quatre premiers étant rangés parmi les meilleurs mss. hiéronymiens. On sait que le San-Germanensis ne donne le texte de l'ancienne latine que pour saint Matthieu.

ciples ont pu revenir le soir même à Jérusalem. C'est même pour cela que Tischendorf a fini par préférer la leçon 60. C'est le grand argument qu'on propose contre Amwâs, mais n'est-ce pas concéder que ceux qui lisaient 160 devaient être fatalement amenés à supprimer 100?

A cela on peut répondre que si 160 était le chiffre original, il devrait être plus répandu. Or il est exclu par la tradition latine ancienne, par la tradition égyptienne (sauf א qui n'est pas purement égyptien) et par la tradition d'Antioche, soit grecque, soit syrienne.

De plus, si l'on avait corrigé pour diminuer la distance, n'aurait-on pas enlevé tantôt 100, tantôt 60, le dernier chiffre se présentant le second, ou n'aurait-on pas mis à la place un autre chiffre, ce qu'on ne trouve que dans le *septem* de *e* et le 150 d'un ms. arménien?

L'autre hypothèse, correction de 60 en 160 en faveur d'Amwâs, c'est-à-dire en faveur d'une tradition palestinienne, est d'autant plus vraisemblable que cette tradition a existé et qu'il y a coïncidence entre l'origine palestinienne de ses défenseurs et l'origine vraisemblable des mss.

Ici nous devons indiquer les données topographiques.

Les textes littéraires connaissent deux endroits qui portent à peu près le nom d' Ἐμμαοῦς.

Le moins connu est Ἀμμαοῦς où, d'après Josèphe (*Bell.* VII, vi, 6), Vespasien fonda une colonie de huit cents vétérans : ὀκτακοσίοις δὲ μόνοις ἀπὸ τῆς στρατιᾶς διαφειμένοις χωρίον ἔδωκεν εἰς κατοίκησιν, ὃ καλεῖται μὲν Ἀμμαοῦς, ἀπέχει δὲ τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους τρίακοντα. Trente est la leçon de six mss. vus par Niese; un septième a ἑξήκοντα, leçon naturellement suspecte, le chiffre ayant dû être changé d'après l'évangile. D'après Josèphe, c'était un lieu, χωρίον, pas même un bourg. Le nom de Colonie semble se retrouver dans la κρήνη Κολωνείας, à 3 milles romains de Jérusalem, citée dans le Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἑξήκοντα νέων μαρτύρων (édité par Papadopoulos Kerameus, Saint-Petersbourg 1892) : κατὰ τὴν κρήνην Κολωνείας, ὡς ἀπὸ σημείων τριῶν οὖσαν τῆς ἁγίας Χρ. τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλεως (paragraphe 6). Ce doit être la source située dans la vallée à l'ouest de Jérusalem, au-dessous du village de *Colonieh,* qui a conservé ce nom. Entre ces données et celles du Talmud, il n'y a pas une différence inconciliable. La Michna (*Soukka* iv, 3) parlait d'un lieu nommé Moṣa (מוצא) situé au-dessous de Jérusalem où l'on allait couper des branches de saule. Dans le Talmud de Jérusalem (*Soukka,* 54[b]) on demandait : Qu'est Moṣa, si ce n'est *mamṣiia* (ממציוא)? Rabbi Tanchouma (palestinien) dit : « Son nom est qolonia » (קלונויא). De même à peu près dans le Talmud de Babylone (*Soukka* 45[a]). Il importe peu qu'on ait joué sur la ressemblance entre Colonia, qui signifiait « exempt d'impôt », sans doute à titre de Colonie romaine, et *moṣa, chose exclue*. L'identification de *moṣa* (ou *meṣiia*) avec Colonia doit avoir un fondement et ne s'écarte pas tellement du renseignement de Josèphe. Car *moṣa* peut avoir été *hammoṣa* (המצה) de Josué (xviii, 26), et pourquoi ne serait-ce pas en grec *Emmaous?*

En tout cas Colonia près et au-dessous de Jérusalem doit être la Colonie de Josèphe et le même endroit que Qolonieh. Cependant la distance de trois milles qui seraient précisément 24 stades est trop faible.

Qolonieh doit être à quatre milles romains, soit environ 32 stades.

L'hagiographe des martyrs a eu soin de dire : à peu près.

Les choses étant ainsi, on serait tenté de dire avec Schürer que la distance de Josèphe est trop courte et celle de Luc trop longue. Toutes deux seraient approximatives, et il faudrait chercher Emmaüs évangélique à Qolonieh. C'est en suivant cette piste que nous avons été visiter le Kh. Mizzeh, à quarante minutes de Qolonieh qui pourrait être l'ancienne Moṣa, devenue Colonie romaine, le nom de Qolonieh étant descendu plus près de la source, phénomène qui n'est pas sans exemple (*Rev. bibl.* 1894 p. 139). Au Kh. Beit-Mizzeh on est à environ 40 stades de Jérusalem si l'on y va directement sans passer par Colonieh.

Mais il faut convenir que personne dans l'antiquité n'a suivi cette voie. Tout le monde connaissait en Palestine le célèbre Ἐμμαοῦς des Macchabées (I Macch. III, 40.57; IV, 3; IX, 50), connu aussi de Josèphe (*Ant.* XIV, XI, 2; XVII, X, 9; *Bell.* I, XI, 2; II, V, 1; IV, VIII, 1) et des juifs sous le nom d'אמאוס (Michna *Arakhin* II, 4; *Kerithoth* III, 7), qui est transcrit du grec. Cet Emmaüs est devenu Nicopolis, et Nicopolis est d'après le pèlerin de Bordeaux à 22 milles, soit 176 stades de Jérusalem. A cette distance se trouve aujourd'hui le village arabe d''Amwâs (عمواس), bien connu des géographes arabes (*Emmaüs-Nicopolis et les auteurs arabes,* par le R. P. Van Kasteren, *RB.* 1892 p. 80 ss.).

En dépit ou à cause des controverses récentes, il est hors de doute que ce village d''Amwâs est l'ancien Emmaüs des Macchabées, transformé en Nicopolis.

On a seulement pu douter si la fondation de Nicopolis ne datait pas de la conquête de l'an 70, et c'est ce que semble dire Sozomène (*Hist. Eccl.* V, 21) : μετὰ τὴν ἅλωσιν Ἱεροσολύμων καὶ τὴν κατὰ τῶν Ἰουδαίων νίκην. Mais Schürer (*Geschichte...* I, 640 ss.) a montré que cette opinion ne saurait prévaloir contre l'autorité d'Eusèbe (*Chron. ad ann.* Abr. 2237, éd. Schoene II, 178 s. = *Chron. paschale* ed. Dindorf I, 499), qui rattache la fondation de Nicopolis à Jules Africain et au temps d'Élagabale. Suivi par le *Chronicon paschale,* le Syncelle (ed. Dindorf I, 676, au temps d'Alexandre Sévère) et saint Jérôme (*de vir. illustr.* LXIII), Eusèbe était aussi d'accord avec un fragment qu'on peut attribuer à Philippe de Side (vers 430), et qui de plus prétendait savoir que Jules Africain était précisément d'Emmaüs : ἦν δὲ ὁ Ἀφρικανὸς ἀπὸ Ἐμμαοῦς τῆς κώμης τῆς ἐν Παλαιστίνῃ, ἐν ᾗ οἱ περὶ Κλεόπαν ἐπορεύοντο, ἥ τε ὕστερον δίκαια πόλεως λαβοῦσα κατὰ πρεσβείαν Ἀφρικανοῦ Νικόπολις μετωνομάσθη (extrait figurant sur le *cod. Baroccianus* et publié par de Boor, *Texte und Untersuchungen,* V, II, p. 169).

Nous pourrions bien avoir ici la clef de toute l'affaire. Jules Africain, qui n'avait d'africain que le nom, malgré Suidas, était donc originaire d'Emmaüs. Le règne de Septime Sévère, nous nous en apercevons toujours davantage, fut pour la Palestine un temps de réorganisation et de prospérité. On a trouvé à Latroun, près d'Amwâs, une inscription qui porte le nom d'Élagabale. Sur la demande de ce citoyen important, assurément très cultivé, Emmaüs devient Nicopolis, peut-être en souvenir de la grande victoire qui a assuré l'empire à Sévère. On se préoccupa alors de son histoire, et Jules Africain, « un écrivain qui n'était pas le premier venu » (Eus. *H.E.* I VI) et qui s'occupait de questions bibliques, qui en conférait avec Origène, Africain a dû se demander si son Emmaüs n'était pas celui de Luc, ou plutôt il a déjà trouvé la question résolue dans la tradition du lieu, car chaque village de Terre Sainte où il y avait des chrétiens aimait à se rattacher à la Bible. Pour Africain le concours d'Origène était surtout précieux pour l'étude du texte. D'après le scholion que nous avons cité, Origène inter-

vint en effet. Les 176 stades de la voie romaine existante alors n'étaient point un obstacle à l'identification, car au temps de Luc la voie pouvait être un peu plus courte. Aussi fut-elle adoptée par Eusèbe (*Onomasticon*), par saint Jérôme (*Epitaphium Paulae*), par Sozomène (v, 21), le pèlerin Théodose, Hésychius de Jérusalem (P. G. xciii c. 1444).

C'était incontestablement la tradition du clergé de Jérusalem, et, plus sûrement encore, du clergé de Nicopolis, et lorsqu'on bâtit la belle église dont les ruines ont été décrites par le P. Vincent (*RB.* 1903 p. 571 ss.), et qui ne peut être postérieure au vᵉ siècle, on l'établit peut-être un peu en dehors de la ville pour conserver le souvenir de la maison de Cléophas. Il faut aussi reconnaître qu'aucun de ces palestiniens ne s'est arrêté à l'objection de la distance : Comment les deux disciples ont-ils pu revenir à Jérusalem le soir même (Luc. xxiv, 33)? Quelqu'un a noté seulement que partis à l'heure même où ils ont reconnu Jésus, Cléophas et son compagnon ne sont arrivés que quelques heures après, le temps de parcourir cent soixante stades : οὐκ αὐτῇ δὲ τῇ ὥρᾳ εὗρον συνηθροισμένους τοὺς ἕνδεκα, καὶ ἀπήγγειλαν τὰ κατὰ τὸν Κύριον Ἰησοῦν, ἀλλὰ μετά τινας ὥρας, ὅσας εἰκὸς ἦν αὐτοὺς ποιῆσαι τὸ διάστημα τῶν [ἑκατὸν cod.] ἑξήκοντα σταδίων βαδίζοντας, ἐν αἷς πάντως καὶ ὁ δεσπότης ὤφθη τῷ Σίμωνι (*Catenae* de Cramer, ii, 172).

Ce passage curieux, d'où l'éditeur Cramer avait cru devoir éliminer ἑκατόν que lui offrait son ms., fait suite à un extrait du commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie, mais n'est point contenu dans le texte syriaque du commentaire et ne saurait en faire partie, car si Cyrille n'admet pas que les disciples d'Emmaüs aient retrouvé les Apôtres le jour de la Résurrection, c'est pour mettre un intervalle entre la résurrection et l'ascension. De la distance d'Emmaüs il n'a cure. Nous avons donc ici affaire à une glose vraisemblablement palestinienne.

On sait d'ailleurs l'importance des monastères de Jérusalem, recrutés en grande partie parmi des Arméniens ou des Géorgiens (Lazes); on comprend donc que leur influence ait été assez forte pour amener la leçon 160 dans la région comprise entre l'Égypte et Antioche, et spécialement en Arménie.

Nous disions au début qu'il faut choisir entre la suppression de ἑκατόν à cause de la distance et pour harmoniser avec le v. 33, et l'influence exercée par une opinion locale puissante, aboutissant à l'addition de ce mot.

Cette influence a existé, et pour n'admettre pas que la tradition a pu naître sans être appuyée sur le texte, et même en dépit du texte, il faudrait méconnaître la façon dont sont nées en Terre Sainte — et ailleurs — tant de traditions hagiographiques. Cependant la contradiction devait être résolue, et elle le fut en effet par une addition dans le texte.

Si au contraire le texte primitif avait porté 160 stades, aboutissant à une ville connue, étant soutenu par le clergé et les savants du pays, il eût à la longue prévalu contre les objections.

La leçon 160 se présente à nous comme relativement tardive, puisqu'elle est inconnue des anciennes versions; elle pénètre dans des milieux érudits (version philoxénienne, arménienne), puis elle disparaît jusqu'aux recherches modernes. C'est précisément ce qui répond à l'effort d'une opinion érudite (Jules Africain ou du moins Origène) et d'un clergé influent en Orient. Si saint Jérôme a essayé de la faire pénétrer en Occident par sa révision de la Vulgate, elle s'est heurtée à une tradition textuelle invétérée.

Nous ne sommes donc guère plus avancés que Jean, métropolite des Euchaïtes dans le Pont, qui écrivait vers l'an 1050 : ἔτι δὲ τὸ « εἰς κώμην ἀπέχουσαν σταδίους ἑξήκοντα » οἱ μὲν εἰς πολλῷ πλείους τούτων ἐκτείνουσιν, οἱ δὲ τοὐναντίον εἰς τριάκοντα μόνους ἐπισυνάγουσιν, ἀποδεικνύντες τοσοῦτον ἀφεστῶσαν μᾶλλον τὴν Ἐμμαοῦντα τῆς Ἱερουσαλὴμ πρὸς ἀκρίβειαν (Cité par le P. van Kasteren, *RB.* 1892 p. 97, d'après l'éd. de Bollig-Lagarde, Göttingen, 1882, p. 63). Jean était-il venu à Jérusalem, ou avait-il interrogé des pèlerins? Il semble mettre en présence des traditions locales, pour montrer que le seul remède est de supposer une erreur de copiste. Les uns, dit-il, étendent la distance beaucoup plus loin que soixante stades, les autres la restreignent à trente stades seulement, faisant état, non pas de textes, mais de ce qu'Emmaüs est précisément à cette distance de Jérusalem. Ils s'appuyaient donc sur autre chose, c'est-à-dire sans doute sur la tradition d'Amwâs, et sur une autre qui probablement cherchait Emmaüs à 30 stades, soit à Qolonieh.

Mais nous ne saurions, pour résoudre cette question, suivre Josèphe de préférence à Luc.

TABLES

TABLE DE L'INTRODUCTION

Pages.

INDEX POUR LE COMMENTAIRE

INDEX DES MOTS GRECS EXPLIQUÉS DANS LE COMMENTAIRE

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

MÊME LIBRAIRIE

Collection d'ÉTUDES BIBLIQUES

Volumes précédemment parus :

Le Messianisme chez les Juifs (150 avant Jésus-Christ à 200 après Jésus-Christ), par le R. P. Lagrange, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin........ **15** fr. »

Canaan, d'après l'exploration récente, par le R. P. Hugues Vincent, des Frères Prêcheurs, professeur d'archéologie biblique à Saint-Etienne de Jérusalem. *Deuxième mille.* 1 vol. in-8° raisin, orné de 310 gravures et de 11 planches hors texte, dont une en chromotypographie........ **30** fr. »

Choix de textes religieux Assyro-Babyloniens, transcription, traduction, commentaire, par le R. P. Paul Dhorme, des Frères Prêcheurs, professeur d'assyrien à Saint-Etienne de Jérusalem. 1 vol. in-8° raisin........ **18** fr. »

Introduction aux paraboles évangéliques, par le P. D. Buzy, des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus (de Bétharram), docteur ès sciences bibliques. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12........ **6** fr. »

Les Livres de Samuel, traduction et commentaire, par le R. P. Paul Dhorme, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin........ **18** fr. »

L'Ecclésiaste, introduction, traduction et commentaire, par E. Podechard, professeur à la Faculté de théologie de Lyon. 1 vol. in-8° raisin........ **18** fr. »

Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Le livre de Jérémie, traduction et commentaire, par le R. P. Albert Condamin, de la Compagnie de Jésus. 1 vol. in-8° raisin........ **24** fr. »

Les Douze Petits Prophètes, traduits et commentés par M. A. Van Hoonacker, professeur à l'Université de Louvain. 1 vol. in-8° raisin........ **30** fr. »

L'Évangile selon saint Marc, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. Lagrange, des Frères Prêcheurs. *Deuxième édition.* 1 vol. in-8° raisin........ **35** fr. »

L'Évangile selon saint Jean, traduction critique, introduction et commentaire, par le P. Th. Calmes. 1 vol. in-8° raisin. (*Épuisé.*)

— Le même ouvrage. *Troisième édition, abrégée.* 1 vol. in-12........ **4** fr. »

L'Apocalypse de saint Jean, introduction, texte, traduction et commentaire, par le P. E.-B. Allo, des Frères Prêcheurs, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse). 1 vol. in-8° raisin........ **45** fr. »

Saint Paul, Epître aux Romains, introduction, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. Lagrange, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin........ **18** fr. »

Saint Paul, Epître aux Galates, introduction, texte, traduction et commentaire, par le R. P. M.-J. Lagrange, des Frères Prêcheurs. 1 vol. in-8° raisin... **15** fr. »

Le Sens du christianisme d'après l'exégèse allemande, par le R. P. Lagrange. 1 vol. in-12........ **6** fr. »

Commentarius in epistolam ad Ephesios, auctore Fr. J.-M. Vosté, O. P. Lect. S. Theolog. et S. Scripturae Lic., professore exegeseos Novi Testamenti in collegio angelico de Urbe. *Accedit appendix in Vulgatae textum epistolarum.* 1 volume in-8°........ **30** fr. »

Commentarius in epistolas ad Thessalonicenses, auctore Fr. J.-M. Vosté, O. P. *Accedit appendix in decretum commissionis biblicae 18 Junii 1915.* 1 volume in-8°........ **9** fr. »

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR LES PROFESSEURS DE L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES DE JÉRUSALEM

Cette Revue est trimestrielle

Elle paraît en fascicules de 160 pages in-8° raisin

La trentième année a commencé le 1er janvier 1921.

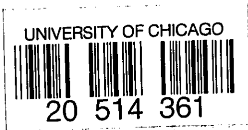
Prix de l'abonnement : Pour la France........ **30** fr. »

— Pour l'Étranger........ **32** fr. »

Prix du numéro........ **8** fr. »

Prix de chaque année antérieure à 1921........ **24** fr. »

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.


UNIVERSITY OF CHICAGO
20 514 361

645148.
BS3596
.L2
SWIFT HALL LIBRARY